STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 30, Number 2, 2023

Collegial Leadership and Election in Muhammadiyah: Institutional Ways to Diffuse the Religious Authority of Leaders

Hyung-Jun Kim

An Overview on Ottoman Manuscript Collection in Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas Library

Mehmet Özay

The Rise of Cinematic *Santri* in Post Authoritarian Indonesia: Figure, Field, and the Competing Discourse

Ahmad Nuril Huda

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

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 30, no. 2, 2023

EDITOR-IN-CHIEF
Saiful Mujani

MANAGING EDITOR
Oman Fathurahman

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

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD
M. Quraish Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)
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)
Minako Sakai (The University of New South Wales, AUSTRALIA)
Annabel Teh Gallop (The British Library, UK)
Syafaatun Almirzanah (Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta, INDONESIA)
Melissa Crouch (University of New South Wales, AUSTRALIA)

ASSISTANT TO THE EDITORS
Muhammad Nida' Fadlan
Rangga Eka Saputra
Abdullah Maulani
Savran Billahi

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR
Scott Abel
Batool Moussa

ARABIC LANGUAGE ADVISOR
Yuli Yasin

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 Research, Technology, and Higher Education, Republic of Indonesia as an academic journal (Decree No. 32a/E/KPT/2017).

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

211 *Hyung-Jun Kim*
Collegial Leadership and Election
in Muhammadiyah: Institutional Ways to Diffuse
the Religious Authority of Leaders

235 *Mehmet Özay*
An Overview on Ottoman Manuscript Collection
in Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas Library

261 *Ahmad Nuril Huda*
The Rise of Cinematic *Santri*
in Post Authoritarian Indonesia:
Figure, Field, and the Competing Discourse

291 *Yon Machmudi & Frial Ramadhan Supratman*
Islam, Modern Turkey, and a Javanese Intellectual:
The Sutomo's Visit to Turkey in 1937

319 *Mardian Sulistyati*
Locality, Equality, and Piety:
Pesantren Ecofeminism Movement in Indonesia

349 *Andri Ashadi & Sefriyono*
Min al-imtiyāz al-ijtimā'ī ila al-tasāmuḥ al-dīnī:
ṣūrat li ta'āyush mujtama' Minangkabau al-Muslim
wa mujtama' Nias al-Masīḥī

Book Review

383 *Jajat Burhanudin*
Hubungan Asia Tenggara–Usmani
dalam Arsip Turki

Document

401 *Muhammad Nida' Fadlan*
Exploring Modernity, Nurturing Tradition:
The Pesantren Leaders' Journey in Japan

Andri Ashadi & Sefriyono

Min al-imtiyāz al-ijtimāʾī ila al-tasāmuḥ al-dīnī: ṣūrat li taʾāyush mujtamaʾ Minangkabau al-Muslim wa mujtamaʾ Nias al-Masīḥī

Abstract: *This article challenges the claims that assert that Indonesian Muslims are fundamentally conservative, if not fundamentalist, in nature. The discussion is grounded in a case study of peaceful coexistence between the Muslim Minang Community (KMM) and the Christian Nias Community (KKN) over several centuries in Padang Pariaman. To obtain this perspective, this study centers on evidence from customary land agreements between the two communities, reinforced by observations and interviews with traditional and religious figures from both communities between 2017 and 2018. Among the most significant findings is that KMM has developed a concept of land management rights* (ulayat nagari) *that differs from state-controlled management. The management of* ulayat nagari *land not only places emphasis on economic access but also opens up various social and even religious concessions. Through the concessions of 1927 and 1928, KKN gained rights to the ownership of* ulayat nagari *land, recognition of their village head* (penghulu)*, and adherence to the customs of KKN. Furthermore, two KKN churches stand on this* ulayat nagari *land as symbols of religious freedom.*

Keywords: Social Concessions, Religious Tolerance, Coexistence, Custom, Syattariya Order.

 DOI: 10.36712/sdi.v30i2.32763

Abstrak: *Artikel ini mempersoalkan klaim yang menganggap umat Islam Indonesia pada dasarnya adalah konservatif bahkan fundamentalis. Tulisan didasarkan pada studi kasus koeksistensi damai antara Komunitas Muslim Minang (KMM) dan Komunitas Kristen Nias (KKN) selama ratusan tahun di Padang Pariaman. Untuk mendapatkan gambaran tersebut, kajian ini berpusat pada bukti naskah perjanjian adat tanah di antara dua komunitas yang diperkuat hasil observasi dan wawancara dengan tokoh-tokoh adat dan agama dari kedua komunitas antara tahun 2017-2018. Di antara temuan yang paling signifikan adalah bahwa KKM mengembangkan konsep konsesi hak pengelolaan tanah* (ulayat nagari) *yang berbeda dari yang dikelola negara. Penggelolaan tanah* ulayat nagari *tidak semata memberi tekanan pada akses ekonomi, namun juga membuka berbagai konsesi sosial bahkan agama. Melalui konsesi 1927 dan 1928, KKN mendapatkan hak penguasaan tanah* ulayat nagari*, pengakuan terhadap penghulu dan adat istiadat KKN. Bahkan di atas tanah* ulayat nagari *tersebut berdiri dua buah gereja KKN sebagai simbol berlangsungnya kebebasan beragama.*

Kata kunci: Konsesi Sosial, Toleransi Agama, Koeksistensi, Adat, Tarekat Syattariyah

ملخص: يشكك هذا المقال في الادعاء بأن المسلمين الإندونيسيين هم في الأساس محافظون وحتى أصوليون. يستند هذا المقال إلى دراسة حالة التعايش السلمي بين مجتمع مينانج المسلم (KMM) ومجتمع نياس المسيحي (KKN) لمئات السنين في بادانج باريامان. وللحصول على هذا الوصف، تركز هذه الدراسة على وثائق اتفاقيات الأراضي العرفية بين المجتمعين، والتي تم تعزيزها من خلال الملاحظات والمقابلات مع الشخصيات التقليدية والدينية من المجتمعين بين عامي ٢٠١٧–٢٠١٨. ومن بين أهم النتائج التي توصل إليها هذا المقال أن مجتمع مينانج المسلم طورمفهوما مختلفا لامتيازات حقوق إدارة الأراضي (*Ulayat Nagari*) عن تلك التي تديرها الدولة. إن إدارة الأراضي العرفية لا تضع ضغوطًا على الوصول الاقتصادي فحسب، بل تفتح أيضًا العديد من الامتيازات الاجتماعية وحتى الدينية. في جانب آخر، من خلال امتيازات عامي ١٩٢٧ و١٩٢٨، حصل مجتمع نياس المسيحي على حقوق حيازة الأراضي العرفية والاعتراف برئيسهم وعاداتها بل تم بناء كنيستين على أرض ناجاري العرفية كرمزين للحرية الدينية.

الكلمات المفتاحية: الامتيازات الاجتماعية، التسامح الديني، التعايش، العادات، الطريقة الشطارية.

أندري أشهدي وسيبرييونو

من الامتياز الاجتماعي إلى التسامح الديني: صورة لتعايش مجتمع مينانجكاباو المسلم ومجتمع نياس المسيحي

من المفترض أن الإسلام الحداثي الذي تم تصويره للمسلمين الإندونيسيين يعتمد فقط على قوة النظام. وهذا يعني أن نهاية نظام العهد الجديد كانت علامة على تعتيم أصداء الإسلام الحداثي الشامل والمتسامح. نشأت هذه المؤشرات مع إضعاف الأساس الاجتماعي للخطاب الإسلامي الليبرالي والتقدمي (الحداثي)، على سبيل المثال في الدفاع عن البانشاسيلا العلماني أساسًا باعتباره أيديولوجية الدولة، والمساواة في الحقوق مع الأقليات غير المسلمة، ورفض فكرة دولة الإسلام في العقود الأخيرة. وفي النهاية أدت هذه الظاهرة إلى ظهور مزاعم بأن المسلمين الإندونيسيين هم في الأساس محافظون وحتى أصوليون (Mietzner & Muhtadi, 2018; Muhtadi, 2020; Njoto-Feillard, 2015; Van Bruinessen, 2011).

 DOI: 10.36712/sdi.v30i2.32763

وكأن الادعاء السابق يعثر على مساحتها خاصة عندما يتصل بنتائج مسح مركز البحوث الإسلامية والمجتمعية (PPIM) التابعة لجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا في الفترة بين عام ٢٠٠٩ وعام ٢٠١٩. وفقًا للاستطلاع أن ٦٧,٢٪ من السرد الديني على وسائل التواصل الاجتماعي يغلب عليها الطابع المحافظ. في سياق النوع الاجتماعي على سبيل المثال، يدعم هذا السرد وضع التبعية للمرأة لا سيما بسبب أدوارها المحدودة كأطفال وأم وزوجة. حتى عند تحديد الذهاب إلى الجنة أو الجحيم أن المرأة يعتمدن على علاقتهن بالرجال (الأزواج) الذين يتجاهلون حقوقهن وخيارات حرتهن (Garadian 2020) وقد تعزز ذلك من خلال دراسة أجراها معهد سيتارا والتي تنص على أن الخطاب الديني الذي طورته الجامعات الحكومية حصري ويدعم إضفاء الطابع الرسمي على الشريعة الإسلامية، وغير متسامح مع غير المسلمين ومقاوم للخطاب الديني للمجموعات الأخرى (Institute 2019).

اهتم عدد من الباحثين بالجهود المبذولة لإضفاء الطابع الرسمي على الشريعة في اللوائح الإقليمية (بيردا) مع تداعيات مختلفة (Afrianty 2015; Davies 2018; Hamdani 2009; Qodir et al. 2022; Robin Bush 2008; Salim 2015) في الواقع، بين عامي ١٩٩٨ و ٢٠١٣ تم تبني ما لا يقل عن ٤٤٣ لائحة شرعية في إندونيسيا واحتلت سومطرة الغربية المرتبة الثانية (٥٤ لائحة إقليمية) بعد جاوة الغربية (Buehler 2016). في السابق، تم تسجيلها على أنها أكثر المقاطعة تصدر اللوائح الإقليمية الشرعية، ٤٠ لائحة، مقارنة بالمقاطعات الأخرى (Crouch 2009). يُعتبر التنظيم الإقليمي للشريعة، الذي يتسم برفض إعادة التفسير الليبرالي التقدمي للعقيدة الإسلامية ومعادٍ للأقلية، أنه قد أحرج الإسلام الحداثي الذي استغرق بناؤه سنوات (Hefner 2018).

