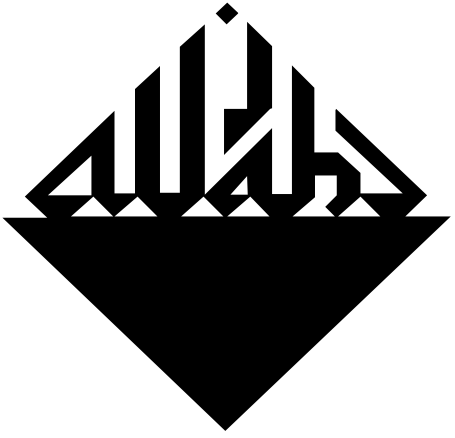
STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 25, Number 1, 2018



Ritual, *Bid'ah*, and the Negotiation of the Public Sphere in Contemporary Indonesia

Jajang Jahroni

Historicizing Islam: On the Agency of Siti Maryam in the Construction of Bima's History of Islamization

Muhammad Adlin Sila

Cross-cultural Differences Experienced during Ḥajj: A Case Study of Acehnese Ḥajj

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad & Rahmi Zakaria

Zakat and Poverty Alleviation in a Secular State: The Case of Muslim Minorities in the Philippines

Alizaman D. Gamon & Mariam Saidona Tagoranao

ISSN: 0215-0492 E-ISSN: 2355-6145

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 25, no. 1, 2018

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR
Oman Fathurahman

EDITORS
Saiful Mujani
Jamhari
Didin Syafruddin
Jajat Burhanudin
Fuad Jabali
Ali Munhanif
Saiful Umam
Ismatu Ropi
Dadi Darmadi
Jajang Jahroni
Din Wahid
Euis Nurlaelawati

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD
M. Quraish Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)
Taufik Abdullah (Indonesian Institute of Sciences (LIPI), INDONESIA)
M.C. Ricklefs (Australian National University, AUSTRALIA)
Martin van Bruinessen (Utrecht University, NETHERLANDS)
John R. Bowen (Washington University, USA)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, MALAYSIA)
Virginia M. Hooker (Australian National University, AUSTRALIA)
Edwin P. Wieringa (Universität zu Köln, GERMANY)
Robert W. Hefner (Boston University, USA)
Rémy Madinier (Centre national de la recherche scientifique (CNRS), FRANCE)
R. Michael Feener (National University of Singapore, SINGAPORE)
Michael F. Laffan (Princeton University, USA)

ASSISTANT TO THE EDITORS
Testriono
Muhammad Nida' Fadlan
Endi Aulia Garadian

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Benjamin J. Freeman
Daniel Peterson
Batool Moussa

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Ahmadi Usman

COVER DESIGNER
S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) is an international journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA. It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and Southeast Asian Islamic studies in general, and is intended to communicate original researches and current issues on the subject. This journal warmly welcomes contributions from scholars of related disciplines. All submitted papers are subject to double-blind review process.

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of Education and Culture, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 56/DIKTI/Kep/2012).

STUDIA ISLAMIKA has become a CrossRef Member since year 2014. Therefore, all articles published by STUDIA ISLAMIKA will have unique Digital Object Identifier (DOI) number.

STUDIA ISLAMIKA is indexed in Scopus since 30 May 2015.

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika

Annual subscription rates from outside Indonesia, institution: US$ 75,00 and the cost of a single copy is US$ 25,00; individual: US$ 50,00 and the cost of a single copy is US$ 20,00. Rates do not include international postage and handling.

Please make all payment through bank transfer to: **PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia,** account No. **101-00-0514550-1 (USD),**
Swift Code: bmriidja

Harga berlangganan di Indonesia untuk satu tahun, lembaga: Rp. 150.000,-, harga satu edisi Rp. 50.000,-; individu: Rp. 100.000,-, harga satu edisi Rp. 40.000,-. Harga belum termasuk ongkos kirim.

Pembayaran melalui **PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, No. Rek: 128-00-0105080-3**

Table of Contents

Articles

1 *Jajang Jahroni*
Ritual, *Bid'ah*, and the Negotiation of
the Public Sphere in Contemporary Indonesia

37 *Muhammad Adlin Sila*
Historicizing Islam: On the Agency of
Siti Maryam in the Construction of
Bima's History of Islamization

67 *Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad & Rahmi Zakaria*
Cross-cultural Differences Experienced
during Ḥajj: A Case Study of Acehnese Ḥajj

97 *Alizaman D. Gamon & Mariam Saidona Tagoranao*
Zakat and Poverty Alleviation in a Secular State:
The Case of Muslim Minorities in the Philippines

135 *Hermansyah*
Khalfīyat wa taḥaddīyāt al-aqalīyah
al-muslimah al-Ṣīnīyah fi Pontianak

Book Review

177 *Dadi Darmadi*
Rindu Kembali Ke Baitullah:
Sejarah Haji Asia Tenggara

Document

199 *Dita Kirana*
Enhancing Religious Education: An Attempt
to Counter Violent Extremism in Indonesia

Hermansyah

Khalfīyat wa taḥaddīyāt al-aqalīyah al-muslimah al-Ṣīnīyah fi Pontianak

Abstract: *Chinese Indonesians are not homogeneous community. Study of the Chinese is also important to understand not only their presence in Indonesia but also religious life. This article seeks to shed light on Indonesia's Chinese Muslims in Pontianak City. It explains the reasons that led the Chinese Indonesians to convert to Islam and the challenges they face. Several important reasons behind their conversion, among others, are intellectuality, morality, social relations, and mysticism. In contrast with conversion to other religions, a Chinese Indonesians conversion to Islam is such problematic. This is mainly due to the negative stereotype against Muslims. It has also been worsened by the behavior of religious fanaticism of some Muslims under the banner of fundamentalism. Thus, those who are converting to Islam, to some extent, have experienced various challenges such as rejection from family members as well as their original community, and some of them also receive death threats. Besides, they even had to forsake their Chinese identity.*

Keywords: Chinese Muslims, Conversion, Minorities, Reasons for Conversion, Challenges.

 DOI: 10.15408/sdi.v25i1.6034

Abstrak: *Orang-orang Cina di Indonesia bukanlah komunitas yang homogen. Kajian tentang orang Cina adalah penting bukan saja untuk memahami keberadaan mereka di Indonesia tetapi juga tentang kehidupan beragama mereka, termasuk yang menganut agama Islam. Artikel ini berupaya untuk menguraikan keberadaan orang-orang Muslim Cina di Kota Pontianak. Untuk tujuan itu, tulisan ini akan menjelaskan latar belakang yang menyebabkan orang-orang Cina melakukan konversi menjadi Muslim dan tantangan yang dihadapi oleh mereka. Beberapa alasan yang penting dalam konversi: intelektual, moral, sosial dan mistik. Berbeda dengan ketika orang Cina memilih agama lain, konversi menjadi muslim merupakan masalah tersendiri. Hal ini disebabkan oleh streotipe negatif terhadap pemeluk Islam. Kemudian diperparah lagi oleh perilaku fanatisme agama sebagian umat Islam di bawah panji-panji fundamentalisme. Akibatnya mereka yang konversi menjadi muslim mengalami berbagai tantangan seperti penolakan sebagai anggota keluarga dan komunitas asal serta ancaman pembunuhan. Selain itu, sebagian mereka juga harus menanggalkan identitas ke-Cina-annya.*

Kata kunci: Muslim Cina, Konversi, Minoritas, Alasan Konversi, Tantangan.

ملخص: الصينيون في إندونيسيا ليسوا مجتمعا متجانسا. والدراسة حول الصينيين مهمة لا من أجل فهم وضعهم في إندونيسيا فقط، وإنما من أجل فهم حياتهم الدينية أيضا، ويشمل هؤلاء الذين يعتنقون الدين الإسلامي. وتهدف هذه المقالة إلى تحليل وضع الأقلية المسلمة الصينية في مدينة بونتياناك. فمن أجل الوصول إلى هذا الهدف، ستقوم هذه المقالة بشرح الخلفيات التي تدفع الصينيين إلى التحول إلى المسلمين وشرح التحديات التي يواجهونها. هناك أسباب مهمة في التحول وهي: فكرية وأخلاقية واجتماعية وروحية. فالأمر يختلف عندما وقع اختيار الصينيين على ديانة أخرى، حيث إن تحولهم إلى المسلمين يمثل قضية مستقلة. وذلك بسبب الصور النمطية السلبية التي وجهت للمسلمين. وسيزيد الأمر تأزما سلوك التعصب الديني لبعض المسلمين تحت رايات الأصولية الإسلامية، ما يؤدي إلى تعرض هؤلاء المتحولين إلى الإسلام للرفض كعضو في الأسرة أو كفرد داخل مجتمعهم الأصلي، بل تعرضوا لتهديدات بالقتل، إلى جانب ضرورة التخلي عن هويتهم الصينية.

الكلمات المفتاحية: المسلم الصيني، التحول، الأقلية، أسباب التحول، التحديات.

هرمانشاه

خلفيات وتحديات الأقلية المسلمة الصينية في Pontianak

إن معرفة المجتمع حول الصينيين الذين يعتنقون الدين الإسلامي محدودة للغاية. وعلى الرغم من نشر المعلومات حول هذا المجتمع في وسائل الإعلام، إلا أن أكثر الناس لم تجذبهم رغبة في دراسة دينامية حياتهم وثقافتهم. ويزيد هذا الواقع تأزما وضعهم كأقلية داخل العرق الصيني نفسه. ولو تتبعنا تاريخ الأعراق في كاليمانتان الغربية بصفة عامة لحصلنا على معلومات عامة أشارت إلى أنه منذ حوالي ٢٠ سنة سابقة على الأقل المسلمون في كاليمانتان الغربية تنطبق عليهم كلمة الملايوويين. فإذا دخل إلى الإسلام شخص ينتمي إلى أعراق أخر مختلفة سيطلق عليهم أنهم «دخلوا الملايو» أو «عادوا إلى الملايو» (Chalmers 2007, 405; Heidhues 2008, 8; Hermansyah 2010, 20; King 1993, 31–32; Sellato and Perret 1992; Veth 1854, 54)، ويشمل على هذا الصينيين. واستنادا إلى هذه المعرفة المبسطة فهناك كأن لا يوجد أي صيني مسلم في كاليمانتان الغربية.

والحقيقة أن الدراسات حول الصينيين المسلمين في إندونيسيا قد قام بها عدد من الخبراء. منها الدراسة التي قام بها دي سيآو جياف وهي الاتحاد الإسلامي الصيني في إندونيسيا وماليزيا (Giap 1993). وهي دراسة مقارنة في عملية اندماج الصينيين إلى الإسلام في إندونيسيا وماليزيا. ومنها: دراسة حول تحول الصينيين إلى المسلمين من المنظور النفسي قام بها وونج يانج (Wong-Jang) في سنة ١٩٨٤. ومنها: ما قام به جراف (Graaf 2004) من تحليل نقدي لمذكرات ميلايو (*Catatan Melayu*) وهو من أعمال بارليندونجان (Parlindungan) من أجل الكشف عن دور الصينيين في الأسلمة في إندونيسيا،كما قام تانججوك (Tanggok 2006) بشرح دور الصينيين في الأسلمة في إندونيسيا. ومن خلال التركيز على النقاط التي تختلف عما ركزت عليها سيتي فوزية (Fauziyah 2012) التي بحثت عن آثار الصينيين المسلمين في معمار المساجد القديمة في بانتين. كما قامت إيليزابيت (Elizabeth 2013) بدراسة تسوية الصراع ما بعد تحول أوساط الصينيين في سيمارانج. أما محمد ف.ف. (Muhammad PP) ومحمد شفيق (Muhammad Syafiq) فقد قام بدراسة تجربة تحول الصينيين إلى المسلمين في سورابايا (Muhammad and Syafiq 2014).

وهناك دراسة حول الصينيين في كاليمانتان الغربية قام بها الخبراء بصفة خاصة، ومنها: ما قام به جاكسون (Jackson 1970) الذي تناول أنشطة الصينيين في مناجم الذهب من خلال مقاربة جغرافية ثقافية. ومنها: ما قام به آرينا واتي (Wati 1989b) التي قامت بتحليل النصوص التي تتصمن شعر تاريخ الحرب التي اندلعت بسبب صراع المصالح بين أصحاب مناجم الذهب الصينيين في مونتيرادو. ومنها: ما قام به هيدوس (Heidhues 2008)، الذي درس العلاقة بين الفلاحين والتجار وعمال مناجم الذهب في المناجم الرئيسية التي أطلق عليها صاحب الدراسة باسم «المنطقة الصينية» في كاليمانتان الغربية. ومن أحدث الدراسات حول

الصينيين في كاليمانتان الغربية ما قام به تانججوك (Tanggok 2017)، حيث قدم تحليلا شاملا إلى حد ما حول دين وثقافة الصينيين في سينجكاوانج.

أما الدراسات حول المسلمين الصينيين في كاليمانتان الغربية فقد قام به أيضا بعض الخبراء، ومنهم: سيجو (Segu 2008)، الذي تناول المشكلة التي وقعت بين الصينيين الذين تحولوا إلى المسلمين. ومن هذه الدراسات ما قام به بحار الدين (Baharuddin 2013) حول اتحاد الصينيين الذين أصبحوا المسلمين.

واعتمادا على الدراسات السابقة، يمكننا أن نستخلص بأن تواجد الصينيين –ومنهم الصينييون المسلمون في إندونيسيا– كان منذ فترة بعيدة إلى حد ما. إن عددا من الدراسات السابقة ما يميل أكثر إلى التركيز حول تاريخ نموهم وديناميتهم ومشاكل اتحادهم وثقافتهم سواء كانت بصفة عامة أو ما ينحصر في هؤلاء الذين تحولوا إلى المسلمين. ومن الدراسات السابقة أيضا نستطيع أن نفهم بأن الصينيين في إندونيسيا يمكن اعتبارهم أقلية تتمتع بظروف خاصة. وتبدو هذه الخاصية في ظاهرة الصينيين الذين يتحولون إلى المسلمين.

وعلى الرغم من قيام التاريخ بالتسجيل بأن للصينيين دور في عملية الأسلمة في نوسانتارا في سياق إندونيسيا الحديثة، فإن التحول الديني لدى أوساط أبناء الصينيين السابقين من: المسيحية والكاتوليكية والبوذية والكونفشية، إلى الإسلام يؤدي إلى مشكلة معينة. وقد صور سيجو (Segu 2008, 163) هذه المشكلة بالعبارت الآتية:

> إن التحول إلى الإسلام في أوساط بعض المجتمع الصيني يتعرض لاعتراض الأسرة. ففي بعض الأسر، سيتعرض أحد أعضاء الأسرة لانقطاع في الرابط الأسري في حالة تحوله إلى الإسلام. إن دخول الإسلام عندهم عيب يجب من التستر عليه .. وقد قام أحد منهم بمحاولة إعادة من تحول إلى معتقده الأول أو جعله يترك الإسلام على الأقل.

وإلى نفس هذا المعنى، أشار بحار الدين (Baharuddin 2013, 1–2) إلى عدد من المسائل التي يتعرض إليها الصينيون بسبب دخولهم في الإسلام،

مثل: طردهم من الأسرة الكبيرة والمعاناة من الصعوبة الاقتصادية وفقدان العمل والميراث، بل منهم من لا يتمكن من مواصلة الدراسة. وقد قدم يحي (Yahya 1993) تقريرا حول عدد من المسائل المشابهة التي يعاني منها الصينيون بسبب تحولهم إلى الديانة الإسلامية.

وقد يزيد هذا الأمر تأزما وجود الصور النمطية السلبية للصينيين بصفة عامة مثل الخصوصية ذو الهادي وإيكا هيندري (Dulhadi and Hendry 2005). وستبزر مسألة أخرى عند المقارنة بين الديانة التقليدية الصينية والديانة الإسلامية والديانات الأخرى وهي وجود فوارق كثيرة بين الأول والثانية، ما يجعل قبول الصينيين للديانات الأخرى، مثل: المسيحية والبوذية أسهل نسبيا مقارنة بالإسلام. بالإضافة إلى أن التحول إلى النصرانية لا يسبب أي مسألة إلى حد ما لأن هذه الديانة الأخيرة ظهرت في الحكومة الاستعمارية. الديانة النصرانية هي دين السلطة في تلك الفترة. والسياسة العنصرية قامت بفصل الصينيين من المواطنين الأصليين. ومحاولة نصر الديانة الكاتوليكية والفروتستانية في تلك المرحلة (والفترة الحالية) تساندها مؤسسة جيدة وذات ميزانية كبيرة منها مؤسسة خارجية. فمدارسها ومستشفياتها تتمتع بجودة عالية (Yahya 2017).

إن النتيجة الطبيعية التالية هي ما أشارت إليها الدراسة التي قام بها سكينر (Skinner) من جياف (Giap 1993, 60) في تايلاندا بأن الصينيين فيها يتمكنون من الاندماج والاتحاد بسهولة مع السكان المحليين. بل اعتنق كثير من الجيل الثاني منهم البوذية وعقدوا مراسم جنازتهم على الطريقة التايلاندية. أما في إندونيسيا، كان وضع الصينيين أعلى من السكان المحليين بدرجة واحدة. ففي سنة ١٩٠٠ أنشأت الحكومة المدرسة الصينية – الهولندية (HCS). وفي سنة ١٩٠٥، خرج التجار الصينيون من قرى الأقلية على أفواج للمنافسة مع التجار الجاويين بعد رفع حصار حركات الصينيين. ومن التداعيات

اللاحقة من سياسات الحكومة الهولندية اندلاع الشغب ضد الصينيين في سنة ١٩١٨ في مدينة كودوس. وكذلك وقوع الأحداث التاريخية بعده التي مالت إلى فصل الصينيين عن السكان المحليين بل إلى إظهار الكراهية ضد الصينيين (Onghokham 2017, 22–25).

ومن هنا، كان اختيار الإسلام دينا تعتنقه أغلبية السكان المحليين اختيار صعب للصينيين. هناك تحديات كثيرة سيواجهونها حالة اختيارهم للدين الإسلامي. ففي الأحاديث اليومية نستمع كثيرا عن الصينيين الذين يتعرضرون للخصومة بل التعذيب من قبل أسرهم بسبب اعتناقهم الإسلام. فلا يقبل الكثير من الصينيين الإسلام دينا. ومن هنا ظهرت الأسئلة: هل الظاهرة السابقة تمثل الحالة الغالبة في أوساط الصينيين؟ لماذا يميلون إلى رفض الإسلام؟ ولماذا قبل بعض منهم الإسلام وما هي الطريقة للمحافظة على إيمانهم؟ أين تعلموا الدين؟ ما هويتهم؟

هذه الأسئلة مهمة لأن تحول الصينيين من دينهم الأصلي إلى المسلمين أصبحت حادثة حاسمة ترتبط بعلاقة الصين بإندونيسيا. بل تساءل الرئيس العام لمؤسسة الحاج كريم أوي (Haji Karim Oie)؛ لقمان هارون: لماذا أبى الصينيون في إندونيسيا من اعتناق الإسلام؟ فمنذ الحرب العالمية الثانية، تحول ما يتراوح بين ٢ و٣ ملايين من المواطنين الإندونسيين إلى النصرانية. بل ادعت نيشيرين شوسو الإندونيسية (NSI)؛ أحد المذاهب البوذية من اليابان، أنها تمتلك حوالى مليون عضو. وبالعكس، لا يتحول منهم إلا حوالى ٢٥ ألفا من المواطنين الإندونيسيين إلى الإسلام؛ الدين السائد في هذا البلد. هناك مقولة تقول: «عندما كنت في روما، فافعل ما فعله الرومان». وبناء على هذه المقولة، تكيف العرق الصيني في كل أنحاء العالم مع الأحياء الجديدة التي يسكنون فيها. ففي تايلاندا، كانوا يعتنقون البوذية. وفي الفلبين، كانوا يعتنقون الكاتوليكية؛ الدين الذي يعتنقه السكان المحليون. ونفس الأمر

 DOI: 10.15408/sdi.v25i1.6034

بالنسبة للولايات الأمريكية وكندا وأوروبا، يعتنق الصينيون المهاجرون إليها الكاثوليكية والفروتستانتية. فلا نجد في هذه البلدان «مشلكة صينية». فما السبب في وجود اختلاف بارز في الحالة الإندونيسية وما سبب ابتعادهم عن الإسلام؟ (Yahya 2017). هذه المقالة التي تتناول الصينيين المسلمين في إندونيسيا تهدف إلى الكشف عن أهميتهم.

هناك أبعاد كثيرة لم تزل تمثل أسئلة ترتبط بالصينيين المتحولين إلى المسلمين. ونظرا للمساحة المحدودة، فستخصص هذه المقالة مناقشة الخلفيات أو الأسباب التي تدفع الصينيين إلى التحول إلى المسلمين والتحديات التي يواجهونها بعد تحولهم إلى المسلمين.

جغرافيا وتاريخ الصينيين في بونتياناك

وتشق هذه المدينة ثلاثة أنهار، هي: نهر لانداك ونهر كابواس الصغيرة ونهر كابواس الكبيرة. إن موضع مدينة بونتياناك التي تقع على دلتا نهر كابواس ونهر لانداك جعلها مدينة استراتيجية منذ قديم الزمن. فقد اتخذ سكان كاليمانتان الغربية النهر بصورة تقليدية شريان المواصلات التي تربط بين المناطق المختلفة. ومن أجل الاتصال بمناطق خارج كاليمانتان الغربية، عليهم المرور بمدينة بونتياناك. ونفس الأمر بالنسبة للبضائع المستوردة من خارج جزيرة كاليمانتان، فتمر معظمها بهذه المدينة. وعلى الرغم من استبدال دور النهر نسبيا كوسيلة المواصلات الأساسية، إلا أن المكانة المهمة لمدينة بونتياناك في كاليمانتان الغربية شيء لا يمكن استبداله، حيث إن أكبر المطار والميناء في كاليمانتان الغربية كان في هذه المدينة.

تقع مدينة بونتياناك جغرافيا بين الخط التجاري في مضيق مالاكا، وتمثل منطقة توقف تجارية سواء كانت من ناحية شرق نوسانتارا أو غربها، وخاصة علاقتها بسنغافورة باعتبارها مركز التجارة بعد سقوط مالاكا. بالإضافة إلى

أن هذه المدينة تقع على جسر يوصل مناطق جنوب شرق آسيا بآسيا الغربية والشرقية. إن هذا الموضع جعل مدينة بونتياناك تنمو بسرعة وبوقت قصير نسبيا. إن الأنشطة التجارية الكبيرة تجذب المجتمعات المختلفة للبحث عن الأرزاق في هذه لمدينة. وقد جعل بعض الناس مدينة بونتياناك مكانا مؤقتا للعمل. إلا أن غير قليل منهم جعل هذه المدينة هدفا للإقامة الدائمة. بل أطلق هؤلاء الوافدون حيهم الجديد الذي أقاموا فيه وفق مواطنهم الأصلية التي جاءوا منها، مثل: كامبونج تامبيلان سامبيت وبانجاكا بيليتونج وبانجار سيراسان وكوانتان وبوجيس وآتشيه والعرب والصين وبالي وغيرها. فلا عجب من أن بونتياناك مدينة تقنطها الأعراق المختلفة.

إن كل القبائل في إندونيسيا متواجدة تقريبا في مدينة بونتياناك، مثل: ملايو وبوجيس وماكسر ودياك ومادورا والصين وجاوا. كما تواجد فيها عدد من الأعراق الأخرى بعدد أقل نسبيا مثل: باتاك ومينانج ومانادو وغيرها من الأعراق. ويمكن أن نتتبع تنوع سكان بونتياناك من خلال جذرها التاريخي. فقد أفاد السلطان ماتان (Sultan Matan) بأنه في زيارته إلى بونتياناك في سنة ١٨٩٥، كان سكان هذه المدينة جاءوا من عدة مناطق في نوسانتارا مثل: جاوا وسومطرا ومادورا وبالي وبانجارماسين وبروناي وسيراواك وجزر رياو وشبه جزيرة مالايا وكامبوجا وسولاويسي وسومباوا. وهناك أيضا صينيون بارزون في المجال الاقتصادي. كما تواجد في تلك الفترة وافدون من مصر وحضر موت والهند وأوروبا (Wati 1989b, 50–148). أما المواطنون المحليون الذين قطنوا بونتياناك منذ عصور فهم الملايويون والدياكيون الذين جاءوا من عدة مناطق في كاليمانتان الغربية.

إن كل سكان مدينة بونتياناك تقريبا يفهمون ويستخدمون اللغة الإندونيسية في التواصل فيما بينهم. إلا أن اللغة الأم لكل المواطنين مستخدمة أيضا بصورة واسعة، ومنها: لغة ميلايو بونتياناك ولغة تيشو

ولغة خيك واللغات المحلية الأخرى. وقد استخدمت هذه اللغات المحلية بصفة عامة في الساحات الاجتماعية المعينة، مثل: الأسر المحلية المنتمية إلى أعراق أو قبائل. وامتلكت هذه المجتمعات التجمعات الأسرية في مدينة بونتياناك، مثل: باتاك وبوجيس وميننانج وجاوا ومادورا وبانجار ودایاك وغيرها. وإذا التقى الملايوويون مع بعضهم فيستخدمون لهجاتهم الخاصة مثل: سامباس وكيتابانج وسانجاو وسينتانج وكابواس هولو.

وقد أشارت الهيئة المركزية للإحصاءات (Badan Pusat Statistik 2017) بونتياناك إلى أن عدد سكان مدينة بونتياناك في سنة ٢٠١٦ وصل إلى ٦١٨,٣٨٨ نسمة، ويتكون من ٣٠٨,٥٩٦ (٤٩,٩٪) نسمة من الذكور، و٣٠٩,٧٩٢ (٥٠,١٪) نسمة من الإناث. أما عدد السكان من حيث العرق فكان من الصعب العثور عليه بصورة مؤكدة. وقد اكتفى الموقع الرسمي لمدينة بونتياناك بإظهار تركيب سكانها في النسبة المئوية دون عددهم، كما في الجدول الآتي:

الجدول ١

تركيب سكان مدينة بونتياناك[١]

الرقم	القبيلة	النسبة المئوية (٪)
١.	الجيل الصيني	٣١,٢٤
٢.	ميلايو	٢٦,٠٥
٣.	بوجيس	١٣,١٢
٤.	جاوا	١١,٦٧
٥.	مادورا	٦,٣٥
٦.	الأخرى	٨,٥٧
الإجمالي		١٠٠

وقد هاجر أجداد الصينيين الذين أصبحوا الآن جزءا من شعب إندونيسيا بصورة أفواج منذ آلاف سنين ماضية. وأفادت السجلات الصينية بأن المملكات القديمة في نوسانتارا قد عقدت علاقات مع الأسر الحاكمة في الصين. إلا أننا لم نتمكن من التأكد حتى الآن من هم أول صيني وطأ رجليه في نوسانتارا. إلا أننا نستطيع أن نؤكد بأنهم تألفوا من خلفيات عرقية وحرفية في الأراضي الصينية وقدموا إلى نوسانتارا بأسباب مختلفة (Purcell 1981, 387).