ومع ذلك، هل أظهرت هذه الظاهرة بالفعل تراجع الإسلام الحداثي الشامل الذي بدأ أصلاً في سومطرة الغربية؟ من المهم أن نلاحظ أن سومطرة الغربية كانت أول منطقة التي رحبت بحماس بحركة الإصلاح الإسلامي حول الديمقراطية والحرية والتعددية والعلمانية التي كانت تتدحرج من الشرق الأوسط (Assyaukanie 2008). في عام ١٩٢٢، أرسل العالم المعروف من بادانج بانجانج، زين الدين لاباي اليونوسية ثلاثة من خريجي سومطرة طوالب لدراسة النماذج والمواد التعليمية في أنجومان إصات الإسلام، لاهور الهند. حتى في سياق تشجيع المسيحيين على اعتناق الإسلام، أعرب الحاج رسول ورحمة اليونسية وهما شخصيتان مهمتان في الحداثة الإسلامية في سومطرة الغربية عن تقديرهما للاستراتيجية التي طورتها جماعة الأحمدية (Ropi 2020).

يبدو أن ظاهرة المحافظة المعاصرة في سومطرة الغربية لا تنظر فقط كجزء من نزعة محافظة وطنية وحتى عالمية، ولكنها أيضًا تتشابك مع مصالح الإسلاميين الانتهازيين. هذا لا يعني فقط بسبب التحول من الحداثي إلى المحافظ ولكن أيضًا مدفوعًا بالمصالح السياسية للانتهازيين (Buehler 2016) في مدينة بادانغ، على سبيل المثال، كان تقنين اللوائح الإقليمية الشرعية يقوده فوزي باهار وهو رجل عسكري سابق، كان رئيسًا للجنة حفل عيد الميلاد في مانادو بسولاويسي الشمالية، حسب اعترافه لشخصية مسيحية من بادانج (Rusli Gea, 2017). كانت تعليماته لجميع الطلاب في مدينة بادانج بملابس شرعية (على المسلمين أو المسلمات) بدلاً من تشجيع الوعي الديني، محصورة في مجرد التزام شكلي. هذه الملابس يتم ارتداؤها في المدارس فقط وتصبح إلى حد ما أداة قمع لغير المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، يُنظر إليها على أنها محاولة سطحية لإخفاء عدم جدية الحكومة في التغلب على جذور المشاكل الاجتماعية وتطبيق القانون وإدارة الصحة العامة (Hamdani 2019).

من ناحية أخرى، فإن النزعة المحافظة ليست التعبير الوحيد عن الإسلام الذي كان موجودًا في سومطرة الغربية. إلى جانب الاحتكاك بالأفكار الحداثية كما ذكرنا سابقًا، وكذلك الشيوعية[1] وحتى الإلحاد[2] مؤخرًا. بالإضافة إلى ذلك، كانت الكوزموبوليتانية التي تستوعب التنوع العرقي والديني موجودة أيضًا في المناطق الساحلية مثل بادانج باريامان قبل الاستقلال بوقت طويل. تمت زيارة هذه المنطقة من قبل السفن الأجنبية من مختلف المجموعات العرقية / القومية؛ البرتغالية (١٥١٢–١٥١٥) والهولندية (١٥٩٨) والإنجليزية (١٦٠٠) والفرنسية (١٦٠٢). وأيضا، فإن المجموعات العرقية المحلية مثل الجاوية والباتاك ونياس مهتمة أيضًا بتجربة حظهم في هذه المنطقة (Mestika Zed 2017). ذكر الإحصاء السياسي الهولندي لعام ١٨٥٩ أنه في بادانج باريامان كان هناك ٤٨ أوروبيًا و ٥٩٨٨٧ مواطنًا (مينانج) و ٢٢٣ صينيًا و ٢٠٩ آسيويين آخرين و ١٥١ نياسًا (Graves 2007). سيشرح هذا المقال الجذور التاريخية الوجودية بين مجتمع مينانج المسلم ومجتمع نياس المسيحي، وخاصة في ناجاري سونجاي بولوح، ببادانج باريامان؛ كيف يمكن للتعايش (التسامح) بينهما أن يؤدي إلى تنازلات اجتماعية ودينية مختلفة لحقوق حيازة أراضي أولايات نجاري، والاعتراف بعاداتهم بما في ذلك حرية التدين؛ كيف تُفهم هذه التنازلات المختلفة في سياق الحداثة الإسلامية لسومطرة الغربية، خاصة في أوائل القرن التاسع عشر وإحياء العادات ما بعد الإصلاح. ترى هذه الورقة بأن الانفتاح على عناصر جديدة بما في ذلك الأيديولوجية لا يزال مستمراً في منطقة مينانج حتى الآن على الرغم من ظهور النزعة المحافظة.

تاريخ التعايش بين مجتمع مينانج المسلم ومجتمع نياس المسيحي

في الواقع، بين مجتمع مينانج المسلم ومجتمع نياس المسيحي هناك اختلافات أساسية تأتي بعد الاختلافات بين مجتمعي مينانج ونياس بشكل

عام. من بين هذه الاختلافات الاختلافات الثقافية في تحديد النسب، حيث يستمده مجتمع مينانج كاباو من سلالة الأم (الأمومية)، بينما يستمده شعب نياس من سلالة الأب (الأبوية). الآثار المترتبة على نظام الزواج هو أن مجتمع مينانج كاباو يتبع الإقامة الأمومية بمعنى أن الزوج والزوجة يسكنان في بيت الزوجة، أما مجتمع نياس يتبع الإقامة الأبوية بمعنى أن الزوج والزوجة يسكنان في بيت الزوج (Hummel, U.; Telaumbanua 2007; Koentjaraningrat 2007). فيما يتعلق بالبنية الاجتماعية، يميل مجتمع مينانج كاباو إلى المساواة، كما ينعكس في مقالهم: الجلوس على نفس المستوى والوقوف على نفس المستوى. في هذه الأثناء، يميل مجتمع نياس على العكس من ذلك لأنهم يميلون إلى التقسيم الطبقي (فئة). يتعرف مجتمع نياس التقليدي على أربع طبقات؛ (أ) سيولو (النبلاء)، (ب) إيري (الزعماء الدينيون بيلبيجو)، (ج) أونو مبانوا (العوام) و (د) سيويو أي العبيد (Koentjaraningrat 2007). الاختلاف اللافت الآخر هو في الاحتفالات التقليدية أو الدينية، إذا كان مجتمع مينانج كاباو عمومًا يأكلون لحوم البقر أو الماعز فإن سكان نياس يأكلون لحم الخنزير. ومن منظور ديني، يدعي مجتمع مينانج كاباو أنهم مسلمون، بينما شعب نياس مسيحيون (Edwin M. Loeb 1985; Hamdani 2009).

على الرغم من أن هذه الاختلافات منفصلة، إلا أنه من الممكن للمجتمعين التي تفصل بينهما مئات الكيلومترات (المسافة من بادانج باريامان إلى جزيرة نياس ٣٥٢ كم) لتجربة لقاءات على الأقل بسبب الظروف الجغرافية وتقاليد الهجرة. جغرافيا، يدعي مجتمع مينانج كاباو المسلم أنهم يأتون من المنطقة المحيطة بجبال غرب وسط سومطرة. وبالضبط من نجاري باريانجان على سفوح جبل ميرابي، منطقة تاناه داتار، غرب سومطرة. تم اكتشاف أنها الآن واحدة من أجمل اثنتي عشرة قرية في العالم.[٣] من

منحدرات ميرابي انتشروا حول جبل ساغو وسينغالانغ، وهي منطقة من التلال والوديان تبلغ مساحتها حوالي ١٨٠٠٠ ميل مربع، ١١ في المائة من كامل سومطرة أو أقل من ٣ في المائة من مساحة إندونيسيا اليوم. تقع الوديان والتلال في أقصى الغرب على ارتفاع حوالي ٣٠ ألف قدم فوق مستوى سطح البحر، بينما تؤدي أقصى الوديان الشرقية إلى مضيق ملقا على ارتفاع ١٥٠٠ قدم تقريبًا (Azra 2017).

وفي الوقت نفسه في جزء آخر، يطلق سكان نياس المسيحيون، مجموعة الجزر في غرب المحيط الهندي بـ «تانو نيحا» (أرض شعب نياس)، أكبر جزيرة بين صف الجزر في مياه غرب سومطرة. بينما يسمى الشخص بـ «أونو نيحا». غير الهولنديون الكلمة الأخيرة إلى نياس بحيث تعني كلمة أونو نيحا شعب أو مجتمع نياس(Edwin M. Loeb 1985). تشبه تضاريس أرخبيل نياس إلى حد ما مثل عالم مينانج الطبيعي، وتتكون من تلال وجبال ضيقة بارتفاع يصل إلى ٨٠٠ متر فوق مستوى سطح البحر. ما يقرب من ٢٤ في المائة من المساحة الإجمالية للجزيرة تتكون من الأراضي المنخفضة إلى المتموجة و ٢٨,٨ في المائة المتموجة إلى التلال. أما النسبة المتبقية ٥١,٢ في المائة فهي من التلال إلى الأراضي الجبلية (Koestoro and Wiradnyana 2007).

التضاريس الطبيعية التي تسبب أراضي زراعية محدودة هي عامل مشترك لهجرة كل من شعب مينانج كاباو ونياس (Jeffrey Hadler 2010; Koestoro and Wiradnyana 2007). ومع ذلك، فإن لديهم وجهات نظر مختلفة من أسسهم الثقافية. تاريخيًا، ترتبط الهجرة بالنسبة لشعب مينانج بالنظام الأمومي، وهو أحد الخصائص الرئيسية لهذه القبيلة. في مينانج كاباو لا يتمتع الأبناء بحقوق الميراث من سلالة الأم. لذلك يتم تشجيعهم على السفر إلى الخارج بحثًا عن الثروة أو المعرفة أو المكانة أو الحكمة. بصرف النظر عن اكتساب احترام المجتمع يهدف السفر أيضًا إلى بناء مسقط

رأس (Jeffrey Hadler 2010; Minarti 2020). بعبارة أخرى، يُصمم التجوّل أو الهجرة تقليديًا كطقوس للانتقال إلى مرحلة البلوغ. يعتبر رجال مينانج الذين لم يهاجروا عديمي الفائدة (باغونو بالون). تعتبر قرى المرتفعات بارزة بتقاليدها المهاجرة الموازية لاهتمامها بالتعليم. تُركت شؤون القرية لعدد قليل من الناس الذين كانوا من الطراز القديم للغاية بحيث لا يمكن تغييرهم. في سخرية المغتربين، أولئك الذين ربحوا غادروا القرية، وما تبقى هو الجاموس (Graves 2007).

باختلاف قبيلة مينانج كاباو ثقافيًا، يرتبط تقليد الهجرة إلى قبيلة نياس بعدم المساواة في البنية الاجتماعية. داخليًا، ترتبط الهجرة بطبقة سايويو الاجتماعية أو طبقة الرقيق. لقد تلقوا المعاملة كعبيد لأنهم كانوا مدينين منها لدفع أموال «جوجوران» (الخطوبة) غالية الثمن. بصرف النظر عن الديون، فهو أيضًا بسبب الحرب والاختطاف (Alfian 2001; Anatona 2001; Gusti Asnan 2014) جمعتهم العوامل الداخلية مع العوامل الخارجية، وهي ارتفاع الطلب على العمال من التجار الصينيين والحكام السياسيين في سومطرة مثل آتشيه وجزر الهند الشرقية الهولندية. تم بيعهم من قبل أرباب عملهم (المقرضين) وتم جلبهم من قبل حكومة الهند الشرقية الهولندية لاستخدامهم كعمال وفتح أرض جديدة، بما في ذلك بادانج باريامان، ومنها نجاري سونجاي بولوح (Alfian 2001; Anatona 2001; Gulo 2008; Toni Zebua 2008).

تحدد الأسس الثقافية المختلفة للهجرة أيضًا كيفية تفسير المجتمعين لتقليد الهجرة. في هذا السياق، يمكن أن تعني الهجرة لمجتمع مينانج المسلم الانتقال من مسقط رأسهم من مرتفعات داريك (darek) إلى المناطق المجاورة عن طريق إزالة الغابات لتصبح مستوطنات جديدة. ومع ذلك، فهو مؤقت بطبيعته وسيعودون في أي وقت إلى قريتهم الأصلية في داريك (Colombijn 2006) يمكن التعرف بسهولة على جميع سكان مينانج الذين يعيشون على

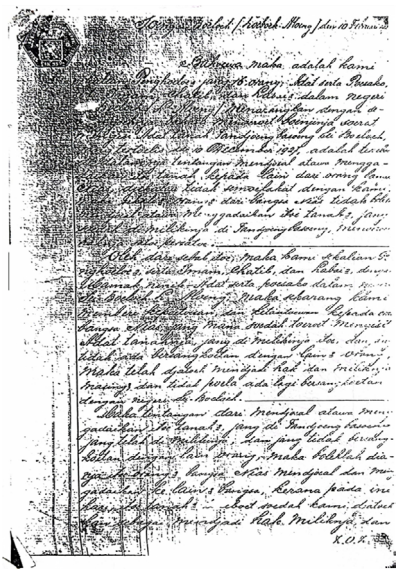
الساحل مثل بادانج باريامان وفقًا لمكانهم الأصلي في منطقة داريك. في هذا السياق يعتقد الكثير أيضًا أن السكان الأصليين للمناطق الساحلية هم شعب نياس. ونتيجة لذلك، فإن مجتمع مينانج المسلم يترددون في تعريف أنفسهم على أنهم من السكان الأصليين لأنهم لا يريدون أن يُعتبروا من شعب نياس(Elfira 2011). باداننج باريامان هو أحد أنواع المهجر المشار إليها والتي تعتبر توسعًا أو نوعًا من الاستعمار لشعب مينانج الذين يأتون من منطقتي أجام وسولوك (Jeffrey Hadler 2010) تم تسجيل باداننج باريامان أيضًا على أنه أقدم المهجر يقع على الساحل الغربي لسومطرة (Kato 1980). يرى بعض الخبراء بأن تقليد الهجرة هذا هو ما يجعل شعب مينانج يتمتع بروح تجارية وقابل للتكيف ومنفتح على الأفكار الجديدة (Abdullah 2009; Kato 1980).

من ناحية أخرى، بالنسبة لمجتمع نياس المسيحي، يمكن رؤيته من مجرى التاريخ أن الهجرة مرادف للضغط والخروج من صعوبات الحياة. شعروا بالضغط في الفترات المبكرة عندما تم استخدامهم كعبيد أو عمال يدويين وخاصة من قبل السلطات الهولندية وآتشيه، على سبيل المثال في بناء الطرق وفتح مناطق جديدة. في حين أن الهجرة هي وسيلة للخروج من صعوبات الحياة إلى جانب الأراضي الزراعية المحدودة والكوارث الطبيعية (Gulo 2008). يُزعم أن هذا يجعلهم يتأقلمون بسهولة بل ويغيرون مبدأ الحياة. وعلى سبيل المثال، في العديد من الحالات عندما تزوج رجال نياس من نساء مينانغ كان نسلهم يميلون إلى اتباع ثقافة نساء مينانج كاباو من أجل الحصول على الميراث. بالإضافة إلى ذلك، لأن بووو (الأموال المعدة للخطبة) لا تزال مرتفعة للزواج بين مجتمع نياس (Rusli Gea, 2017) وهذا أيضًا أحد أسباب صعوبة جمع البيانات عن عدد سكان نياس في غرب سومطرة بما في ذلك بادانج باريامان (Anatona 2001; Colombijn 2006).

يمكن القول بأن روح التجارة (الآمنة والمربحة) والتكيف والانفتاح على الأفكار الجديدة (لمجتمع مينانج) وسهولة التكيف وحتى تغيير مبادئ الحياة (لمجتمع نياس) هي أساس التعايش السلمي بين المجتمعين لمئات السنين. وتتميز هذه العلاقة كما سيظهر في الوصف التالي، بالاحترام المتبادل لتميز عادات كل منهما؛ المساواة والمنفعة المتبادلة والتعايش السلمي (Bar-Tal 2008; Bracht 1958; Eekelen 1964). تنبع الروايات حول هذا من وجود مجتمع نياس المسيحي على ساحل غرب سومطرة كما هو الحال في بادانج باريامان في حوالي القرن الثامن عشر جنبًا إلى جنب مع وصول المهاجرين الصينيين والعرب والهنود والجاوي (Alfirdaus, Hiariej, and Adeney-Risakotta 2016). إن توني زيبوا، ابن عم زعيم مجتمع نياس المسيحي في منطقة سونجاي بولوح ربط وصول أسلافهم بالمشروع الثلاثي الهولندي وهو تعدين الفحم أومبيلين Ombilin، وبناء ميناء تلوك بايور Teluk Bayur وبناء خط سكة حديد يربط تلوك بايور ومناطق أخرى (Zebua 2008). تمر إحدى منشآت خطوط السكك الحديدية عبر نجاري سونجاي بولوح بباريامان. وعلى الرغم من أنها مهمة صعبة بما فيها من فتح الغابة ورسم المستنقعات إلا أنه قد تم تنفيذها بنجاح.

تعاطف مجتمع مينانج المسلم الذين يعيشون بالقرب من منطقة بناء السكك الحديدية بعد رؤية مثابرة مجتمع نياس المسيحي. من خلال أحد الرؤساء الموثوقين للناجاري، دتوك راجو باتواح، كان مجتمع مينانج المسلم مهتم بدعوتهم لفتح الأراضي الجديدة وتنظيفها (Zebua 2008). لم يهدر العرض، خاصة عندما تم الانتهاء من أعمال تركيب السكك الحديدية ولم يكن لديهم أجرة العودة إلى جزيرة نياس (Hapitun, 2017). ولكن قبل أن يبدأ العمل الجاد، تم التوصل إلى اتفاق. باستخدام تعبير سوكهاري، قال أحد قادة مجتمع نياس المسيحي: «... إذا كان بإمكاننا فتح هكتارين من

الأرض الجديدة، فإن هكتارًا واحدًا لك، وهكتارًا واحدًا لنا» (Sukahari, 2017) من المحتمل أن دتوك راجو باتواح لم يهتم حقًا بعواقب هذا العرض. والواضح أنه لا توجد خدمة مجانية. كل خدمة في المجتمعات التقليدية سيتبعها شيء في شكل عوائد أكبر وأكثر قيمة (Marcell Mauss 1966).



هذه المخطوطة هي نسخة مكررة من أرشيف حكومة سونجاي بولوح ناجاري (٢٠١٧) وقد تم تأكيد أصالتها من قبل رئيس مجلس عادات نجاري KAN، داتوك ليمبانج (٢٠٢٣) ومفتي ناجاري، توانكو محمد أمين (٢٠٢٣).

تم إثبات ما سبق عندما انتهى تنظيف سونجاي بولوح ليكون قرية محترمة للعيش فيها، وحافظ الأمراء بمن فيهم الناجاري والمسؤولون الدينيون على وعدهم. قدموا تنازلات وأسقطوا أرض أولايات ناجاري التي لم تكن مرتبطة بقبائل أخرى و سونجاي بولوح لتصبح ملكًا لقبيلة نياس مقابل خدمات تحويل الغابة إلى قرية. تقع الأرض في تانجونج باسونغ، إحدى مناطق ناجاري، والذي يظهر في الفقرة الثانية من اتفاقية «ملء الأراضي العرفية»، ١٠ فبراير ١٩٢٨:

[لذلك، نحن جميعًا أمراء، بالإضافة إلى رجال الدين والخطباء و [لابي لابي] مع نينيك ماماك (الأجداد)، عادات وإرث في بلد سونجاي بولوح أليلونج، فمن الآن نعطي قرارات وأحكامًا لأهالي نياس الذين شاركوا في «ملء الأرض العرفية» التي يمتلكونها والتي لا علاقة لها بأشخاص [آخرين]، لذا فقد أصبحت من حقوقهم وممتلكاتهم ولن تعود مرتبطة ببلد سونجاي بولوح مرة أخرى].