وقد تأسست العلاقة التجارية بين الصين ونوسانتارا في عهد أسرة سونج (Song) (960-1279)، على الرغم من الرأي الذي أشار إلى أن هذه العلاقة عقدت منذ القرن الثالث الميلادي. إلا أن هذه العلاقة لم تشهد أي تطور ملحوظ حتى سنة ١٤٠٠م. ومن أسبابه أن هذه العلاقة لم تشهد أي علاقة تجارية منظمة بين الصين ونوسانتارا، إلى جانب هيمنة تجار الفرس والعرب في نوسانتارا (Poerwanto 2005, 40–41).

وفي عهد أسرة مينج (Ming) (1368-1644) وعندما تولى يونج لو (Yung Lo) الحكم بصفة خاصة، ازدادت كثافة العلاقة بين الصين ونايانج (اسم يطلق على نوسانتارا). فقد أرسل يونج لو عدة بعثات قادها الأميرال تشينج هو (Cheng Ho). ومن أهداف هذه البعثات استعادة كرامة حكومة المملكة الصينية في أعين الصينيين في نايانج.

ويمكن تتبع تواجد الصينيين المسلمين الأوائل في نوسانتارا في آخر القرن الثالث عشر. وفي سنة ١٢٩٢، وكانت بعثة جيش خوبلاي خان (Khubilai Khan) تحت قيادة إيكي ماسو وشيه بي وخاو سينج من أجل معاقبة كيرتانيجارا. وقد اتخذت من جزر كايمانا قاعدة لها. وتلقت هذه البعثة هزيمة وفشلت في تحقيق هدفها. وبسبب هزيمة هذا الجيش من القوات الحربية الجاوية والخوف من عقاب خوبلاي خان، هرب عدد من

أعضاء هذا الجيش وأقام في كاليمانتان الغربية (Wati 1989a, 41). وقيل إن هذه الفترة هي بداية إقامة الصينيين بصفة دائمة في كاليمانتان الغربية.

وفي أول القرن الخامس عشر، رأت الحكومة الصينية أهمية تواجد الصينيين المسلمين في إندونيسيا. فتم تنظيم تواجد هذه المجموعة بصفة خاصة كوسيط بين الصين والدول الموجودة في نوسانتارا، بالإضافة إلى كونها أداة لتوزيع التأثيرات الصينية (Muljana 2005, 170). وقد عرف هذا المجتمع فيما بعد بالمجتمعات الإسلامية الحنفية، التي أسست في بعض المناطق وهي: باليمبانج وسامباس وتوبان وبانجيل وغيرها من المناطق والمدن التي توجد فيها الموانى خاصة. وقد بلغت قوة الصينيين قمتها في إندونيسيا التي تلقت دعما من هذه المجتمعات، عندما تمكن جين بون (Jin Bun) –التي اشتهر لاحقا باسم رادين فتاح (Raden Fatah)– من هدم دولة الهندوس الجاوية؛ ماجاباهيت لتصبح مملكة ديماك الإسلامية (Graaf 2004, 88–89; Lontaan 1975, 246). والمسلم الحنفي هو المسلم الذي يمارس المذهب الحنفي الذي يعتبر واحدا من المذاهب الفقهية السنية الأربعة. إن تسمية المذهب ترجع إلى الإمام أبي حنيفة بن النعمان بن ثابت (ت: ٧٦٧هـ). وانتشرت آراؤه الفقهية بفضل تلميذيه المهمين وهما: أبو يوسف ومحمد الشيباني. وإلى جانب هذا المذهب، عرفت أوساط السنيين المذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي. والهدف من تكوين المجتمع الإسلامي الصيني هو تأسيس الدولة الإسلامية تحت قيادة صيني أجنبي / من أصل صيني. إلا أن كثيرا من الصينيين لم يكونوا وافين للدين الإسلامي، بل أعرضوا عنه ليعبدوا سام بو كومج (Sam Po Kong)، وحولوا المساجد إلى معابد صينية (Muljana 2005, 188). سام بو كونج أو الأميرال شينج هُوْ هو قائد الأسطول الحربي لأسرة مينج الذي أرسل بعثات لتأمين المسار التجاري في نايانج (جنوب شرق آسيا) لكثرة تعرض

هذه المنطقة لهجوم القراصنة الهوكيين. وتوقف هذا الأسطول البحري في معظم بلدان جنوب شرق آسيا. وقد اشتهر شينج هو كبحار عظيم ومسلم ملتزم. ففي هذه البعثات قام الأميراكل شينج هو أيضا بنشر الدين الإسلامي الذي يعتنقه (Setiono 2008, 26; Tanggok 2010, 26, 2015).

إن العلاقة بين الصينيين والسكان المحليين قوية للغاية وهي ما عبر عنه بعض الكتاب بـــ «مركز المسلم الصيني الجاوي»، وتظهر صوره في مباني العبادات المتنوعة مثل: المسجد والفن الأدبي وفن النحت وفن الباتيك وفي العناصر الثقافية الأخرى المتنوعة (Fauziyah 2012). وبالنسبة لكاليمانتان نفسها، كانت العلاقة بين هذه الجزيرة والصينيين قد انعقدت منذ قرون ماضية. وقد شارك المجتمع في هذه الجزيرة في شبكة العلاقات العالمية منذ قديم الزمن. مثل: علاقتها بالصين التي استمرت منذ فترات بعيدة، وقد يبدأ منذ القرن الثالث قبل الميلاد. وهناك عدد من الأدلة في تاريخ الأسر الصينية التي تتعلق بهذا الموضوع. ففي الفترة ما بين سنة ٦٠٠ و١٥٠٠ من الميلاد زيارات إلى الصين قام بها السفراء من بولو وبولي ويبوتي (po-lo-p-óli, Poni, Ye-po-ti) وغيرهم من السفراء. وهذه الأسماء تم قبولها بصفة عامة أماكن في شاطئ بوربنيو الغربي. ومن المعتقد به أن القري الصينية كانت موجودة خلال أجيال متوالية بالقرب من نهر كينابانجان في الجزء الغربي من الجزيرة (Braddell 1949; Groeneveldt 1887; Hughes-Hallett 1940; Irwin 1986, 4; Lontaan 1975, 245; Purcell 1981).

والسلع التجارية من محاصيل الموارد الطبيعية لجزيرة كاليمانتان قد ألفت الانتباه ودفعت الصينيين إلى عقد علاقة مع سكان هذه الجزيرة. ومن هذه السلع: الذهب والألماس والروطان والراتنج والشمع والأعشاب الطبية من الغابة وزعانف القرش وخياريات البحر وعش الطيور. وهناك

عملية تبادل بين هذه السلع من جانب والحرير وأنواع مختلفة من الخزف والسيراميك من جانب آخر (Heidhues 2008, 28; Irwin 1986, 9).

استمر قدوم الصينيين بأعداد كبيرة إلى كاليمانتان الغربية في منتصف القرن الثامن عشر. ففي الخيسينيات من هذا القرن أصدر سلطان سامباس تصريحا للصينيين لإدراة تنجيم الذهب في مونتيرادو. وقد وجه بانيمباهان ميمباواه من قبل في سنة ١٧٤٠ دعوة إلى مجموعة من الصينيين في بروناي إلى تنجيم الذهب في منطقة نهر دوري. وفي سنة ١٧٧٠ تم افتتاح منجم آخر في منطقة ماندور. وتزايد منذ هذه الفترة عدد الأحياء الصينية في هذه المنطقة (Jackson 1970, 22) ومن هذه الفترة أيضا، اتسعت المناجم إلى عدد من المناطق، مثل: مينوانج وسينمان وماندور (Poerwanto 2005, 118).

وعلى الرغم من عودة بعض الصينيين إلى الصين، إلا أن عدد القادمين أكبر بكثير. بل شهد أوائل القرن التاسع عشر نمو الصينيين في كاليمانتان الغربية أكثر من ٤٠,٠٠٠ نسمة من صيني هاكا. ونشأ في بونتياناك حي الصينيين (Jackson 1970, 24, 50).

وفي الوقت نفسه، سعى أول عمال المناجم في محيط ماندور إلى البحث عن منطقة جديدة تحتوي على احتياطي الذهب. وبناء على تصريح من الحكومة الهولندية وبمساندة مالية منها، انتقل الصينيون في سنة ١٨٢٣ من الجزء الشرقي من ماندور إلى منطقة لانداك. وفي سنة ١٨٥١، انطلقت مجموعة صينية كبيرة إلى حد ما من ماندور إلى بونان وإلى الأماكن الأخرى من منابع وادي تايان. ثم توغلت أكثر بعد ذلك إلى منابع نهر كابواس. وقبل سنة ١٨٠٠ انتقل عمال المناجم من تايان إلى منطقة حكم سانجحاو. وفي أول القرن التاسع عشر، وصلت المجموعة إلى سيكادو وسينتانج. وفي سنة ١٨٥٠ دخلت إلى المنابع مرة أخرى وهي منابع

سيكات (Jackson 1970, 26). كما وصل الصينيون في فترة ليست ببعيدة من هذه الفترة إلى سيليمباو وجونجكونج في منابع نهر كابواس، في أقصى جزء شرقي من كاليمانتان الغربية.

إن الحرب الأهلية التي نشبت في الصين في الفترة ما بين سنة ١٩٢١ وسنة ١٩٢٩ أدت إلى قيام الصينيين بالهجرة بعدد كبير إلى شبه جزيرة ماليزيا وسيراواك وكاليمانتان الغربية. إن الهجرة في هذه الفترة أدت إلى زيادة عدد الصينيين في كاليمانتان الغربية. فلا عجب إذا اتسمت كاليمانتان الغربية بكثرة الصينيين فيها بالمقارنة مع المناطق الأخرى في إندونيسيا.

ففي هذه الفترة الذهبية، تمكن الصينيون من قبض الحكم في جزيرة كاليمانتان ما يجعل هولندا عاجزة عن سيطرة هذه الجزيرة كما فعلها في المناطق الأخرى من نوسانتارا (Hall 1971, 626) فإلى جانب سيطرتهم في تلك الفترة على مناجم الذهب والألماس، كانوا يتحكمون أيضا على المجالين التجاري والمالي، ويشمل ذلك المحاصيل الأرضية من الدياكيين والملايويين في كاليمانتان الغربية.

وبعد انتهاء الحرب بين الصين وهولندا، ارتفع عدد الصينيين في كاليمانتان الغربية. ففي سنة ١٠٢٠ وصل عددهم إلى ٦٧,٠٠٠ نسمة أو ما يمثل ١١,١٪ من إجمالي سكان كاليمانتان الغربية. وفي سنة ١٩٣٠ ارتفعت النسبة إلى ١٣,٢٪ أو ما يساوي ٧١٤,٠٠٠ نسمة. وخلال الفترة من ١٨٩٥ إلى ١٩٣٠ وصلت زيادة عدد السكان إلى معدل ٣,٥٪ في كل سنة. أما السكان المحليون فلا يصلون إلا إلى معدل ٣,٣٪ فقط (Poerwanto 2005, 127).

انتشر المجتمع الصيني في كل مقاطعات ومدن كاليمانتان الغربية. ومن هنا، كان من الطبيعي أن يشارك هذا المجتمع في المساهمة في تطوير

 DOI: 10.15408/sdi.v25i1.6034

التاريخ الاجتماعي لمجتمع كاليمانتان الغربية. واستنادا إلى الفترة ما قبل سنة ١٩٤٢، أطلق (Heidhues 2008, xviii) على المجتمع الصيني في كاليمانتان الغربية باسم «الصين الصغيرة في البلد الاستوائي». فإنهم يعيشون داخل حي منسجم كان سكانه من عرق صيني. ومع أنهم يقيمون في منطقة استوائية، فإنهم يبنون بيوتهم من مواد محلية وعلى شكل محلي أيضا. ونفس الأمر بالنسبة إلى إيقاع حياتهم وأنشطتهم التقليدية بل في نماذج ملابسهم وأطعتهم. كان الصينيون في بداية أمرهم عمال المناجم في مناطق سامباس وميمباواه، وكانوا يتمتعون بالمناصب المرموقة بسبب سيطرتهم على مناجم الذهب. بل إنهم لا يخضعون -بسبب قوتهم- إلى سلطان سامباس الذي جعلهم عمالا في أول الأمر. وينتهي هذا الوضع إلى وقوع حرب بين الشراكة الصينية وسلطان سامباس ورطت فيها الجهة الهولندية (Lontaan 1975, 246–55).

ويمكن التتبع لتواجد أول صيني مسلم في المنطقة في آخر القرن الثالث عشر من الميلاد. ففي سنة ١٢٩٢ أرسلت بعثة جيش خوبلاي خان تحت قيادة إيكي ماسو وشيه بي وخاو سينج من أجل عقاب كيرتانيجارا. واتخذ الجيش جزر كاريماتا قاعدة له. وانتهى أمر هذه البعثة بهزيمة وفشل في تحقيق هدفها. وبسبب هزيمة هذا الجيش من القوات الحربية الجاوية وبسبب خوفهم من عقاب خوبلاي خان، هرب عدد من أعضاء هذا الجيش واستقر في كاليمانتان الغربية (Wati 1989a, 41) وافترض أن هذه الفترة هي بداية إقامة الصينيين في كاليمانتان الغربية.

والصينييون المتواجدون في إندونيسيا بصفة عامة كانوا ينتمون إلى محافظتين، هما: بوكين وكوانجتون، المترامية الأطراف. فالكل يحمل ثقافات شعبهم ولغاتهم. فهناك أربع لغات صينية في إندونيسيا هي: هوكين وتي-شو وهاكا وكانتون. إن هذه اللغات الأربع تتمتع بفروق كبيرة فيما

بينها، ما يجعل المتحدثين الأصليين بها لا يفهون بعضهم بعضا (Vasanty 1999, 353). فالهاكيون يسيطرون على المجتمع الصيني في مناطق المناجم السابقة مثل: كاليمانتان الغربية وسومطرا وبانجكا وبليتونج. ومنذ آخر القرن التاسع عشر، بدأ الهاكيون الهجرة إلى جاو الغربية وجاكرتا بسبب اجتذابهم إليها بعد فتح سوق بريبانجان للتجار الصينيين وبسبب تطور مدينة جاكرتا.

وعلى الرغم من انتماء الصينيين المهاجرين إلى أربع قبائل على الأقل –هوكين وتي–شو وهاكا وكانتون– إلا أنهم في نظر الإندونيسيين ينحصرون في قسمين فقط، وهما: أصليون ومولدون. واستند هذا التصنيف إلى محل الميلاد والزواج المختلط ودرجة مطابقة وتثاقف المهاجرين الصينيين والثقافة الإندونيسية. وعلى الرغم من كثرة ميلاد الصينيين في كاليمانتان الغربية وسومطرا الشرقية، فلم يزالوا يطلقون عليهم بالصينيين الأصليين بسبب حيهم السكني الذي يشبه بقرى الصين الجنوبية وبسبب عدم إجادة الأغلبية منهم اللغة الإندونيسية، حيث ما زالوا يستخدمون لغتهم الأم (Vasanty 1999, 354).

وقد وصل عدد الصينيين في كاليمانتان الغربية بصفة عامة إلى ٣٥٢,٩٣٧ نسمة أو ما يمثل نسبة ٩,٤٨٪ من إجمالي سكان كاليمانتان الغربية الذي يصل إلى ٣,٧٣٢,٤١٩ نسمة وبأكبر تركيز في مدينة بونتياناك، وتليها مقاطعة بينجكاوانج ومقاطعة بونتياناك. أما أقل عدد الصينيين فيكون في مقاطعة كابواس هولو (Badan Pusat Statistik 2001, 75).[٢]

إن حضور الصينيين في كاليمانتان الغربية يحمل بطبيعة الحال ثقافة ودينا يعتنقونه. فكلما توقف الكونفشيون في منطقة –وفي منطقة يقيمون فيها لمدة طويلة– بنوا مكانا للعبادة الذي أطلق عليه في اللغة المحلية اسم «بيكونج (*Pekong*)». ولتواجد البيكونج أهمية كبيرة في المعتقدات التقليدية

 DOI: 10.15408/sdi.v25i1.6034

الصينية بسبب اعتقادهم الكونية في أن لكل مكان أرواحا يسكنون فيه. وفهناك حاجة إلى بناء البيكونج كمكان لطلب الحماية فيه (Tanggok 2017, 31). ومن هنا، تحتاج الأحياء السكنية المؤقتة –مثل الأحياء السكنية من أجل افتتاح حق حيازة الغابات– حيث يحتاج الكونفشيون كمدير في هذا المكان إلى بناء البيكونج، وهيئته بسيطة للغاية تتكون من مبنى صغير ليست فيه إلا مائدة العبادة التي تكفي لوضع بخور عليها. إن البيكونج مهم بالنسبة للصينيين. واستمرت هذه الحالة منذ حضورهم إلى كاليمانتان الغربية. فلا تتعرض عبادتهم وممارستهم الدينية التقليدية لأي نوع من الحواجز منذ قدومهم إلى هذه المنطقة وحتى أوائل استقلال إندونيسيا.

ومن المعلوم أن ما بعد استقلال إندونيسيا في سنة ١٩٤٥، تم ربط الكونفشية في إندونيسيا بعدد من أحداث شعب سياسية. ففي أول سنة ١٩٦١، أعلن اتحاد خونج شيياو هوي الإندونيسي (PKCHI) وهو إحدى المنظمات الكونفشية أن الكونفشية دين وأن كونفوشيا نبيهم. وأصدر الرئيس سوكارنو في سنة ١٩٦٥ قرارا جمهوريا (Kepres No. 1/ Pn.Ps/1965) حول الأديان الرسمية في إندونيسيا. وأفاد القرار بأن هناك ستة أديان رسمية في إندونيسيا هي: الإسلام والكاتوليكية والفروتستانتية والهندوسية والبوذية والكونفشية (Tanggok 2000).

وفي العصر الجديد، حظر الرئيس سوهارتو كل أنواع الأنشطة والتقاليد الصينية في إندونيسيا. والنتيجة، اضطر كثير من الكونفشيين إلى إخفاء معتقداتهم والاكتفاء بممارستها بصورة رمزية. إن الحكومة تعترف بخمسة أديان فقط— ما يجعل الكونفشيين مضطرين إلى اعتناق أحد الأديان المعترف بها. فالمعبد الصيني أو البيكونج الذي يعد مكانا للعبادة للكونفشيين يجب تحويل اسمه وتحويل وضعه ليكون تحت رعاية الدير

البوذي الذي يعتبر مكانا للعبادة للمعتنقين بالديانة البوذية. وعلى الرغم من هذا الوضع، فإن اللغة الخيكية /الهاكاوية واللغة التيشية/الهوكلوية لم تزل تستخدم بصورة واسعة في أوساط الصينيين في كاليمانتان الغربية. وهذا الوضع يختلف عن الوضع الجاري في جاوا، حيث ترك كثير من أبناء الصينيين لغتهم الأم. وبدأ هذا قبيل الاستقلال. فوفقا لمذكرات ملايو (Graaf 2004, 12) أنه بالتزامن مع انقطاع العلاقة بين المجتمع الصيني المسلم الحنفي بالصين، تحول الصينيون هناك إلى استخدام اللغة الجاوية.

إن الصينيين في كاليمانتان الغربية، وخاصة الهاكاويين كثيرا ما ينشئون شركة مع السكان المحليين من خلال علاقات اقتصادية وأسرية. على الرغم من احتفاظ الهاكاويين بلغتهم وهويتهم، إلا أن معظمهم يعيشون قريبا أو مع السكان الأصليين (Heidhues 2008, xix).

وقد مارس الصينيون عدة مجالات الحياة في كاليمانتان الغربية. إن التجار الصينيين متميزون في مدينة بونتياناك وسينجكاوانج. فهم يتجارون بكل السلع الرائجة في الأسواق إلا لحم البقر. إن معظم الجزارين في هاتين المدينتين من المادوريين. ومن الصينيين من يحترفون كفلاحين وصيادي الأسماك. بالإضافة إلى أن كثيرا من الصينيين يختارون المهن الاحترافية، مثل: المحامي والمدرس والمدرس الجامعي والطبيب والمقاول. بل حدث تطور ملحوظ في أوساط الصينيين بعد عصر الإصلاح في مجال المشاركة السياسية العملية في كاليمانتان الغربية. وقد تم تسجيل عدد من السياسيين الصينيين الذين أصبحوا مسؤولين في الأحزاب السياسية ونوابا في مجلس الشعب سواء على مستوى الجمهورية أو على مستوى المحافظة والمقاطعة. بل نجح عدد من الصينيين في الوصول إلى منصب رئيس المقاطعة أو رئيس المدينة. وأعلى منصب وصلوا إليه هو منصب وكيل محافظ كاليمانتان الغربية لفترتين متتاليتين.

والتعبير عن ثقافة الصينيين أصبح أكثر انفتاحا بعد عصر الإصلاح. فقد تحول عدد من المناسبات الدينية والثقافية إلى مهرجانات عامة بمساندة من الحكومة المحلية. ويمكن عرض بعض الأحداث المهمة، ومنها: الاحتفال بالسنة الصينية الجديدة، والاحتفال بيوم شاف جو ميه، والصلاة على القبور. إن الاحتفال بالسنة الصينية الجديدة أهم احتفال بالنسبة للصنيين (Lo and Comber 1963, 11)، ومنهم الصينيون في كاليمانتان الغربية (Tanggok 2017).

وليست هناك بيانات مؤكدة حول عدد الصينيين المسلمين في بونتياناك. وقد ذكر هيرمانتو (Hermanto) رئيس (FKPMT) أن ١٠٠٠ من الصينيين المسلمين الذين تم تسجيلهم كأعضاء في هذه المنظمة. وهناك عدد كبير لم يتم تسجيلهم. ومن جهة أخرى، واستنادا إلى البيانات التي أصدرتها مؤسسة مجاهدين منذ يوليو ٢٠١٦ إلى أول يناير ٢٠١٨، تحول ٧٤ من الصينيين إلى المسلمين، منهم: ١٥ (٢٠,٢٧٪) من المسيحية، و٢٩ (٣٩,١٩٪) من البوذية، و٢٩ (٣٩,١٩٪) من الكاثوليكية و١ (١,٣٥٪) من الكونفشية.

أسباب اعتناقهم الدين الإسلامي

هناك عدد من الأسباب التي تدفع الناس إلى القيام بالتحول الديني. وليس من السهل –عند زكية درجات (Daradjat 1991) تحديد العوامل التي تؤثر أو تؤدي إلى وقوع التحول الديني. إلا أن هناك عوامل وقعت وظهرت في كل أحداث التحول الديني. ومنها: (١) الصراع النفسي والتوتر الإحساسي (٢) تأثير العلاقة على التقاليد الدينية (٣) الدعوة والاقتراح (٤) العوامل الانفعالية (٥) الإرادة والرغبة. وهناك حالات تعلب دورا مهما في التحول، ومنها: تحولات فكرية وأخلاقية واجتماعية

وروحية. إلا أن الفوارق بين هذه التحولات غير فاصلة. حيث إن كل تحول فكري يتضمن جملة من المشاركات في السلوك والوفاء الاجتماعي، ولا أحد يستطيع أن يغير وفاءه الاجتماعي في المجال الديني أو يحفز سلوكه دون أن يحدث أي تغيير فيما يعتقده (Thouless 2000, 189). وبعبارة موجزة، إن أي تحول لن يحدث بصورة مستقلة. إن الفرد الذي قام بالتحول في أول الأمر بأسباب فكرية فستؤثر في أخلاقه وسلوكه متماشيا مع تغير معتقداته. وسنحلل فيما يلي أسباب الصينيين في بونتياناك في القيام بالتحول إلى المسلمين.

التحول الفكري هو التحول الذي قام به أحد بسبب يتسم بالعقلانية، وذلك من منظور الفرد الذي سيقوم بالتحول على الأقل. ويمكن أن يتجه إلى هذا التحول أو يصدر من نظام المعتقد الديني. فقد رأي توليس (Thouless 2000, 194): ليس من السهل العثور على نماذج التحول الذي يتسم بالفكر المحض، حيث إن صراعه الجوهري يقع بين نظامين فكريين، والقرار الذي يتخذه يفيد بأن نظام الفكر الجديد صحيح، وأما نظام الفكر القديم فغير صحيح. إن التحول الفكري المحض الذي لا تشوبه عناصر الصراع الاجتماعي أو الأخلاقي، تحول قد لا نجده في الحياة الواقعية.

أفاد أحد المصادر الذي أعلن إسلامه بسبب يتسم بالعلاقية. فقد اختار الإسلام بعد عملية البحث من خلال المقارنة بين الإسلام وبين معتقده السابق، مثل ما جاء في تصريحاته الآتية:

> ... في الكاتوليكية، كان المسيح هو الرب. لكن هناك أيضا الرب الأب وروح القدس. وهذا انحراف في حقيقة الأمر من مفهوم الربوبية الصحيحة؟ وأكثر شيء يترك انطباعا هو مسألة العقيدة. فبعد قيامي بالمقارنة بين العهد القديم والإنجيل، أنتهي إلى القول بأن الرب هو الله ...

وأن الإنجيل الحالي ليس إلا ترجمة في عدد من اللغات. أما الإنجيل في لغته الأصلية فغير موجود. إن لم أخطأ كانت لغته الأصلية هي العبرانية ... إذا كان المتوفر هو الإنجيل واللغة المترجمة إليها، ولا يتوفر بلغته الأصلية، فمن الصعب العثور على أصالة الدين ... إن اللغة التي تمت ترجمتها إلى اللغة الأخرى فشيء خارج عن العادة .. فالناس لا يقرؤون إلا الترجمة، والشيء الذي نقرؤه هو نتيجة قراءة المترجم. أما الإنجيل الأصلي فغير متوفر وهو شيء يمكن أن يؤدي إلى قراءة مختلفة. وهذا يختلف عن القرآن. فعلى الرغم من اختلاف ترجماته، فإن القرآن بلغته الأصلية لم يزل موجودا. فالناس يتمكنون من دراسته من خلال اللغة العربية. ها هو السبب الذي يستم بالعقلانية.[٣]

إن السبب العقلاني هو الذي يدفع فيرمان فيلاني[٤] (Firman Felani) إلى التحول إلى المسلم، وفقا لتصريحاته الآتية:

... إن العملية التي قمت بها قبل قراري أو قبل حسمي للدخول في الإسلام طويلة للغاية .. لقد قمت بدراسة القرآن وكتب الأديان الأخرى ... لا أقول إن الأديان الأخرى غير صحيحة. وإنما أقول وفقا لنتيجة المقارنة التي قمت بها ... إن الإسلام هو الدين الأكثر منهجية وصحة طبقا لمنطقي.