الامتياز الاجتماعي والديني

تختلف عن الامتيازات التي تقدمها الدولة للأفراد (قطاع خاص) أو الشراكات بين القطاعين العام والخاص التي تؤكد على جوانب الشرعية والربح (Sukhishvili 2022)، فإن الامتيازات بين مجتمع مينانج المسلم ومجتمع نياس المسيحي تؤكد على القيم المجتمعية. لذلك، من المثير للاهتمام ملاحظة كيف قام هذان المجتمعان ببناء الامتيازات. من المقطع القصير أعلاه، يظهر أولاً، مشاركة جهات فاعلة وقيم مختلفة كطرف منح الامتياز (نينيك ماماك، بينجحولو، إمام، خطيب، لاباي، وعادات). نينيك ماماك بالمعنى الواسع هم رجال بالغون في عشيرة / قبيلة. وبالمعنى الضيق هم رؤساء قبيلة / عشيرة مسؤولون عن شعبهم وناجاري (Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo 2015). من ناحية أخرى، يعتبر الكهنة والخطيب واللابي، وخاصة في بيئة بادانج باريامان، امتدادًا للسيد (خبير العادات ومرشد طريقة الشطارية) في مسائل الدين والعادات في نجاري. الأئمة والخطيبون مسؤولون بالأمور الدينية في المسجد، واللابي مسؤول بشؤون سوراو أو المصلى ومكان لتعلم العادات والمسكن لأولاد مينانج (Azra 2017; Faslah 2019). في حين أن العرف الذي يتبعه مجتمع مينانج المسلم هو عادة بودي تشانياجو Caniago Bodi التي تؤكد على العمل الجماعي (من خلال مشاركة العديد من الأطراف) للوصول إلى التشاور والتوافق (الإجماع)، ولهذا السبب يعرف بأنهم أكثر

ديمقراطية وتسامحًا (Asnan 2003; Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo 2015).

يعكس ما ورد أعلاه أن امتياز أراضي أولايات ناجاري من مجتمع مينانج المسلم لمجتمع نياس المسيحي مؤطر بالحكمة المحلية باعتبارها معرفتهم وطريقة تفكيرهم وسلوكهم (Djufri, Wilestari, and Molina 2022; Muhammad .al et 2022; Sugiantoro et al. 2022) ومن المثير للاهتمام، أن المتورطين ليسوا فقط قادة تقليديين مكلفين بإدارة ناجاري بما في ذلك أرض أولايات، ولكن أيضًا رجال الدين لنجاري وأصحاب الأنساب وعقيدة الطريقة الشطارية (Faslah 2019; Fathurahman 2008) وهذا في الوقت نفسه يظهر التسامح والانفتاح من الطريقة الشطارية تجاه الاختلافات العرقية والدينية. يتم إظهار الحكمة المحلية بشكل متزايد من خلال الممارسات التقليدية كما في الموضوع الثاني، «الذي استوفى عادات بلاده»، وبالكامل «عادات دي إيسي ليمباجو دي توانج» (العمل على حسب حكم العادات). وهذا يعني أنه لا يمكن التنازل عن أراضي الأولايات لمجتمع نياس إلا أن تمتثل عدد من الأحكام العرفية مثل توفير التنبول وجوز الأريقة والمال العرفي. قد نصت ورقة «منجيسي عادات تاناه» في ١٠ ديسمبر ١٩٢٧ على «... تلقينا أموالاً عرفية من قبيلة / شعب نياس في تانجونج باسونغ تصل إلى ٤٠ ريالًا بادانج وقد مزقنا ورقة التنبول، وأكلنا (مضغنا) جوز الأريقة، لقد استنشقنا الدم، لقد أكلنا اللحم. أي أن جميع المآدب مقبولة تقليديا وأكلناها». كان المقصد من المال أن يكون «بديلًا / معالجًا للغابة التي كانت مملوكة [والتي تم استخدامها] من قبل لجميع نينيك ماماك (الرؤساء)، وعادات والموروثات والكهنة والخطيب ولاباي في نجاري سونجاي بولوه».

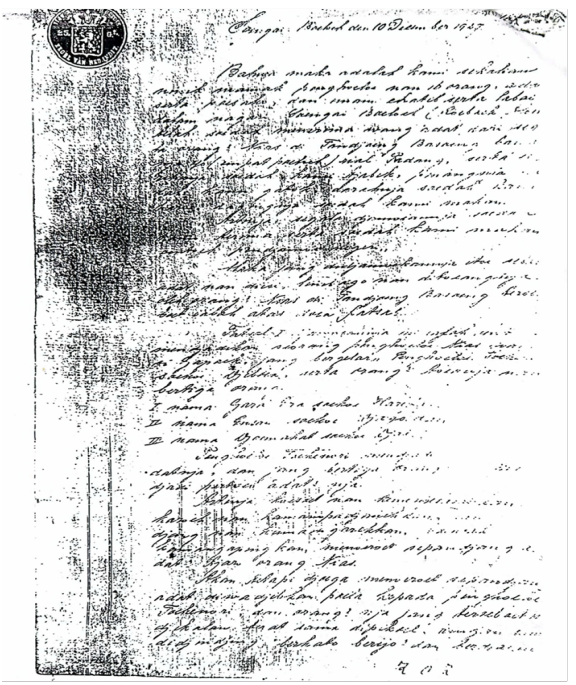
ثم ما هو موقف الأرض التي «وقعت في حقوق وممتلكات كل» وهو الموضوع الثالث المهم. هل يمكن لمجتمع نياس المسيحي بيعها أو رهنها؟ هذا ممكن إذا تمت الموافقة من جميع نينيك ماماك (الرئيسي)، العادات،

الإرث، الكهنة، الخطيب ولاباي في نجاري سونجاي بولوه. من ناحية أخرى، «... إذا كنت لا تتفق معنا فقد لا يبيع الناس من مجتمع نياس أو يرهنون الأرض التي يمتلكونها بالفعل في تانجونج باسونغ وفقًا لحقوقهم واحدًا تلو الآخر.» إن عبارة «إذا تمت الموافقة» هي افتراض لن يحدث، لأن أرض أولايات بما في ذلك أولايات نجاري إلى جانب كونها تحت سيطرة المجتمع لا يمكن رهنها أو تداولها (Navis 1986) هذا يعني أن أرض أولايات نجاري تستخدم فقط من أجل رفاهية المجتمع الأصلي أي مجتمع نياس المسيحي. بالنسبة لمجتمع السكان الأصليين نفسه وكذلك المجتمعات الخارجية، تنطبق النصيحة، «Kabau pai kubangan tingga»، مما يعني أنه عندما يتم استخدامه أو لم يعد مستخدمًا فإنه سيعود إلى المالك المعتاد (Retnowulandari 2019); Datuk Lembang, Ketua KAN Sungai Buluh) في الواقع، تستمر عملية الاستخدام هذه حتى الجيل الثاني والجيل الثالث الآن، بحيث يكون امتياز أرض نجاري العرفي بمثابة هدية مجانية بدون حد زمني. ميزة تميزها عن الامتيازات الحديثة من قبل الدولة والنخب الاجتماعية لغرض تمويل وتصميم وبناء وصيانة البنية التحتية لفترة محدودة (Akinwale and Aremo 2010; Olzak 2021).

كان أول زعيم الذي تم الاعتراف عليه هو جابواك Gapuak من قبيلة زيبوا Zebua، كرئيس لعدة قبائل مجتمع نياس المسيحي. في حين أن جيرا إيرا Gera Era من قبيلة حريفا Harefa، وإنسان Ensan من قبيلة جايغو Jaigo، وجمهات Jumahat من قبيلة Jai يعتبرون من الشيوخ التقليديين. في تطورها تكيف مجتمع نياس مع هيكل القيادة المعتاد الذي ساد في نجاري سونجاي بولوه؛ أعلى قيادة تسمى بنجحولو. يليه ٣ وهم داتوك Datuk وتوو كامبونج Tuo Kampung وكبالو اورانج مودو Kapalo Urang Mudo (Yandri 2008). إنهم المكلفون بإنهاء التشابك وإزالة الغموض وجمع المتناثرة وفقًا لعادات

مجتمع نياس المسيحي.[٤] بمعنى الكلمة، يتم منح زعيم مجتمع نياس المسيحي ومسؤوليه الاستقلالية لتنظيم وحل المشكلات فيما بينهم وفقًا لعادات نياس. لذلك، حتى لو تم الاعتراف بذلك فإن رأس مجتمع نياس المسيحي غير مدرج في هيكل مجتمع عادات نجاري في سونجاي بولوه الذي يتكون من ١٦ قبيلة. كل ما في الأمر أنهم سيشاركون عند مناقشة الأمور المتعلقة بمصالح مجتمع نياس المسيحي أو مصالح نجاري بشكل عام. يتم تفسير ذلك على أن تعيين زعيم مجتمع نياس المسيحي لرعاية أبناء أخيهم الذين يختلفون ثقافيًا ودينيًا عن مجتمع مينانج المسلم (Datuk Tampang Hulu dan Datuk Lembang 2017).