إن البحث عن الدين الصحيح في القرآن –على سبيل المثال– تم عرضه من خلال قصة شخصية النبي إبراهيم عليه السلام الذي بحث عن الرب من خلال النجوم والقمر والشمس، كما ورد في سورة الأنعام (٦) الآيات ٥٩–٥٧. فقد وجد إبراهيم ربه بعد النظر إلى الظاهرة الطبيعية والخلاصة بأن العالم لا بد له من خالق. وفي هذا السياق، آيات قرآنية تحث على استخدام البصر والسمع والفؤاد والعقل من أجل التدبر بآيات الله تعالى المنتشرة في خلقه.

التحول الأخلاقي

إن الأخلاق أحد التعاليم الإسلامية الأساسية. وقد اشتهر سمو أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم في تفاعلاته اليومية. فقد أطلق عليه المجتمع بالأمين. وذلك بسبب أخلاقه الكريمة التي جذبت كثيرا من الناس لاتباع الدين الذي دعا إليه. وقد ورد في الحديث: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق (رواه البخاري). كما ورد: أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا[٥] (رواه الترمذي، وقال حديث حسن صحيح).

أفاد أحد المصادر بأنه اختار الدين الإسلامي بعد أن كشف عن الاطمئنان النفسي في هذا الدين الذي جاء من تعاليمه الأخلاقية، حيث يركز الدين الإسلامي على مجال أخلاق الإنسان من أجل العمل بالمعروف والنهي عن المنكر. فمن أهداف التعاليم الإسلامية المعينة –كالصلاة على سبيل المثال– جعل القائم به متحليا بالأخلاق الكريمة. (العنكبوت [٢٩]: ٤٥).

الرغبة في ترك المنكر واستبداله بالعمل المعروف تتماشى مع التعاليم الإسلامية. إن هذه الرغبة هي السبب الذي يدفع أحد المتحولين إلى الإسلام. فقد ترك بعض الأخلاق السيئة التي تعود عليها قبل دخوله إلى الإسلام، بسبب رغبته في الاطمئنان، وذلك وفقا لتصريحاته الآتية:

> بدأت في التعرف على الدين الإسلامي عندما دخلت في سن الشباب... فلا زلت في تلك الفترة عاشقا للمعاصي، مثل: لعب القمار وشرب الخمر وممارسة الزنا. ثم بدأت أندفع وأرغب في التحول إلى الدين الإسلامي عندما دخلت في الثلاثين من عمري. وقد وعيت بكل الأخطاء التي ارتكبتها في شبابي وعزمت العودة إلى الطريق الصحيح في ظل الدين الإسلامي[٦].

وأشارت الدراسة التي قامت بها بيهاسنيواتي (Pihasniwati 2007) إلى أن التحول الديني قد دفع إلى الأسباب الطبيعية التي تحدث تغييرا في السلوك والمواقف والقيم التي تتوافق مع الدين الجديد الذي يعتنقه الفرد. فهناك علاقة بين السلوك والسعادة من منظور عقدي في التعاليم الإسلامية.

حيث إن الأعمال الصالحة ستؤدي الفرد إلى السعادة. وفي المقابل، فإن الأفعال السيئة ستؤدي صاحبها إلى الشقاوة (سورة الرعد [١٣]: ٢٩). وأكدت الآية الأخرى بأن الابتعاد عن الأعمال السيئة سيؤدي إلى الفلاح (المائدة [٥]: ٩٠).

التحول الاجتماعي

رأى جلال الدين (Jalaluddin 1998, 251) أن تغيير الوضع –وخاصة في النوع الذي يحدث بصورة مفاجئة– يؤثر كثيرا في حدوث التحول الديني. والمثال: الزواج والخروج من المدرسة أو التجمعات وتغيير العمل والزواج من المرأة التي تختلف في الدين. إن التحول الاجتماعي يرتبط أيضا بالوفاء للمجموعة الجديدة. ويحدث نوع من الارتباط الاجتماعي القوي بين أعضاء مجموعة من معتنقي الدين الواحد. إن الوفاء للمجموعة الاجتماعية الجديدة يجعل المتحول يَفصِل (أو يُفصَل من) علاقته من المجموعة الاجتماعية القديمة. وتغيير الانتماء الديني قد يؤدي إلى الشقاق بين الأشخاص الذين تمتعوا بعلاقة حميمة من قبل، بل إلى الشقاق بين أعضاء أسرة واحدة (Thouless 2000, 198–99).

وفي العالم المسيحي، كان الرائد الذي اتخذه الخبراء النفسيون نموذجا في القيام بالتحول الديني هو القديس بولوس (St. Paulus). في البداية، كان يحمل اسم ساؤول (Saul)، وهو مشهور كمعتنق أرثوذكسي ومتعصب لليهودية، ومن النشطاء في إبادة المسيحيين. إلا أن تجربة معينة كفيلة في تحويل حياته إلى مسيحي. وليس مجرد معتنق عادي، بل كان وفاؤه للمجموعة الاجتماعية الجديدة وهي المسيحية كان أقوى وأكثر فعالا من الناحية الاجتماعية حيث أصبح خطيبا في الأديرة اليهودية[٧] قائلا: إن المسيح هو ابن الله (Thouless 2000, 190). وفي الإسلام شخصيات

كبيرون كانوا قبل تحولهم إلى مسلمين من أكبر المعارضين على هذا الدين. إلا أنهم تحولوا –بعد تغير اعتقادهم– إلى مناضلين مستميتين ودعاة يستطيعون أن يوجهوا كثيرا من الناس إلى الإيمان وإلى تنفيذ أوامر الدين في حياتهم. والنموذج الأبرز في التاريخ الإسلامي هو عمر بن الخطاب (Daradjat 1991, 148–53).

ومن الناحية الاجتماعية، كان الزواج من المسلم أو المسلمة سببا آخر لدي بعض الصينيين أو الصينيات في بونتياناك للتحول إلى مسلمين أو مسلمات. فقد فضلوا التخلي عن دينهم السابق كي يصبحوا مسلمين من أجل اتباع أزواجهم / زوجاتهم. مما يلي تصريحات لأحد المصادر:

> أنا أدخل الإسلام بسبب الزواج. فقد سألتني أم زوجي، إذا تزوجت من ابنتي .. فهل تستعد في الدخول إلى الإسلام؟ جبت، أنا مستعد. فدخلت الإسلام في قرية زوجتي في بادانج تيكار.[٨]

وهي نفس التصريحات التي أدلى بها كيم موي (Kim Mui):[٩]

> ... أنا أدخل الإسلام بسبب الزواج. قال صديق زوجي الأستاذ حسن، يمكنك أن تتزوجي بشرط أن تدخلي في الإسلام. فدخلت الإسلام. فقد أرشدني زوجي وأسرته .. فتزوجت بعد أن دخلت الإسلام.

إن التحول إلى الإسلام بالنسبة للصينيين بسبب الزواج شيء لافت للنظر إلى حد ما. فقد ذكر سي هوك شوان (Sie Hok Tjwan) في (Yahya 2017) أن أحد الحواجز بالنسبة للصينيين في اعتناق الإسلام هو ممارسة تعدد الزوجات. بالإضافة إلى أن الإسلام قد سهل في وقوع الطلاق –الأمر الذي اعتبره الصينيون تهديدا لسلامة الأسرة. فالأسرة عند الكونفشية هي قاعدة أساسية للمجتمع السليم.

إن ظاهرة دخول الإسلام بسبب الزواج هو ما قام به الغربيون في

إندونيسيا، وفقا لتقرير بريش (Brice 2015). فقد أشار بريش إلى أن بعضا منهم دخلوا الإسلام بسبب شكلي يمكنهم من الزواج من مسلمات. وبطبيعة الحال، إن في إندونيسيا غربيين دخلوا الإسلام بسبب اقتناعهم الديني. ومن هنا، كان هناك نوع من الاختزال المتزايد –عند بريش– القائل بأن كل الغربيين الذين دخلوا الإسلام إنما كان بسبب شكلي يسهلهم في الزواج.

التحول الروحي

إن التحول الروحي في علم النفس يعني التحول من طريقة ممارسة دينية بصورة تقليدية إلى حياة روحية دينية أكثر باطنية. هذا التحول –على سبيل المثال– هو ما قام به الإمام الغزالي الرائد الصوفي الكبير في الإسلام. كان الغزالي في بداية أمره غنيا عقلانيا مشهورا إلا أنه لم يعثر على الرضا عن نفسه وعن حياته الدينية. إن هذه الحالة دفعته إلى البحث عن طريقة ممارسة دينية أكثر فعالا من خلال رحلة روحية. وقد توصل الغزالي من خلال هذا البحث إلى الخلاصة بأن الدين الصحيح لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال مقاربة عقلانية وقانونية. إن الوصول إلى الراحة والسلام يكون عن طريق مزجهما بالمقاربة الروحية أو الصوفية (Daradjat 1991, 164–71; Thouless 2000, 210–12).

ولصالح هذه المقالة، نحدد المقصود من التحول الروحي وهو التحول الذي يسببه الحالات التي تتسم بالروحية، مثل: الحلم والهمس والتجربة الخارجة عن الطبيعة.

فقد اعترف عدد من المصادر المتحولين إلى المسلمين بأن اختيارهم للإسلام بسبب تجاربهم التي تتسم بالغيبية. تتمثل هذه التجارب في الحلم والشعور والهمس والتجارب الغريبة. ومن المصادر المتحولين

الذين تعرضوا لهذه الأوضاع ريكي بون[١٠] (Riki Bun) وذلك حسب تصريحاته الآتية:

> لقد دخلت الإسلام بسبب حصولي على إرشاد للدخول إليه. ففي إحدى المناسبات في شهر رمضان، لقد أحسست بشيء غريب في ذلك الوقت. فوجئت بإحساس داخل نفسي يشدني شدا قويا لاعتناق الإسلام ... لقد رأيت في منامي أنني قابلت شخصا ما. وبعد فترات من دخولي الإسلام قابلت الشخص الذي رأيته في حلمي. فقد طلبت منه على الفور لكي يقبل لأن يكون مدرسي في الأمور الدينية.

إن التحول إلى المسلم بسبب غيبي وفقا للمعلومات التي أدلى بها المصادر السابقون يحدث كثيرا لدى الصينيين في إندونيسيا. فقد كتب جايادي (Dyayadi and Rochani 2008) عددا من تجارب الصينيين الذين اختاروا الإسلام بسبب تعرضهم للحالات المشابهة السابقة.

تحديات الأقلية المسلمة الصينية

إن تحول الفرد من دينه السابق إلى دينه الجديد يحمل جملة من التغييرات. وتحدث هذه التغييرات لأن كل الأديان تملك مناهج ونظم حياة مختلفة تماما عن الأخرى. ومن هنا، يترك التحول الديني جملة من النتائج الطبيعية التي يجب أن يواجهها القائم به. وقد صرح رامبو (Rambo) بأن التحول الديني (Hariansyah 2008, 29) يحدث في الحالات الآتية: (١) الفرد الذي يتصل بمجتمع ديني معين. (٢) إن طقوس العبادات التي يمارسها الفرد تحافظ على استمرارية التجربة والأعمال التي تتناسب مع أهداف وأوامر الدين الذي يعتنقه. (٣) تحويل نظام تفسير الحياة إلى أطر المصطلحات الدينية. (٤) قيام وعي الفرد بتوجيه أدوار وأهداف حياته إلى أطر التعاليم الدينية.

ومن هنا، فإن التحول الديني قد يحدث صراعا. حيث إن العلاقة مع

المجتمع الديني الجديد يمكن أن ينشئ خلافا مع مجتمع معتنقي الدين السابق، ومنهم أعضاء الأسرة. فطقوس العبادات ونظم الحياة التي تشمل نظام الأكل والشرب قد تكون أسبابا لحدوث صراع.

فقد أحدث التحول من معتقد إلى آخر صراعا باطنيا للفرد من جانب، وترك تداعيات في علاقاته الاجتماعية من جانب آخر. ففي المستوي الفردي، سيقوم الشخص المتحول بممارسة حياته الجديدة وفي إطار معتقده الجديد بصورة متدرجة. وهذا الوضع سيفرض أمامه تحديات معينة. أما على المستوي الاجتماعي، فيجب أن يواجه هذا الشخص مجتمعه الأصلي الذي قد يرفضه أو يخاصمه. وفي هذا السياق سنقوم بعرض التحديات التي يواجهها الصينيون الذين تحولوا إلى المسلمين.

تنفيذ التعاليم الدينية

من التحديات التي يواجهها الصينيون الذين دخلوا الإسلام تنفيذ التعاليم الدينية اليومية. فالتعاليم الإسلامية تختلف عن تعاليم الدين الذي يعتنقونه من قبل. ومن هنا سيشعرون بصعوبة تنفيذ بعض هذه التعاليم، وخاصة في بدايات عصرهم في الإسلام. فقد صرحت كيم موي[١١] (Kim Mui)؛ أحد مصادر هذه المقالة: «إن الصوم وقراءة القرآن صعبان. وصعوبة نطق الحروف الهجائية تساوي صعوبة الإمساك عن الطعام والشراب. لكنني تمكنت منهما في النهاية. لا بد من التعلم» وأضافت قائلة:

> من الأمور التي أعتبرها صعبة ما أواجهه عند قراءة القرآن .. والقيام بالصلوات الخمس. ففي بداية دخولي الإسلام لم أكن أحفظ حركات الصلاة، ما يدفعني إلى أن أختلس النظر إلى حركات المأمومين الآخرين عند القيام بصلاة الجماعة.[١٢]

وهي نفس التصريحات للمصدر الآخر:

إن أول حاجز واجهته هو الصعوبة التي وجدها في تنفيذ الصلاة والصوم. فهي من العبادات التي أعتبرها غريبة.[١٣]

وظهرت الصعوبة في تعلم التعاليم الإسلامية وتنفيذها بسبب عدم تمكنهم من الوصول إلى المؤسسات الدينية أو مدرسي العلوم الدينية. وهو ما أشار إليه أحد المصادر: «إذا لم يتعرف الشخص على مدرس أو عالم فسيواجه صعوبة في تعلم الإسلام».[١٤]

الرفض من الأقارب

يواجه بعض الناس تحديات صعبة بسبب اختياره الإسلام دينا يؤمن به. ففي تاريخ الإسلام نماذج كثيرة في التحديات الصعبة التي واجهها النبي محمد صلى الله عليه في سبيل نشره لهذا الدين. وهذه التحديات لا تصدر من الآخرين فقط، وإنما تأتي من أقربائه. كما واجه بعض الصحابة رضي الله عنهم التحديات الخارقة عن العادة من سكان مكة.

وكما عرضنا في الصفحات السابقة، أنه لم يمر كل الصينيين الذين دخلوا الإسلام مرور الكرام، حيث تعرض بعض منهم للتحديات الصعبة كتعرضهم للطرد من قبل الأسرة، ومنهم من استميلت قلوبهم للعودة مرة أخرى إلى دينهم الأصلي، بل منهم من يتعرض للتهديد بالقتل، كما حدث مع ريكي بون وكيم موي.

إن التحول الديني يمكن أن يحدث فجوة في الوفاء الاجتماعي بالمجموعة القديمة ويظهر وفاء اجتماعيا آخر للمجموعة الجديدة؟ وتحدث هذه الفجوة بسبب تعرض المتحولين للرفض من المجموعة القديمة. ويمكن تصنيف التحول الديني في السياق الإندونيسي إلى العملية الثقافية لأنه يفرز نتائج طبيعية لانصهار النفس داخل القيم الثقافية من الدين الجديد الذي يعتنقه الفرد. وقد يكون الدين علامة فارقة لقبيلة معينة مثل: الملايوويون

والبيتاويون، حيث يحكم عليهم بالمسلمين. وهذا الحكم ينطبق على الذين يتحولون من دين إلى آخر. فالعلاقات بين الأفراد يمكن أن يبدأ الفرد جزءا من مجتمعه، ويعتبر بعد ذلك جزءا من مجتمع آخر بعد قيامه بالتحول الديني. ومن هنا، يحكم على المتحول بالصور النمطية التي يتسم بها المجتمع المعتنق بالدين الجديد، بل يعتبر عدوا (Elizabeth 2013, 177).

وكثيرا ما يأتي الرفض من أوساط الأسرة فقط. ويصل هذا الرفض إلى درجته القصوى مثل التهديد بالقتل. وفيما يلي تصريحات من أحد المصادر:

> إن قراري في دخول الإسلام لم يمر بسلام... فقد اعترضوا علي و لم يوافقوا على قراري عندئذ .. بل تعرضت للتهديد بالقتل بأية طرق كانت. فقد عزلوني من الأسرة بإنذارات ... وقد يقبلون عودتي إلى وسط الأسرة بشرط عودتي مرة أخرى الدين الأصلي.[١٥]

وقد تعرض أحد المصادر الآخر لنفس هذه التجربة، وقال:

> اعترض جميع أعضاء أسرتي بشدة على قراري في دخول الإسلام، وفي مقدمهم والديَّ ... وبعد دخولي الإسلام، أصبحت بيننا فجوة كبيرة. وما زلت أعاني حتى الآن من محن وحواجز وهجوم من الخارج ... وقد دعوني في بعض الأحيان إلى العودة مرة أخرى إلى الدين السابق. وطريقتهم في ذلك تتسم بالليونة.[١٦]

وقد يقع الرفض من أوساط الأسرة التي تتمتع بالحالة الاقتصادية الجيدة، وفقا لتصريحات أحد المصادر التالي:

> يأتي الرفض أحيانا من أوساط الأسرة التي تتمتع بالحالة الاقتصادية الجيدة. هذه الأسرة لا تريد أن يتحول أحد أعضائها إلى الإسلام. وإذا دخل الإسلام فسينتهي أمره. بالإضافة إلى أن الرجل يتبع المرأة في ثقافة أبناء الصينيين. ومنهم من يقف موقفا شديدا حيث يطرد من البيت من دخل الإسلام دون أن يحمل شيئا منه. أما المسكين فلا يقلق من أي شيء، ولا

يبدي إلا الغضب.[١٧]

إن رفض الصينيين للإسلام جاء بسبب عدم انعكاس التعاليم الإسلامية من بعض المسلمين. جاء هذا في هذه التصريحات:

> لا يريدون أن يكون أبناؤهم مثل أغلبية المسلمين المساكين ... فأتباع الأديان الأخرى مجتهدون في العمل. والحياة عند الصينيين هي البحث عن كثير من الأموال قدر الإمكان .. وطبيعة بعض المسلمين / الملايويين الكسل. ومن هنا، كان من الصعب دخولهم في الإسلام.[١٨]

كما صرح المصدر الآخر:

> ... الإسلام دين جيد وصحيح، إلا أن معتنقيه يمارسون الأمور السيئة. نحن تعرضنا للسخرية من الملايويين. وهذه الحالات ستقلل بلا شك تعاطفنا للإسلام ... من المسلمين من يحب أن يطلقوا علينا كفارا ويقللون من شأننا. وقد تضايقت زوجتي التي دخلت الإسلام فعلا من هذه العبارات، لأن معظم أسرتنا بل جميعها من غير المسلمين ... إن الأخبار في وسائل الإعلام تروج الممارسات الإرهابية باسم الإسلام، الأمر الذي يجعلنا غير متعاطفين للإسلام ... بل سألني أحد أصدقائي: ألم تر أن الإسلام في غاية الشر؟ فهو مليئ بالكراهية. الإسلام يحب القتل ويعشق التحريم. فالمسلمون منافقون أيضا. فهؤلاء متعصبون وجبناء. فهم يحرمون الخنزير ولكنهم يقبلون الرشاوى ويختلسون الأموال.[١٩]

إن كراهية الصينيين للمسلمين هي النتيجة التي انتهت إليها دراسة كل من محمد ف.ف. ومحمد شفيق (Muhammad and Syafiq 2014, 6) في سورابايا، حيث كشفت عن وجود افتراضات عند الصينيين بأن المسلمين يعني القرويين وغير المتعلمين. كما حددوا الإسلام عالميا بالعصبية حيث تطبيق العمليات المشددة من جديد تحت رايات أصولية الإسلام (Yahya 2017). وفي المقابل، أعد المجتمع المحلي الصور النمطية السلبية للصينيين. وهذه الصور لها جذور تاريخية عميقة ترجع إلى

 DOI: 10.15408/sdi.v25i1.6034

العصر الاستعماري، عندما جعل الصينيين أداة في أيدي الهولنديين، حيث يجعلونهم يحتلون الدرجة الثانية بعد الأوروبيين، مثلهم مثل العرب والآسيويين الشرقيين الآخرين (Purcell 1981, 395).[٢٠] والهدف من هذه السياسة هو منعهم من التعامل مع المواطنين. وحتى لو عاش صيني فترة طويلة كإندونيسي واعتنق الدين الإسلامي، فلم يعتبر «مواطنا» (أو *inlander*: وهو المصطلح الهولندي للمواطنين). والمثال على ذلك: المولد الصيني في آمبون في سنة ١٨٨٦ الذي اعتنق الإسلام. فهو لم يرغب أن يطلق عليه صيني. إلا أن الحكومة الهولندية لا تعترف به إلا كونه صينيا (Giap 1993, 69). فالصيني الذي اعتنق الإسلام واختلط يجب أن يُخرج من الحي السكني الخاص بالمواطنين ويجب إعادته إلى الحي السكني للصينيين. والحي السكني الصيني (*wijk*) ينقسم إلى قسمين: مسلم وغير مسلم، وكلاهما تحت قيادة (Setiawan 2012, 5–6). ويمكن الإضافة إلى هذا الواقع تجربة تاريخ ثورة الصينيين على السلاطين الملايويين في سامباس، والاتحاد الصيني مع الشيوعيين (Rachman and Suryanegara 1970; Santosa 2012).

هذا، وإن لم يستمر عدد من قضايا الرفض من قبل الأسرة. حيث تم قبول بعض المتحولين إلى الإسلام إلى أسرتهم مرة أخرى. إن المقصود من الرفض هنا هو عدم انحصار السبب في الدين الذي ينتقل إليه الفرد.

> وبمرور الوقت، يتجه الجميع إلى الوجهة الصحيحة. فقد سارت أسرتنا مثل عهدها السابق رغم اختلاف دين أعضائها. وفي النهاية تقبلت أسرتي من قراري لأن أكون مسلما. وعاش كل منا حياته حسب ما طلب منه دينه ومعتقده، وذلك مع احترام بعضنا بعضا.[٢١]

وقال المصدر الآخر:

> فبعد ولادتي للابن الثالث، وكان عمره حينئذ حوالي ٨ شهور. وكان الأول

> ٤ سنوات. قمت بزيارة والدي في بيتهما، واعترفت بأخطائي واعتذرت منهما، فقبلا اعتذاري، والحمد لله. أما أعضاء الأسرة الآخرون فلا يأخذون مني أي موقف.[٢٢]

تغيير الهوية

إن التحدي الآخر الذي يواجهه الصينيون الذين تحولوا إلى الدين الإسلامي هو مشكلة الهوية. التحول إلى الإسلام قد يكون سببا في افتقادهم للهوية كصيني. في المحادثات اليومية، كان التحول إلى المسلم في كاليمانتان يعني التحول إلى الملايوي. إن العلاقة الوطيدة بين الإسلامية والملايوية في هذه المنطقة يمكن تتبع جذور تاريخها إلى عصر الاستعمار الهولندي. ويمكن اكتشاف هذا الموضوع من سجلات تاريخ الهولندية في كاليمانتان (Veth 2012, 165).

وقد سجل سيلاتو (Sellato and Perret 1992) هذه الظاهرة: إن التحول الديني في مجتمع دياك يسبب بصورة تدريجية تغيير هويتهم إلى الملايوويين. والمصطلح المحلي لهذه العملية هو «ماسوك ميلايو» (أصبح ملايوويا) أو يطلق أحيانا بمصطلح «تورون ملايو» (النزول إلى ميلايو). (*Gradually over time religious conversion would result in a reclassification of the Dayak converts as Malay; the local Malay term for this process is masok Melayu ['to become Malay' or 'to enter Malaydom'] or sometimes turun Melayu ['to come down (and become) Malay']*).

إن تغيير الهوية العرقية بسبب التحول الديني لم يزل يحدث –في حدود معينة– في كاليمانتان الغربية حتى الآن. إن الفرد يعتبر متخليا أو خارجا عن هوية قبيلته الأصلية في حالة اعتناقه الدين الإسلامي أو في حالة الزواج من الملايووي/ة والدخول في الدين الإسلامي. وها هو ما يحدث في أوساط الصينيين. فيطلب منهم فور دخولهم الإسلام تغيير أسمائهم أو تسميتهم

بأسماء جديدة تتسم بالعربية أو الإسلامية. ونفس الأمر بالنسبة لأولادهم حيث تمت تسميتهم بالأسماء المحلية أو الأسماء الإندونيسية و لم يسموا بأسماء صينية مرة أخرى. وفيما يلي تصريحات لأحد المتحولين للإسلام:

> قابلت صينيا دخل الإسلام ولا يريد أن يتكلم باللغة الصينية مرة أخرى. فقد تغير بصورة كاملة ... هناك شيء يلفت النظر في أمر اعتناق الدين. إذا دخل صيني الإسلام، استخدم المصطلح «جيف هوان (*jip huan*) الذي يعني: «أصبح مواطنا». ويطلق في إطار كاليمانتان الغربية «أصبح ملايوويا». والأمر يختلف حالة دخولهم المسيحية، حيث يطلق المصطلح «جيف كينج» (*jip keng*) الذي يعني: دخل «التعليم» أو عندما دخل البوذية، حيث يطلق المصطلح «باي هود» (*pai hud*) الذي يعني: يعبد البوذا. فالأمر يختلف من اللغة. إن الدخول إلى الإسلام يساوي محو الهوية الصينية للشخص. فاللغة قد تقدم لنا انطباعا –دون وعي منا– في سلبية دلالة المصطلح. أن تتحول إلى المسلم –عند الصينيين– يعني أنك أصبحت مواطنا أو يعني أنك تساوي ملايوويا. ولا يعني هذا عندما تدخل المسيحية علاوة على البوذية. وأعتقد أن هذه الأسباب هي التي تصعب دخول الصينيين إلى الإسلام، لأنه سيفقد هويتهم.[٢٣]

واستخدام الاسم عند أغلبية الإندونيسيين وفي حدود معينة سيجلب حظا أوفر بالنسبة للصينيين. وتغيير الهوية –عند علوي شهاب– (Republika Online) أو امتلاك اسمين على الأقل في أوساط الصينيين شيء لا بد منه في إندونيسيا، وذلك بسبب أحداث شغب أدت إلى مقتل آلاف من الصينيين في سبتمبر ١٧٤٠. فمن أجل التجنب من القتل، كانوا يدخلون الإسلام وقاموا بتغيير أسمائهم حماية لأنفسهم. ويملك كثير من الصينيين حتى الآن أسماء عامة يستخدمها الإندونيسيون رغم عدم انتمائهم للإسلام. ومن الأمثلة على ذلك: اسم العضو السابق لمجلس الشورى للفترة –١٩٩٩ ٢٠٠٤ من دائرة كاليمانتان الغربية، وهو بوديونو تان (Budiono Tan). وبوديونو هو اسم عام يستخدمه الجاويون. أما تان فهو اسم الأسرة.