امتياز آخر لا يقل أهمية هو الاعتراف بالقائد وعادات مجتمع نياس المسيحي. تم ذكر هذا الاعتراف بوضوح في الفقرات ٤ و ٥ و ٦ من اتفاقية «منجيسي عادات تاناه»، ١٠ ديسمبر ١٩٢٧:



في الواقع، أدى الاعتراف بعادات البنجحولو و مجتمع نياس المسيحي إلى تقليل العديد من الامتيازات الأخرى التي لم تكن أقل أهمية لأنها بدأت تتقاطع مع قضايا العرق. أولاً، الاعتراف بمجتمع نياس المسيحي باعتباره ابن شقيق نجاري سونجاي بولوه. هذا هو تأثير مباشر أو غير مباشر على الاعتراف بالبنجحولو والعادات المذكورة أعلاه. يشير لقب ابن أخ ناجاري إلى وضعهم المتساوي كمواطنين في نجاري سونجاي بولوه. تمامًا مثل السكان الآخرين، من خلال هذا المفهوم، يحصلون على الخدمات والمساعدة من حكومة ناجاري، بما في ذلك حوافز لمعلمي الدين في الكنيسة في ناجاري. قيمة الحافز البالغ ١٥٠٠٠٠ روبية إندونيسية / شهريًا تهدف بصرف النظر عن كونه جزءًا من برنامج التمكين، وكذلك لتحسين التعليم الديني وخاصة للأطفال في مرحلتي التعليم الابتدائية والثانوية.[٥] ولكن هذه الخدمة تقتصر على أطفال أبناء الأخ من مجتمع نياس المسيحي الذين ولدوا وترعرعوا في ناجاري، وفقًا لعادات سالينجكا ناجاري salingka nagari (العادات التي تنطبق في سونجاي بولوه). هذه مشكلة أخرى للأطفال (الطلاب المسيحيين) في المنطقة المحيطة الذين لا يحصلون على خدمات دينية في المدرسة وبعيدين عن الوصول إلى الكنائس الأخرى (Herman Ponimin 2017) بالإضافة إلى ذلك، شغل بعضهم أيضًا مناصب مثل والي كورونج (رئيس منطقة)، وأعضاء وموظفون في حكومة ناجاري كامتداد لمعنى أن تكون ابنا ناجاريًا.[٦]

ثانياً: يسمح باستخدام ملابس نياس التقليدية في الاحتفالات، ويعتبر استمرارًا للاعتراف بعاداتهم. ومن ناحية أخرى لأنه تم قبولهم كأبناء أخ ناجاري، يُطلب منهم ارتداء مجموعة من ملابس مينانج كاباو Minangkabau التقليدية، حتى لو كانوا غير مسلمين (Tampang Datuk Hulu, 2017) تتكون مجموعة الملابس من ملابس الزفاف، على سبيل المثال

سونتيانج suntiang ؛ الحلي الذهبية الملونة للرأس التي ترتديها نساء مينانج كاباو خلال الاحتفالات، ومجوهرات منزلية على شكل أسقف صفراء. في سياق الاحتفالات، لا يقل أهمية فإنه يوفر قائمتين؛ أطباق على طراز نياس وأطباق مينانج (حلال) من مطابخهم وطباخينهم (Nasir, 2017). وفي واقع الحال لا يتم تطبيقه بشكل صارم ويتم تعديله حسب قدرة كل منهم. إذا تم تصنيف عضو مجتمع نياس المسيحي على أنه قادر فيمكنه المشاركة في حفل تقليدي كبير بتكلفة كبيرة بعد إجراء محدد مسبقًا. وأما إذا تم تصنيفه على أنه من الفئات المحرومة فلا يتعين عليه تلبية جميع العناصر المطلوبة. الشيء المهم هو أنه خلال أنشطة الحفل ستكون هناك مداولات أولاً، خاصة مع زعماء القبائل والزعماء الدينيين المحليين (Herman Ponimin 2018).

ثالثاً: يجوز تربية الخنازير من أجل الطقوس التقليدية. بالنسبة لمجتمع نياس المسيحي يعتبر لحم الخنزير طعامًا تقليديًا لأنه يقدم في جميع المواكب التقليدية تقريبًا؛ انطلاقا من تقاليد الزواج والولادة إلى تقليد الموت، بما في ذلك تعيين الزعيم. لا يمكن القضاء على أكل الخنازير أو استبداله بحيوانات أخرى لأنه سيقضي على الجانب الرسمي والحد الأدنى من النقص والقداسة. فيما يتعلق بالموضوع الأخير، على سبيل المثال، سيتم تقديم رأس الخنزير إلى القائد العرفي كإشادة، بينما يتم تقديم عناصر أخرى لقادة المجتمع وفقًا لموقفهم وموقعهم (Sudiaro Laiya, 2017) لذلك، منذ بداية الاستقرار في نجاري سونجاي، سُمح لهم بتربية الخنازير. من المؤسف أن المزرعة تسببت في توتر بين المجتمعين لأنه قيل أثناء تطورها أنها لم تستخدم فقط لتلبية الاحتياجات الاحتفالية، ولكن أيضًا للأعمال التجارية. إلى جانب ذلك، فقد اعتبر أيضًا مزعجًا لأنه أزعج محاصيل السكان ووجد أن النفايات تم إلقاؤها في موانئ الري حيث يتم استخدام المياه في الوضوء. وفي النهاية مُنعوا من تربية الخنازير واستبدلتهم حكومة بادانج باريامان الإقليمية بتربية البط.

رابعًا: يجوز بناء بيت عبادة (كنيسة)، حتى لو لم يرد ذلك في الاتفاق. وفقًا لداتوك لينبانج، هكذا التسامح بين الزعماء الدينيين لنينيك ماماك وسونجاي بولوه. بصرف النظر عن اعتبارهم قد ساهموا في بدء ناجاري، فإن الإذن ببناء كنيسة هو نتيجة أخرى للاعتراف بعاداتهم. وكنيسة أونو نيها Ono Niha أي (شعب نياس) هي التي لا تزال قائمة حتى اليوم وهي كنيسة BNKP (Banua Niha Keriso Protestant). تأسست هذه الكنيسة في عام ١٩٣٤، ولا تزال تخضع لعدة تجديدات. الكنيسة حاليًا قادرة على استيعاب حوالي ٣٠٠ عائلة من سكان نياس (Peringatan Waruwu 2018) بصرف النظر عن ذلك، بإذن من أنس مالك (حاكم بادانج باريامان)، تم أيضًا إنشاء الكنيسة الكاثوليكية «قيامة المسيح» في ١٦ ديسمبر ١٩٦٧. في ١٩ أبريل ١٩٩٥، افتتحت الكنيسة وباركها أسقف بادانج، مارتينوس سيتومورانج وسماها كنيسة كاثوليكية «قيامة المسيح» بباسار أوسانج، على الرغم من أنها تقع في تانجونج باسونج، ناجاري سونجاي بولوه. يبلغ عدد المصلين حاليا ١٦٩ عائلة تضم ٧٣٥ شخصا. تتكون غالبية المصلين من قبيلة نياس، ومجموعات عرقية أخرى مثل باتاك، مينتاواي، الجاوي والصيني الذين وصلوا في الثمانينيات. تمامًا مثل تصاريح مدرسة الأحد للطلاب المسيحيين فإن هاتين الكنيستين مخصصتان فقط لجماعة شعب نياس الذين ولدوا ويعيشون في ولاية نجاري. لا يمكن توسيعه، على أساس زيادة عدد المجتمع لأن هذه الزيادة تأتي في الواقع من خارج نجاري. والكنيسة مخصصة فقط لمجمع نياس المسيحي التي تم الاعتراف بها كمنطقة فرعية لسونجاي بولوه (Datuk Tampang Hulu dan Datuk Lembang).

 DOI: 10.36712/sdi.v30i2.32763

التعايش في إطار الحداثة الإسلامية في القرن التاسع عشر والنهضة العرفية بعد الإصلاح

أشارت التنازلات المختلفة التي تلقاها مجتمع نياس المسيحي إلى شمولية مجتمع مينانج المسلم تجاه قضايا الحداثة مثل التعددية، كحالة وجود مجتمع نياس المسيحي بكل ما يتمتع به من تفرد ثقافي (Assyaukanie 2008) الشمولية والقبول ليسا فقط في شكل منح امتيازات لاستخدام أرض أولايات نجاري، ولكن أيضًا تقديراً لعادات الزعيم ومجتمع نياس المسيحي. أتاح منح الامتيازات لأراضي أولايات نجاري لمجتمع نياس إلى الوصول الاقتصادي من خلال بناء المنازل وتوفير مناطق للزراعة. وبصرف النظر عن ذلك، والأهم من ذلك، يسمح لهم ببناء بيت عبادة (كنيسة) على الأرض مع الاعتراف بعاداتهم. وفي الوقت نفسه، فإن الاعتراف بالزعماء وعاداتهم يوسع من تغلغلهم للحصول على حقوق المواطنة في شكل مساعدة وخدمات من الحكومة الناجارية والحقوق الثقافية مثل استقلال الزعيم واستخدام الملابس التقليدية وتصاريح تربية الخنازير للأغراض العرفية.

انفتاح موقف مجتمع مينانج المسلم سهل مجتمع نياس المسيحي للحصول على ما يسميه ويل كيمليكا بحقوق تعدد الإثنيات للتعبير عن التميز الثقافي واحترام الذات دون إعاقة نجاحها في المؤسسات الاقتصادية والسياسية للمجتمع المهيمن. وبالتالي فهم لا يحتاجون إلى اقتلاع الثقافة القديمة للاندماج مع الثقافة الجديدة لتجنب التحيز والتمييز(Kymlicka 1995). بمعنى الكلمة، لا يزال من الممكن القول بأن نموذج التعايش الذي تم بناؤه هو نموذج تعاوني؛ حيث تكون الأطراف على استعداد للتفاوض والتسوية ووضع أهداف مشتركة لتحقيق ذلك في علاقة متكافئة مع الأطراف الأخرى (Nechansky 2016). في سياق العلاقة بينهما، يتم ممارستها في شكل علاقة الأخذ والعطاء في سياق الإدارة العرفية للأراضي، وتأكيد حالة الزعيم

وعادات مجتمع نياس المسيحي في إطار الحكمة المحلية «عادات ديإيسي ليمباجو ديتوانج».

من المثير للاهتمام ملاحظة هذه الظاهرة التي استمرت لمئات السنين. بصرف النظر عن كونها مدفوعة بالثقافة الخارجية كما هو موضح أعلاه، فقد ظهرت أيضًا في وقت واحد مع ظهور الحداثة الإسلامية التي قدمها الشباب Kaum Mudo في أوائل القرن التاسع عشر. على الرغم من أن الاثنين ليسا مرتبطين سببيًا لأن حركة الشباب في ولاية دارك بينما ممارسة امتياز مجتمع مينانج المسلم خارج الولاية، فإن خاصية الانفتاح كواحدة من خصائص الحداثة واضحة أيضًا في رجل الدين في بادانج باريامان. الشيخ داود سونوري، على سبيل المثال، لم يُظهر أبدًا التزامه بالقتال أو المقاومة بشكل حاسم ضد الكفار الهولنديين. يُزعم أن موقف عدم المقاومة هذا كان نتيجة لطبيعة أمر طريقة شطارية أولاكان أعطى الأولوية للوئام بحيث كان يميل إلى تجنب المواجهة المباشرة مع الهولنديين(Suryadi 2001).