وهناك أمثلة أخرى مثل: سودونو سالم؛ صاحب مجموعة سالم، وهاري تانوسوديبيو؛ اسم رجل الأعمال والسياسي المعروف.

إلا أن أكثر ما يضر الصينيين الذين دخلوا الإسلام هو مستوى اجتماعهم المتدني. حيث أشار تانوجايا (Tanudjaja 2015) إلى أن هولندا أطلقت على الصينيين الذين دخلوا الإسلام بـــ «المواطنين». ومن هنا أصبح مستواهم الاجتماعي أقل بالمقارنة مع وضعهم الأول عندما يحملون هوية صينية. ونفس الأمر بالنسبة للتقاليد اليومية وممارسة ثقافات الأجداد. فبعد اعتناقهم الإسلام أصبحوا منعزلين تماما عن تلك التقاليد والثقافات. والنتيجة الطبيعية هي ابتعادهم عن أسرهم الكبيرة. ولا تقع هذه الأمور عليهم في حالة اعتناقهم المسيحية مثلا. وقد سجل جياف (Giap 1993, 72–73) هذه الظاهرة من خلال السطور الآتية:

> "*When compare to the other world religion like Christianity and Hinduism in Indonesia, Islam can be regarded as the most assimilative. Conversion to Islam meant the virtual adoption of an Indonesian identity in name, dress, and other respects; in West Kalimantan, Borneo where the Muslim were and are Malay, becoming a Muslim meant masuk Melayu (entering Malay society)... Chinese man marrying local women in Hindu Bali need not have to lose their social identity in a similar way, while intermarriying in regions with a Christian majority did not entail a loss status as Christian indigenes since long ago have enjoyed a relatively more privileged position than their Muslim compatriots*.

هذه الأمور –عند سيجو– (Segu 2008, 167) من الأسباب التي أدت إلى امتناع وأباءة الصينيين من اعتناق الإسلام. وهذا يختلف عن الصينيين في ماليزيا وخاصة في آخر الستينيات وحتى آخر السبعينيات من القرن العشرين. فقد دخل الصينيون الإسلام في ماليزيا وأصبحوا ملايويين من أجل تجنب سياسة التمييز العنصري. وكتب جياف (Giap 1993, 87) في هذا الأمر:

> "Through the strong identification of Islam with Malayness many new converts to believe that by becoming Muslim they have entered Malay society (masuk Melayu) and therefore, be entitled to enjoy the preferential rights to which ethnic Malay are entitled. This view is popular among the poor Chinese in particular, who are anxious to escape discrimination."

 DOI: 10.15408/sdi.v25i1.6034

كما يختلف الأمر بالنسبة لعرب حضر موت الملقبين بالسيد أو الشريف. فإذا تزوجوا من امرأة محلية حافظوا على هويتهم كعرب. فهم يطبقون نظام زواج الأقارب بصورة مشددة. بل إن زواج نساء حضر موت العلويات من الرجال غير العلويين يعتبر زواجا غير صحيح من منظور الشريعة الإسلامية (Slama 2005, 5). وقد حافظ العرب على هويتهم لعدم تعرضهم للتمييز العنصري من قبل المجتمع والحكومة المحلية. بالإضافة إلى أن الدين الذي يعتنقه العرب هو نفس الدين الذي يعتنقه أغلب السكان المحليين. وعلى الرغم من إمكانية الفرق بين صورتهم الجسمية ونظيرتها المحلية إلا أن لغتهم أصبحت واحدة. بل إن المولدين العرب –عند السكان المحليين في كاليمنتان الغربية– كثيرا ما يطلق عليهم بالملايويين.

والمشكلة الأخرى هي أن الدين التقليدي الصيني يختلف اختلافا كبيرا عن الدين الإسلامي بالمقارنة مع غيره من الأديان. ومن هنا، كان من السهل قبول الصينيين للأديان الأخرى مثل: المسيحية أو البوذية من قبولهم للإسلام. والنتيجة الطبيعية التالية –وفقا لما انتهت إليه دراسة سكينير (Skinner) في تايلاندا (Giap 1993, 60; Vasanty 1999, 355–56)– أن الصينيين يتمكنون من الاندماج بصورة أكثر سهولة مع السكان المحليين. بل اعتنق كثير من الجيل الثاني منهم البوذية وعقدوا مراسم جنازتهم على الطريقة التايلاندية.

الخلاصة

يمكن أن نستخلص بصورة عامة أن الدين الإسلامي هو أحد الأديان التي يعتنقها الصينيون في بونتياناك. وعلى الرغم من وجود بيانات تاريخية لأول صيني يحمل الدين الإسلامي إلى كاليمانتان الغربية إلى أن استمرارية هذا التاريخ لم يتم تحققه حتى الآن. واعتناق الإسلام هو ظاهرة جديدة إلى حد ما في أوساط الصينيين هنا. ومن هنا، كان عدد معتنقي الإسلام

من المجتمع الصيني قليلا نسبيا بالمقارنة مع الأديان الأخرى. بل إن المحادثات اليومية لدي الملايويين أفادت بأن الصيني يساوي غير المسلم. بل يمكن القول بأن المسلم الصيني هو الأقلية داخل الأقلية.

ومثل ما يحدث لكثير من الناس الذين يقومون بالتحول الديني، فإن الحياة كمسلم وسط المجتمع الصيني في بونتياناك عملية تستمر وتتواصل. واختيار الإسلام كدين له خلفية تضم عددا من الأسباب، سواء كانت فردية أو اجتماعية. فالتحول لا يتسم أحيانا بالاستقلالية. والفرد الذي بدأ يتحول بدافع فكري سيترك تداعيات في الجوانب الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية والسلوكية التي تتماشى مع تعبيرات معتقداته. ونفس الأمر بالنسبة للفرد الذي كان أول تحوله يحدث في مجاله الأخلاقي سيلحقه تغيير في معتقده وعلاقته الاجتماعية. إن الفرد الذي يتحول بسبب اجتماعي ستتبعه أسباب ترتبط بالمجالين الأخلاقي والفكري. ربما يؤثر التحول الروحي على المجالات الفكرية والأخلاقية والاجتماعية مرة واحدة، أو يتأثر بها.

إن الاعتقاد الديني على الرغم من كونه اختيارا يتسم بالفردية إلا أنه يحتوي على نتائج طبيعية تتسم بالاجتماعية. وهذا ما يحدث في أوساط الصينيين الذين تحولوا إلى المسلمين. والأمر يختلف عندما يختار الصينيون دينا آخر. فالتحول إلى الإسلام يعتبر مشكلة منفردة. ويرجع السبب إلى وجود الصور النمطية السلبية في نظر الصينيين نحو الدين الإسلامي المتجذر في العصر الاستعماري. ويزيد الأمر تأزما سلوك التعصب الديني تحت رايات الأصولية الإسلامية. والمشكلة الأخرى تتمثل في الصراع الصيني المسلم ضد المجتمع الأصلي؛ من رفضهم عضوا في الأسرة، إلى تهديدهم بالقتل الذي يجبر بعضهم على التخلي عن هويتهم الصينية.

الهوامش

١. الهيئة المركزية للإحصاءات (BPS) في كاليمانتان الغربية لا تدخل الآن بيانات السكان وفقا لأعراقهم منذ تعداد السكان سنة ٢٠٠٠، وأصدرت نتيجته في سنة ٢٠٠١. وقد أثار هذا الإصدار جدلا، واعتبرته رئاسة عرق دایاك في كاليمانتان الغربية خطأ لعدم إدراج الهيئة عدد عرق دایاك. هذا الخطأ يؤدي إلى فرض دفع غرامة تشابا مولوت (*Capa Mulut*) على رئيس الهيئة المركزية للإحصاءات (BPS) في كاليمانتان الغربية. وفي النهاية، تم سحب نتيجة تعداد السكان من الانتشار (Hermansyah 2009, 27). وتكتفي البيانات في هذا الجدول بإدراج النسبة المئوية دون الإشارة إلى عدد كل الأعراق في هذه المدينة.

٢. وبعد هذا الإصدار، لم توفر الهيئة المركزية للإحصاء في كاليمانتنان الغربية بيانات السكان من حيث العرق.

٣. الحوار مع ليم (Lim) في ١٨ يونيو ٢٠١٥.

٤. الحوار أجري في ١٨ يونيو ٢٠١٥.

٥. حديث صحيح لغيره، وراه الإمام أحمد بن حنبل بهذا اللفظ في مسنده ٢/٣٨١، والإمام الحاكم في مستدركه ٢/٦١٣، والإمام البخاري في الأدب المفرد رقم: ٢٧٣.

٦. الحوار مع آحوات (Ahwat) في ١٢ مايو ٢٠١٥.

٧. أطلقت في اللغة الإندونيسية بسيناجوج (*Sinagog*).

٨. الحوار مع كيم هوا (Kim Hua) في ٥ مايو ٢٠١٥.

٩. الحوار أجري في ٥ مايو ٢٠١٥.

١٠. الحوار أجري في ٨ مايو ٢٠١٥.

١١. الحوار أجري في ٥ مايو ٢٠١٥.

١٢. الحوار مع آحوات (Ahwat) في ٢١ مايو ٢٠١٥.

١٣. الحوار مع تان بون سينج (Tan Bun Seng) في ٣ مايو ٢٠١٥.

١٤. الحوار مع لاي سي خيونج (Lay Sie Khiong) في ٢ يوليو مايو ٢٠١٥.

١٥. الحوار مع ريكي بون (Riki Bun) في ٨ مايو ٢٠١٥.

١٦. الحوار مع بيرمان بيلاني (Firman Felani) في ١٨ يونيو ٢٠١٥.

١٧. الحوار مع لاي سي خيونج (Lay Sie Khiong) في ٢ يوليو ٢٠١٥.

١٨. الحوار مع لاي سي خيونج (Lay Sie Khiong) في ٢ يوليو ٢٠١٥.
١٩. الحوار مع ليم (Lim) في ٨١ يونيو ٢٠١٥.
٢٠. واستنادا إلى *Regerings Reglement* (وهو القانون الذي وضعتها هولندا لتنظيم الحكومات المحلية المستعمرة في إندونيسيا) سنة ١٩٠٧، تم تصنيف سكان إندونيسيا إلى ٣ أصناف، وهي: الأوروبيون والشرقيون الأجانب والمواطنون. وصنف الصينيون في إندونيسيا ضمن الشرقيين الأجانب، الذين حصلوا وفقا للقانون المدني على امتيازات لا يحصل عليها المواطنون. بل تمت مساواتهم قانونيا بالأوروبيين في الأمور التجارية (Vasanty 1999, 356).
٢١. الحوار مع ريكي بون (Kim Mui) في ٨ مايو ٢٠١٥.
٢٢. الحوار مع كيم موي (Kim Mui) في ٥ مايو ٢٠١٥.
٢٣. الحوار مع ليم (Lim) في ١٨ يونيو ٢٠١٥.

المراجع

Badan Pusat Statistik. 2001. *Penduduk Kalimantan Barat: Hasil Sensus Penduduk Tahun 2000*. Jakarta: Badan Pusat Statistik.

———. 2017. *Pontianak dalam Angka*. Pontianak: Badan Pusat Statistik.

Baharuddin. 2013. *Asimilasi Muallaf Tionghoa*. Pontianak: STAIN Pontianak Press.

Braddell, Roland. 1949. "A Note on Sambas and Borneo." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 22(4): 1–15.

Brice, M. A. Kevin. 2015. "Si Bule Masuk Islam: Western Converts to Islam in Indonesia - More than Just Converts of Convenience?" *Studia Islamika* 22(1): 1–28. DOI: 10.15408/sdi.v1i1.1386.

Chalmers, Ian. 2007. "The Islamization of Southern Kalimantan: Sufi Spiritualism, Ethnic Identity, Political Activism." *Studia Islamika* 14(3): 367–417. DOI: 10.15408/sdi.v14i3.542.

Daradjat, Zakiyah. 1991. *Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Bulan Bintang.

Dulhadi, and Eka Hendry. 2005. *Prasangka Antar Kelompok Etnis: Studi terhadap Mahasiswa STAIN Pontianak*. Unpublished.

Dyayadi, and Siti Rochani. 2008. *Mengapa Etnis Tionghoa memilih Islam?* Yogyakarta: Lingkar Dakwah.