على المستوى الكلي، كان أوائل القرن التاسع عشر، كما لاحظ هادلر، فترة لعب فيها مثقفو مينانج كاباو دورًا رئيسيًا في الحركة الوطنية والحركة الإسلامية، وكانوا محددات الأدب والثقافة الإندونيسية. لقد أصبحت حاضنات تنشط التوترات بين النظام الأمومي والإصلاح الإسلامي والاستعمار. هذا التوتر الديناميكي هو الذي ولد أسماء مثل الحاج أجوس سليم (مواليد ١٨٨٤)، رجل دولة ووزير خارجية. محمد حتا (مواليد ١٩٠٢)، النائب الأول للرئيس؛ محمد يامين (مواليد ١٩٠٣)، فيلسوف قومي. محمد ناصر (مواليد ١٩٠٨) سياسي إسلامي؛ حامكا (مواليد ١٩٠٨)، عالم؛ سوتان شاهريل (مواليد ١٩٠٩)، اشتراكي وأول رئيس وزراء؛ راسونا سعيد (مواليد ١٩١٠)، زعيم ثوري وسياسي؛ وتان مالاكا (١٨٩٦)، فيلسوف ثوري شيوعي (Jeffrey Hadler 2010).

على وجه التحديد، لا يمكن لأحد أن ينسى ظهور حركة الشباب في هذه الفترة التي تعتبر بمثابة شد الحبل لحركة الحداثة الإسلامية ليس فقط في منطقة مينانج ولكن أيضًا في سياق إندونيسيا وعالم الملايو (Assyaukanie 2008). أصبح رواد حركة الشباب مثل الشيخ محمد جميل جمبك (مواليد ١٨٦٠) والحاج عبد الكريم أمر الله المعروف شعبياً باسم حاج رسول (مواليد ١٨٧٩) والحاج عبد الله أحمد (مواليد ١٨٩٥) عوامل مبدعة للتوتر بين العرف والإسلام والحداثة في قضية الاجتهاد وإصلاح التعليم وتمكين المرأة. السمة البارزة لهذه الحركة هي أنها متجذرة في التقاليد والموجهة نحو التقدم (الحداثة)، والتكيف والتطوري والواقعي (Andri Ashadi 2019) بعبارة أخرى، خلقت حركة الشباب توترًا ديناميكيًا في شكل آخر؛ بين سلامة الشعب والمجتمع (العادات)، وعقلانية الإيمان / المعتقد (الإسلام) والتقدم؛ والحداثة (Abdullah 2009; Laffan 2003; Taufik Abdullah 2000).

نزاهة الشعب أو المجتمع من خلال الحفاظ على تطبيق العادات هي الشغل الشاغل للزعماء (أصحاب المصلحة التقليديين). مع سلطتهم، يصبحون أوصياء على استمرارية التقاليد التي لا تتآكل بتغير الأوقات والزمان. وفي الوقت نفسه، فإن عقلانية الإيمان والعقيدة التي تتطلب الانسجام التام بين العقائد الدينية والبنى الاجتماعية وأنظمة السلوك هي الشغل الشاغل للعلماء من حركة الشباب. يصبحون ذكاء دينيًا يواجهون الاختيار بين اختيار ملاءمة أنماط السلوك مع التعاليم الدينية أو تكامل المجتمع (العادات). في تطورها، لم تخلق التوترات مع الزعماء التقليديين فحسب بل أدت أيضًا إلى الصراع وإراقة الدماء المعروفة باسم حرب بادري. على الرغم من أنه تم التوصل في النهاية إلى إجماع أدى إلى ولادة فلسفة «العادات تستند إلى الشريعة، والشريعة تستند إلى كتاب الله» Adat

Basandi Syara 'Syara' Basandi Kitabullah. من ناحية أخرى، لا يُنظر المستعمرون دائمًا على أنهم مستغلون يجب محاربتهم، ولكنهم يُظهرون أيضًا نموذجًا «للتقدم» بينما يعدون في نفس الوقت بجو ثقافي يهيمن عليه الغرب (Abdullah 2000).

الخلافات والتفاوض بين هذه العناصر الثلاثة كان له تأثير قوي على الديناميكيات الاجتماعية والدينية في سومطرة الغربية في الجزء الأول من القرن التاسع عشر. إن حركة الشباب أنفسهم في طبقة النخبة الاجتماعية يتسامحون ويروضون هذا التوتر، على سبيل المثال في مجال التعليم. تدار المؤسسات التعليمية عند حركة الشباب مثل طوالب سومطرة ومدرسة دينية للبنات من خلال الجمع بين نظام سوراو التقليدي (التقليدي والإسلامي) والأنظمة الهولندية الحديثة. يتم الحفاظ على مناهج الدراسات الدينية مثل الفقه والتفسير والحديث وعلوم القرآن ككنوز من نظام تعليم «سوراو» التقليدي ودمجها مع العلوم الدنيوية مثل الهولندية والإنجليزية والرياضيات والجغرافيا وما إلى ذلك. إنهم فقط تخلوا عن نظام الحلقة، والمناهج الدراسية، والمدرسين، وانتقال المستويات غير واضحين ويقومون بإدخال التدريس الحديث، ونظام الفصل، واستخدام الطاولات والكراسي، ومناهج جديدة والرسوم لتوفير التعليم الذي يحاكي نظام التعليم الهولندي (Ashadi 2019).

وفي الوقت نفسه، وعلى مستوى المجتمع، تم تبني التوترات بين العادات والإسلام والحداثة وصياغتها من قبل مجتمع مينانج المسلم لبناء تنازلات اجتماعية دينية مع مجتمع نياس المسيحي. وفي الامتياز الذي وافقوا عليه تم التأكيد مرارًا وتكرارًا، «نحن جميعًا نينيك ماماك، زعماء ١٦ شخصًا، عادات وتراث وأئمة وخطباء ولاباي في نجاري». تم العثور على هذه الجملة في نفس الافتتاحية ٤ مرات تقريبًا في اتفاقية عام ١٩٢٧ وثلاث مرات في اتفاقية عام ١٩٢٨. إذا تم تحليلها بشكل أكبر، فإن كلا من نينيك

 DOI: 10.36712/sdi.v30i2.32763

ماماك وزعماء penghulu يعتبران ممثلين للعادات لأن لديهم سلطة على العادات والتقاليد. ليس هذا فقط، فإن العادات والتقاليد كقيمة أو أخلاق يتم ممارستها والتراث، كوراثة ملكية يتم تمثيلها أيضًا في الامتياز الذي تقع سلطته أيضًا في أيدي نينيك ماماك وزعماء. بينما يمثل رجال الدين والخطباء ولاباي فهم يمثلون مفهوم الإسلام (الشطارية). ثم أين هو تمثيل الحداثة؟ تمثل في وقت واحد مع وجود مجتمع نياس المسيحي مع تفرد وجود زعيمهم وعاداتهم.

يبدو أن مشاركة العديد من الجهات الفاعلة الرئيسية كممثلين للمجتمع والقيم جعلت هذا الامتياز الاجتماعي والديني مستمرًا حتى الآن. وهذا ما عززته على الأقل نتائج البحث في ليبيريا. أدت مشاركة هؤلاء المواطنين إلى توسيع نطاق المشاركة في وضع القواعد، وزيادة المساءلة أمام القبائل (القادة المحليين)، وفوائد للأسر التي تعمل في نهاية المطاف على تحسين إدارة امتيازات الغابات (Christensen, Hartman, and Samii 2021) في المقابل، في مدغشقر، إن تحديد عدم مساءلة الجهات الفاعلة المحلية وانخفاض الشفافية في إدارة الأموال المحلية وعدم ضمان حيازة الأراضي ومشاركة المجتمع المحلي المحدودة في التخطيط تعتبر قضايا وتحديات رئيسية في إدارة الغابات (Lucungu et al. 2022).

ومع ذلك، لا يمكن إنكار أنه بعد الإصلاح، أثرت التموجات والتوترات على العلاقات بين الطائفتين. ولكن من المهم التأكيد على أن التوتر نجم بشكل أكبر عن انتهاكات التنازلات التي قدموها ووافقوا عليها وليس بسبب ظهور «سياسة كونهم من السكان الأصليين» التي طعن فيها القرويون في شرعية الدولة والقطاع الاستخراجي، الذي يركز بشكل أساسي على حيازة الأراضي كما زعم آدم دي تايسون (Tyson 2010). في هذا السياق، تم في وقت لاحق حظر تربية الخنازير التي كان مسموحًا بها في الأصل لأنه كان

يشتبه في أنه بالإضافة إلى إساءة استخدامها لأغراض تجارية، فقد تسبب أيضًا في إزعاج مجتمع مينانج المسلم الذي شعر بعدم الارتياح لأنه غالبًا ما يزعج مزارع السكان ويتم التخلص من النفايات (فضلات الخنزير) في منطقة الري حيث تم استخدام المياه منه للوضوء عند مجتمع مينانج المسلم. وفي الوقت نفسه، كان الحظر على توسيع مباني الكنائس بسبب الزيادة في عدد المصلين القادمين من خارج نجاري سونجاي بولوه ويعتبر هذا مخالفاً للاتفاق المبرم بينهما. لأن الكنيسة مخصصة لأعضاء مجتمع نياس المسيحي الذين ولدوا ويعيشون هناك وفقًا لعادات سالانجكا نجاري التي اعتمدها مجتمع مينانج المسلم (Ashadi, Sefriyono, and Irwansyah 2022).

من ناحية أخرى، لم يشكك مجتمع سونجاي بولوه في التنازلات المتعلقة باستخدام أراضي أولايات كما كان الحال في العديد من الأماكن. في سومبا وبالي وجنوب سولاويسي وكاليمانتان، نظم السكان الأصليون حركات احتجاجية وطالبوا بالاعتراف بأراضيهم العرفية التي استخدمتها الحكومة لأغراض مختلفة (Bra 2018; Robinson 2019; Tamma and Duile 2020; Vel et al. 2019) على سبيل المثال، تم تحدي تحالف الشعوب الأصلية في الأرخبيل (AMAN) في بداية الإصلاح، «إذا لم تعترف الدولة بالشعوب الأصلية، فلن تعترف الشعوب الأصلية بالدولة» (Tamma and Duile 2020). في اتجاه إحياء المجتمع المحلي أيضًا، تم استجواب العديد من الكنائس مثل كنيسة سانت برناديت وكنيسة ياسمين الكاثوليكية وكنيسة بانكالان جاتي في جاكرتا، والتي لم تكن لديها مشاكل في البداية، تم استجوابها من قبل المجتمع المحلي. وموضوع الخلاف هو تصريح التأسيس وعملية الترميم وحتى مستوى الراحة التي ينظر إليها على أنها تزعج النظام العام (Ali-Fauzi and All 2014) أي أنه ليس هناك ما يضمن بقاء الامتياز ودمج المجموعة التي تلتزم بها الاتفاقية. في هذه الأثناء، لا يزال استخدام أراضي أولايات

ناجاري في سونجاي بولوه ساريا وقد تم بيع العديد منها للوافدين الجدد، بما في ذلك القادمين من مينانج كاباو (Syahrial, 2017).

تصبح صورة التعايش بين مجتمع مينانج المسلم ومجتمع نياس المسيحي مهمة في وسط العالم الذي يواجه الصراع والانقسام والحرب، حيث غالبًا ما يتم تسييس الدين خارج الأغراض الإلهية. من المتوقع أن تقدم هذه الدراسة آثارًا نظرية في مجال الحوار بين الأديان مثل المساهمة في الأدبيات حول نماذج التناغم والتسامح والتعاون وقيم الخلق المشترك بين الأديان المختلفة. إذا كان التسامح القائم على القومية أحد أعمدة الوصاية على التعايش بين الإسلام والكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقية في ألبانيا (Aydin 2020; Gulnara Shamshudinova, Meiramgul Altybassarova, Galiya Seifullina 2019) والتسامح بين مجتمعات عرقية ودينية مختلفة في جزيرة قبرص؛ البيزنطية والروم الأرثوذكس والموارنة والروم الكاثوليك والمسلمين والأرمن والأنجليكان واليهود (Dietzel and Makrides 2009)، فقد أدى التعايش القائم على الحكمة المحلية إلى تنازلات اجتماعية للتسامح الديني بين مجتمع مينانج المسلم ومجتمع نياس المسيحي.

الخلاصة

لا يمكن إنكار أن الخطاب السائد للحداثة (الإسلام) بعد الإصلاح قد تحول من قبل القوى المحافظة وحتى الأصولية. يتسم الخطاب الذي طورته هذه المجموعة عمومًا بتعزيز التقاليد السابقة (السلف الصالح)، وإعطاء الأولوية لمصالح الأغلبية (المسلمين) ومناهضة المساواة (الأقليات غير المسلمة). في الواقع، لا يستبعد هذا الاتجاه التطورات والديناميكيات الأخرى، أي خطاب الشمولية كسمة للحداثة بأشكال مختلفة، على الأقل في حالة سومطرة الغربية. وبهذه الطريقة فإن الادعاء بأن المسلمين الإندونيسيين هم محافظون وحتى أصوليون لا يحظى بالدعم الكافي من الأدلة الكافية.

في هذه المنطقة تنمو وتتطور أيديولوجيات ومفاهيم الانفتاح المختلفة بما في ذلك التفاهم الديني. بالإضافة إلى أيديولوجية الحداثة (الإسلام)، على سبيل المثال، من خلال حركة الشباب والشيوعية من خلال مدرس سومطرة طوالب، داتوك باتوه، تطور فهم الإلحاد أيضًا من خلال الإسكندر آان، موظف حكومي في ولاية دارماسرايا الذي يدعمه تقريبًا ألف مستخدم فيسبوك Facebook. لم تظهر المحافظة وحتى الراديكالية فقط بعد الإصلاح في سومطرة الغربية ولكن قبل فترة طويلة من الاستقلال من خلال حركة بادري Kaum Paderi. ومع ذلك، من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن بادري لا يمكن أن يمثل بشكل كامل اتجاه المحافظة. كانت حركة بادري مرتبطة بعلاقات تجارية مع البريطانيين كمزودي أسلحة من بينانج وسنغافورة عندما قرعوا طبول الحرب مع السكان الأصليين (Imran 2001) .

بنفس القدر من الأهمية، كانت العالمية التي تستوعب التنوع والأقليات غير المسلمة موجودة في مناطق خارج نجاري مثل بادانج باريامان منذ القرن الخامس عشر وتستمر حتى يومنا هذا من خلال التعايش السلمي بين مجتمع مينانج المسلم و مجتمع نياس المسيحي. استمر التعايش الذي بدأ مع خدمات مجتمع نياس المسيحي في التحول إلى تنازلات اجتماعية وتسامح ديني. تمارس الامتيازات الاجتماعية في شكل استغلال أراضي أولايات نجاري كمستوطنات وموارد اقتصادية، والاعتراف بزعماء وعادات مجتمع نياس المسيحي بما في ذلك السماح بتربية الخنازير للطقوس والتقاليد العرفية. في غضون ذلك، يظهر التسامح الديني من خلال السماح ببناء كنيسة على الأرض الممنوحة. على عكس معظم التنازلات من قبل الدولة أو الأطراف الخاصة التي تلقت العديد من الدعاوى القضائية بعد الإصلاح، كانت التنازلات الاجتماعية والدينية لمجتمع مينانج المسلم و مجتمع نياس المسيحي قوية لأنها كانت مدعومة منذ البداية بالحكمة العرفية

المحلية (المساواة) وتسامح المفاهيم وممارسات الطريقة الشطارية التي يلتزم بها مجتمع مينانج المسلم.

الهوامش

١. انتشرت الشيوعية أو النقابية الشعبية في بادانج بانجانج من خلال مدرس طوالب سومطرة، داتوك باتوه وساعدوه في ذلك جمال الدين تامين، وعارف فضيلة وناتا زين الدين. بصرف النظر عن أجواء الاستعمار الهولندي، فإن ما يسهل لدخول هذا الفهم وتطويره يرجع إلى قدرة الزعيم الشيوعي ببادانج بانجانج على دمجه مع التعاليم الإسلامية (Nelisia, Fatimah, and Padang 2018).

٢. في يناير ٢٠١٢، أعلن ألكسندر آان ، وهو موظف حكومي في سومطرة، على صفحته على Facebook عدم إيمانه بالله (الإلحاد). إنه يدعو الآخرين للمناقشة، ويدعمه ما يقرب من ١٠٠٠ مستخدم على Facebook. اتظر: (Postill and Epafras 2018; Schäfer 2016).

٣. EaseMyTrip, "12 Of The Most Beautiful Villages In The World", https://www.easemytrip.com/blog/most-beautiful-villages-in-world

٤. وهو مذكور بوضوح في الفقرة السادسة من اتفاقية ملء الأراضي العرفية ، ٢٧ ديسمبر ١٩٢٧.

٥. راجع مرسوم والي نجاري سونجاي بولوه رقم: 57 / SK / WN-SBB / XII-2018 بشأن تعيين معلمين للكنيسة (أجرة معلمين غير المسلمين) نجاري سونجاي بولوه الغربية منطقة باتانج أناي حي بادانج باريامان.

٦. عمل يوفينتيوس زيبوا (كاثوليكي) في قطاع التنمية والتمويل في هيئة استشارية نجاري سونجاي بولوه للفترة ٢٠٢٣-٢٠١٧، ويوسرينا هاريفا (البروتستانت) عمل كموظف نجاري سونجاي بولوه، واعترف حسني زابووا بأنه كان وليا لمنطقة تانجونج باسونج الثاني.

المراجع

Abdullah, Taufik. 2009. *School and Politics the Kaum Muda Movement in West Sumatra 1927-1933*. 1st ed. Jakarta-Kuala Lumpur: Equinox Publishing.

Afrianty, Dina. 2015. Routledge *Women and Sharia Law in Northern Indonesia Local Women's NGOs and the Reform of Islamic Law in Aceh*. New York: Routledge.

Akinwale, Akeem Ayofe, and Mike Olanipekun Aremo. 2010. 10 The African Symposium *Concession As a Catalyst for Crisis Management in Nigerian Ports*.

Alfian, Anatona dan Teuku Ibrahim. 2001. "Perdagangan Budak Di Pulau Nias 1820-1860." *Sosiohumanika* 14(2).

Alfirdaus, Laila Kholid, Eric Hiariej, and Farsijana Adeney-Risakotta. 2016. "The Position of Minang-Chinese Relationship in the History of Inter-ethnic Group Relations in Padang, West Sumatra." *Jurnal Humaniora* 28(1): 79–96.

Ali-fauzi, Ihsan, and Et. All. 2014. *Disputed Churches in Jakarta*. Yogyakarta: the Center for the Study of Religion and Democracy (Pusat Studi Agama dan Demokrasi [PUSAD]), Paramadina Foundation.

Anatona, Teuku Ibrahim Alfian. 2001. "Perdagangan Budak Di Pulau Nias 1820-1860." *Sosiohumanika* 14(2).

Andri Ashadi. 2019. "Negotiation of Tradition, Islam, and Modernity in the Movement of the Kaum Mudo Islamic Reform in Minangkabau." *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 9(1): 30–59.

Ashadi, Andri, Sefriyono, and Ade Irwansyah. 2022. "Adat Space in Muslim-Christian Conflict Resolution at Minang Realm, West Sumatera, Indonesia." *Khazanah Sosial* 4(4): 781–96.

Asnan, Gusti. 2003. *Kamus Sejarah Minangkabau*. Padang: PPIM.

Assyaukanie, Luthfi. 2008. "Islamic Reform Movement in Indonesia and Beyond: Progress and Regress." *Journal of Indonesian Islam* 2(1): 129–50.

Aydin, Hasan. 2020. "Interfaith Dialogue in Albania as a Model of Interreligious Harmony." *Journal of Ethnic and Cultural Studies* 7(3): 76–87.

Azra, Azyumardi. 2017. *Surau Pendidikan Islam Tradisional Dalam Transisi Dan Modernisasi*. Jakarta: PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Bar-Tal, Daniel. 2008. "Coexistence Education." *Encyclopedia of Peace Education*: 1–4.

Bräuchler, Birgit. 2018. "Bali Tolak Reklamasi: The Local Adoption of Global Protest." *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies* 26(3): 1–19.

Bracht, Earl A. Snyder and Hans Werner. 1958. "Coexistence and International Law." *The International and Comparative Law Quarterly* 7(1): 54–71.