Elizabeth, Misbah Zulfa. 2013. "Pola Penanganan Konflik Akibat Konversi

Agama di Kalangan Keluarga Cina Muslim." *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 21(1): 171–90.

Fauziyah, Siti. 2012. *Melacak "Sino Javanese Muslim Culture" Di Banten*. Banten: Lembaga Penelitian Institut Agama Islam Negeri "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten.

Giap, The Siauw, ed. 1993. "Islam and Chinese Assimilation in Indonesia and Malaysia." In *Chinese Beliefs and Practices in Southeast Asia: Studies on the Chinese Religion in Malaysia, Singapore and Indonesia*, Selangor Darul Ehsan, Malaysia: Pelanduk Publications.

Graaf, Hermanus Johannes de. 2004. *Cina Muslim: di Jawa Abad XV dan XVI antara historisitas dan mitos*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Groeneveldt, W.P. 1887. "Note on the Malay Archipelago and Malacca." In *Miscellaneous Papers Relating to Indo-China and the Indian Archipelago*, ed. Reinhold Rost. London: Trübner.

Hall, D. G. E. 1971. *Sejarah Asia Tenggara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Heidhues, Mary Somers. 2008. *Penambang Emas, Petani, dan Pedagang di "Distrik Tionghoa" Kalimantan Barat*. Jakarta: Yayasan Nabil.

Hermansyah. 2009. *Islam dari Pesisir sampai ke Pedalaman Kalimantan Barat*. Pontianak: STAIN Pontianak Press.

———. 2010. *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.

Hughes-Hallett, H. R. 1940. "A Sketch of the History of Brunei." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society* 18(2): 23–42.

Irwin, Graham. 1986. *Borneo Abad Kesembilan Belas: Kajian Mengenai Persaingan Diplomatik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Jackson, James C. 1970. *Chinese in the West Borneo Goldfields: A Study in Cultural Geography*. Hull: University of Hull.

Jalaluddin. 1998. *Psikologi Agama*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

King, Victor T. 1993. *The Peoples of Borneo*. Cambridge: Blackwell.

Lo, Dorothy, and Leon Comber. 1963. *Chinese Festival in Malaysia*. Singapore: Eastern University Press.

Lontaan, J. U. 1975. *Sejarah-Hukum Adat dan Adat Istiadat Kalimantan-Barat*. Jakarta: Pemda Tingkat I Kalimantan Barat.

Muhammad, PP. Khaerul Umam, and Muhammad Syafiq. 2014. "Pengalaman Konversi Agama Pada Muallaf Tionghoa." *Character: Jurnal Penelitian Psikologi.* 2(3): 1–9.

Muljana, Slamet. 2005. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Yogyakarta: LKiS.

Onghokham. 2017. *Migrasi Cina, Kapitalisme Cina, Dan Anti Cina*. Depok: Komunitas Bambu.

Pihasniwati. 2007. "Fenomena Muallaf: Konversi Agama Sebagai Pemenuhan Makna Hidup." *Jurnal Psikologi Islam* 3(5): 17–32.

Poerwanto, Hari. 2005. *Orang Cina Khek dari Singkawang*. Depok: Komunitas Bambu.

Purcell, Victor. 1981. *The Chinese in Southeast Asia*. London: Oxford University Press.

Rachman, Ansar, and Ahmad Mansur Suryanegara. 1970. *Tandjungpura Berdjuang: Sejarah Kodam XII/Tanjungpura Kalimantan Barat*. Pontianak: Semdam XII Tanjungpura.

Santosa, Iwan. 2012. *Peranakan Tionghoa di Nusantara: Catatan Perjalanan dari Barat ke Timur*. Jakarta: Kompas.

Segu. 2008. "Dilema Menjadi Muslim di Kalangan Masyarakat Tionghoa Kalimantan Barat." In *Islam Dan Magic: Interaksi Islam Dan Budaya Lokal Di Indonesia*, Pontianak: STAIN Pontianak Press.

Sellato, Bernard, and Gilles Perret. 1992. *Hornbill and Dragon: Arts and Culture of Borneo*. Singapore: Sun Tree.

Setiawan, Teguh. 2012. *Tionghoa Indonesia Cina Muslim dan Runtuhnya Republik Bisnis*. Jakarta: Republika.

Setiono, Benny G. 2008. *Tionghoa dalam Pusaran Politik*. Jakarta: TransMedia.

Slama, Martin. 2005. *Guidance into Modernities Indonesia's Al-Irsyad in Colonial Times and in The Present*. International Islamic University Malaysia.

Tanggok, M. Ikhsan. 2000. *Jalan Keselamatan Melalui Agama Khonghucu*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.

———. 2006. "The Role of Chinese Communities to the Spread of Islam in Indonesia." *Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 8(3).

———. 2010. "Orang China Menyebarkan Islam Sampai Ke Indonesia." In *Menghidupkan Kembali Jalur Sutra Baru*, eds. M. Ikhsan Tanggok and dkk. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1–54.

———. 2015. *Praktik Islam Nusantara Dalam Beberapa Klenteng Di Indonesia*. Jakarta: Ushul Press.

———. 2017. *Agama Dan Kebudayaan Orang Hakka Di Singkawang: Memuja Leluhur Dan Menanti Rezeki*. Jakarta: Kompas.

Thouless, Robert H. 2000. *Pengantar Psikologi Agama*. Jakarta: PT. RajaGrafindo

Persada.

Vasanty, Puspa. 1999. "Kebudayaan Orang Tionghoa Di Indonesia." In *Manusia Dan Kebudayaan Di Indonesia*, ed. Koentjaraningrat. Jakarta: Djambatan, 352–73.

Veth, P. J. 1854. *Borneo's Wester Afdeeling. Geografisch, statistisch, Historisch*. Zaltbommel: Joh. Noman en Zoon.

———. 2012. *Borneo Bagian Barat: Geografis, Statis, Historis*. Pontianak: Institut Dayakologi.

Wati, Arena. 1989a. *Syair Pangeran Syarif*. Bangi: Penerbit Universitas Kebangsaan Malaysia.

———. 1989b. *Syair Perang Cina di Monterado*. Bangi: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.

Yahya, Yunus. 1993. *Islam Dimata WNI*. Jakarta: Yayasan Haji Karim Oei.

———. 2017. "Asimilasi, Cina, dan Retorika Dakwah." *Republika*. http://www.republika.co.id/berita/jurnalisme-warga/wacana/17/04/30/op86q4396-asimilasi-cina-dan-retorika-dakwah (January 10, 2018).

هرمانشاه، *جامعة الإسلامية الحكومية بيونتياناكا، إندونيسيا*. البريد الإلكتروني: hermansyahii@yahoo.com.

Guidelines

Submission of Articles

Studia Islamika, published three times a year since 1994, is a bilingual (English and Arabic), peer-reviewed journal, and specializes in Indonesian Islamic studies in particular and Southeast Asian Islamic studies in general. The aim is to provide readers with a better understanding of Indonesia and Southeast Asia's Muslim history and present developments through the publication of articles, research reports, and book reviews.

The journal invites scholars and experts working in all disciplines in the humanities and social sciences pertaining to Islam or Muslim societies. Articles should be original, research-based, unpublished and not under review for possible publication in other journals. All submitted papers are subject to review of the editors, editorial board, and blind reviewers. Submissions that violate our guidelines on formatting or length will be rejected without review.

Articles should be written in American English between approximately 10.000-15.000 words including text, all tables and figures, notes, references, and appendices intended for publication. All submission must include 150 words abstract and 5 keywords. Quotations, passages, and words in local or foreign languages should

be translated into English. *Studia Islamika* accepts only electronic submissions. All manuscripts should be sent in Ms. Word to: http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika.

All notes must appear in the text as citations. A citation usually requires only the last name of the author(s), year of publication, and (sometimes) page numbers. For example: (Hefner 2009a, 45; Geertz 1966, 114). Explanatory footnotes may be included but should not be used for simple citations. All works cited must appear in the reference list at the end of the article. In matter of bibliographical style, *Studia Islamika* follows the American Political Science Association (APSA) manual style, such as below:

1. Hefner, Robert. 2009a. "Introduction: The Political Cultures of Islamic Education in Southeast Asia," in *Making Modern Muslims: The Politics of Islamic Education in Southeast Asia*, ed. Robert Hefner, Honolulu: University of Hawai'i Press.
2. Booth, Anne. 1988. "Living Standards and the Distribution of Income in Colonial Indonesia: A Review of the Evidence." *Journal of Southeast Asian Studies* 19(2): 310–34.
3. Feener, Michael R., and Mark E. Cammack, eds. 2007. *Islamic Law in Contemporary Indonesia: Ideas and Institutions*. Cambridge: Islamic Legal Studies Program.
4. Wahid, Din. 2014. *Nurturing Salafi Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens in Contemporary Indonesia*. PhD dissertation. Utrecht University.
5. Utriza, Ayang. 2008. "Mencari Model Kerukunan Antaragama." *Kompas*. March 19: 59.
6. Ms. *Undhang-Undhang Banten*, L.Or.5598, Leiden University.
7. Interview with K.H. Sahal Mahfudz, Kajen, Pati, June 11th, 2007.

Arabic romanization should be written as follows:

Letters: *'*, *b*, *t*, *th*, *j*, *ḥ*, *kh*, *d*, *dh*, *r*, *z*, *s*, *sh*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *'*, *gh*, *f*, *q*, *l*, *m*, *n*, *h*, *w*, *y*. Short vowels: *a*, *i*, *u*. long vowels: ā, ī, ū. Diphthongs: *aw*, *ay*. *Tā marbūṭā*: *t*. Article: *al-*. For detail information on Arabic Romanization, please refer the transliteration system of the Library of Congress (LC) Guidelines.

ستوديا إسلاميكا (ISSN 0215-0492; E-ISSN: 2355-6145) مجلة علمية دولية محكمة تصدر عن مركز دراسات الإسلام والمجتمع (PPIM) بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا، تعنى بدراسة الإسلام في إندونيسيا خاصة وفي جنوب شرقي آسيا عامة. وتستهدف المجلة نشر البحوث العلمية الأصيلة والقضايا المعاصرة حول الموضوع، كما ترحب بإسهامات الباحثين أصحاب التخصصات ذات الصلة. وتخضع جميع الأبحاث المقدمة للمجلة للتحكيم من قبل لجنة مختصة.

تم اعتماد ستوديا إسلاميكا من قبل وزارة التعليم والثقافة بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (قرار المدير العام للتعليم العالي رقم: 56/DIKTI/Kep/2012).

ستوديا إسلاميكا عضو في CrossRef (الإحالات الثابتة في الأدبيات الأكاديمية) منذ ٢٠١٤، وبالتالي فإن جميع المقالات التي نشرتها مرقمة حسب معرّف الوثيقة الرقمية (DOI).

ستوديا إسلاميكا مجلة مفهرسة في سكوبس (Scopus) منذ ٣٠ مايو ٢٠١٥.

عنوان المراسلة:

Editorial Office:
STUDIA ISLAMIKA, Gedung Pusat Pengkajian
Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta,
Jl. Kertamukti No. 5, Pisangan Barat, Cirendeu,
Ciputat 15419, Jakarta, Indonesia.
Phone: (62-21) 7423543, 7499272, Fax: (62-21) 7408633;
E-mail: studia.islamika@uinjkt.ac.id
Website: http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika

قيمة الاشتراك السنوي خارج إندونيسيا:
للمؤسسات: ٧٥ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٥ دولار أمريكي.
للأفراد: ٥٠ دولار أمريكي، ونسخة واحدة قيمتها ٢٠ دولار أمريكي.
والقيمة لا تشمل نفقة الإرسال بالبريد الجوي.

رقم الحساب:
خارج إندونيسيا (دولار أمريكي):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
account No. 101-00-0514550-1 (USD).

داخل إندونيسيا (روبية):
PPIM, Bank Mandiri KCP Tangerang Graha Karnos, Indonesia
No Rek: 128-00-0105080-3 (Rp).

قيمة الاشتراك السنوي داخل إندونيسيا:
لسنة واحدة ١٥٠,٠٠٠ روبية (للمؤسسة) ونسخة واحدة قيمتها ٥٠,٠٠٠ روبية، ١٠٠,٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٤٠,٠٠٠ روبية.
والقيمة لا تشتمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوى.

ستوديا إسلاميكا
مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الخامسة والعشرون، العدد ١، ٢٠١٨

رئيس التحرير:
أزيوماردي أزرا

مدير التحرير:
أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:
سيف المزاني
جمهاري
ديدين شفرالدين
جاجات برهان الدين
فؤاد جبلي
علي منحنف
سيف الأمم
عصمة الرفيع
دادي دارمادي
جاجانج جهراني
دين واحد
ايويس نورليلاواتي

مجلس التحرير الدولي:
محمد قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)
توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)
نور أ. فاضل لوبيس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)
م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخة)
جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)
محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا)
فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)
إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)
روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)
ريمي مادينير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)
ر. ميكائيل فينير (جامعة سينغافورا الحكومية)
ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

مساعد هيئة التحرير:
تيستريونو
محمد نداء فضلان
إندي أولياء غراديان

مراجعة اللغة الإنجليزية:
بنيمن ج. فريمان
دانيل فتريون
موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:
أحمدي عثمان

تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستودي اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الخامسة والعشرون، العدد ١، ٢٠١٨

خلفيات وتحديات الأقلية المسلمة الصينية في Pontianak

هرمانشاه