Buehler, Michael. 2016. *The Politics of Shari'a Law Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*. 1st ed. Cambridge: Cambridge University Press.

Christensen, Darin, Alexandra C. Hartman, and Cyrus Samii. 2021. "Citizen Monitoring Promotes Informed and Inclusive Forest Governance in Liberia." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 118(29).

Colombijn, Freek. 2006. *Poco-Poco (Kota) Padang Sejarah Sebuah Kota Di Indonesia Pada Abad Ke-20 Dan Penggunaan Ruang Kota Terj.* 1st ed. Yogyakarta: Ombak.

Crouch, Melissa. 2009. "Religious Regulations in Indonesia: Failing Vulnerable Groups." *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 43(2): 53–103.

Davies, Sharyn Graham. 2018. "Skins of Morality: Bio-Borders, Bphemeral Citizenship and Policing Women in Indonesia." *Asian Studies Review* 42(1): 69–88.

Dietzel, Irene, and Vasilios N Makrides. 2009. "Ethno-Religious Coexistence and Plurality in Cyprus under British Rule (1878--1960)." *social compass* 56(1): 69–83.

Djufri, Median Wilestari, and Molina. 2022. "Corporate Social Responsibility in Indonesia: A Transformation of Local Wisdom Perspectives." *ENDLESS: International Journal of Future Studies* 5(1): 262–77.

Edwin M. Loeb. 1985. *Sumatra Its History and People*. Oxford: Oxford University Press.

Eekelen, Willem van. 1964. *Indian Foreign Policy and the Border Dispute with China*. Utrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Elfira, Mina. 2011. "Inter-Ethnic Relations in Padang of West Sumatra Navigating between Assimilation and Exclusivity." *Wacana, Journal of the Humanities of Indonesia* 13(2): 293.

Faslah, Roni. 2019. "Tarekat Syathariyah Di Padang Pariaman: Dinamika Peran Tuanku Dengan Kaum Adat Terhadap Keagamaan Di Ulakan, Pariaman." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Fathurahman, Oman. 2008. *Tarekat Syattariyah Di Minangkabau: Teks Dan Konteks*. Jakarta: Prenada Media Group.

Garadian, Dita Kirana & Endi Aulia. 2020. "Religious Trend in Contemporary Indonesia: Conservatism Domination on Social Media." *Studia Islamika* 27(3).

Graves, Elizabeth E. 2007. *Asal Usul Elit Minangkabau Modren Respon Terhadap Kolonial Belanda Abad XIX/XX Terj. Novi Andri Dkk*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Gulnara Shamshudinova, Meiramgul Altybassarova, Galiya Seifullina, Ì Aigul Turlybekova and Gulsara Dyussembekova. 2019. "State Model of Interconfessional Tolerance in Modern Multiethnic." *Space and Culture, India* 7(1): 117–27.

Gulo, Anatona. 2008. *Aspek-Aspek Historis Dalam Sistem Adat Nias Di Kota Padang*. Padang.

Gusti Asnan. 2014. *Keberagaman Di Sumatera Barat: Sebuah Perbandingan Antara Daerah Pusat Dan Pinggiran Pada Masa Lalu Dan Dewasa Ini*. Bukittinggi.

Hamdani, Deny. 2009. "The Formalisation of Islamic Attire in Padang, West Sumatra." *Journal of Indonesian Islam* 03(01): 69–96.

Hefner, Robert W. 2018. "Routledge Handbook of Contemporary Indonesia." *Routledge Handbook of Contemporary Indonesia*: 1–432.

Hummel, U.; Telaumbanua, T. 2007. "Cross and Adu: A Socio-Historical Study on the Encounter between Christianity and the Indigenous Culture on Nias and the Batu Islands, Indonesia (1865-1965)." Utrecht University Repository.

Ibrahim Dt. Sanggoeno Diradjo. 2015. *Tambo Alam Minangkabau Tatanan Adat Warisan Nenek Moyang Orang Minang*. 2nd ed. Bukittinggi: Kristal Multimedia.

Imran, Amrin. 2001. *Menelusuri Sejarah Minangkabau*. Padang: Yayasan Citra Budaya Indonesia LKAAM Sumbar.

Institute, Setara. 2019. *Ringkasan Eksekutif Wacana dan Gerakan Keagamaan di Kalangan Mahasiswa :* Jakarta.

Jeffrey Hadler. 2010. *Sengketa Tiada Putus Matriarkat, Reformisme Islam, Dan Kolonialisme Di Minangkabau*. Pertama. ed. Taufik Abdullah. Jakarta: Freedom Institute.

Kato, Tsuyoshi. 1980. "Rantau Pariaman: The World of Minangkabau Coastal Merchants in the Nineteenth Century." *The Journal of Asian Studies* 39(4): 729–52.

Koentjaraningrat. 2007. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

Koestoro, Lucas Partanda, and Ketut Wiradnyana. 2007. *Megalithic Tranditions in Nias Island*. Medan: Medan Archeological Office.

Kymlicka, Will. 1995. Oxford University Press *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. New York: Oxford University Press.

Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. New York: Routledge Curzon.

Lucungu, Prince Baraka et al. 2022. "Local Citizen Group Dynamics in the Implementation of Community Forest Concessions in the Democratic Republic of Congo." *Forest Policy and Economics* 136: 102680.

Marcell Mauss. 1966. *Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West LTD.

Minarti, Helly. 2020. "'When She Steps on an Ant, It Will Not Die; but If She Stumbles over a Rice Pestle, It Will Break into Three Parts': An Un-Subtle Subversive Woman Dancing Body in Hoerijah Adam's Dance/Choreography." *Religion* 50(2): 260–77.

Muhammad, Ulul Azmi, Muhammad Fuad, Farida Ariyani, and Edi Suyanto. 2022. "Bibliometric Analysis of Local Wisdom-Based Learning: Direction for Future History Education Research." *International Journal of Evaluation and Research in Education (IJERE)* 11(4): 2209.

Navis, A. A. 1986. *Alam Terkembang Jadi Guru Adat dan Kebudayaan Minangkabau*. Jakarta: PT Pustaka Grafitipers.

Nechansky, Helmut. 2016. "The Four Modes of Coexistence in Psychology and Group Dynamics." *Kybernetes* 45(3): 371–92.

Nelisia, Sovia, Siti Fatimah, and Universitas Negeri Padang. 2018. "Sarekat Rakyat Padang Panjang 1923-1926." *Science and Environmental Journals for Postgraduate* 1(1): 63–75.

Olzak, Susan. 2021. "Does Protest Against Police Violence Matter? Evidence from U.S. Cities, 1990 through 2019." *American Sociological Review* 86(6): 1066–99.

Postill, John, and Leonard Chrysostomos Epafras. 2018. "Indonesian Religion as a Hybrid Media Space: Social Dramas in a Contested Realm." *Asiascape: Digital Asia* 5(1–2): 100–123.

Qodir, Zuly, Hasse Jubba, Mega Hidayati, and Dyah Mutiarin. 2022. "The Formalization of Sharia in Aceh To Discipline the Female Body." *Al-Jami'ah* 60(1): 63–90.

Retnowulandari, Wahyuni. 2019. "Prosiding Seminar Nasional." In *Sekolah Tinggi Ilmu Hukum Sumpah Pemuda*, ed. Firman Freaddy Busroh. Palembang: Sekolah Tinggi Ilmu Hukum Sumpah Pemuda.

Robin Bush. 2008. "Regional Syaria Regulations In Indonesia: Anomaly or Symptom." In *Exspressing Islam: Religious Live and Politics in Indonesia*, ed. Greg Fealy and Sally White. Singapore: ISEAS.

Robinson, Kathryn. 2019. "Can Formalisation of Adat Land Regulation Protect Community Rights? The Case of the Orang Asli Sorowako and the Karongsi'e/Dongi." *Asia Pacific Journal of Anthropology* 20(5): 471–86.

Ropi, Ismatu. 2020. "Sisi yang Terlupa: Peran Historis Ahmadiyah Dalam Wacana Gerakan Modernisasi Islam di Indonesia." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 15(2): 211–36.

Salim, Delmus Puneri. 2015. *The Transnational and the Local in the Politics of Islam: The Case of West Sumatra, Indonesia.* Switzerland: Springer.

Schäfer, Saskia. 2016. "Forming 'Forbidden' Identities Online: Atheism in Indonesia." *Austrian Journal of South-East Asian Studies* 9(2): 253–68.

Sugiantoro, S., Joko Widodo, M. Masrukhi, and Agustinus Sugeng Priyanto. 2022. "Integrating the Value of Local Wisdom of the Sidoarjo Community into Social Studies Learning in Junior High Schools in Sidoarjo Regency, East Java, Indonesia." *Kasetsart Journal of Social Sciences* 43(4): 815–24.

Sukhishvili, Zaza. 2022. "Peripeteia of Concession and Problems of Legal Definition." *Law and World* 8(3): 68–85.

Suryadi. 2001. "Shaikh Daud of Sunur: Conflict between Reformists and the Shaṭṭārīyah Sufi Order in Rantau Pariaman in the First Half of the Nineteenth Century." *Studia Islamika* 8(3): 57–124.

Tamma, Sukri, and Timo Duile. 2020. "Indigeneity and the State in Indonesia : The Local Turn in the Dialectic of Recognition." *Journal of Current Journal of Current Southeast Asian Affairs* 39(2): 270–89.

Taufik Abdullah. 2000. "Sebuah Diktum Keramat: Dalam Sejarah Intelektual Minangkabau." *Reaktualisasi Adat Basandi Syara' Syara' Basandi Kitabullah dalam Pembangunan Sumatera Barat*. Bukittinggi, 22-23 January 2000.

Toni Zebua. 2008. *Sejarah Orang Nias Di Tanjung Basung Nagari Sungai Buluh Kab. Padang Pariaman: Sebuah Pengantar Diskusi*. Padang.

Tyson, Adam D. 2010. Routledge Taylor & Francis Group *Decentralization and Adat Revivalism in Indonesia: The Politics of Becoming Indigenous*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.

Vel, Jacqueline, and Stepanus Makambombu. 2019. "Strategic Framing of Adat in Land-Acquisition Politics in East Sumba." *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 20(5): 435–52.

Yondri and Arios, Rois Leonard. 2008. *Masyarakat Nias di Nagari Sungai Buluh Kecamatan Batang Anai Kabupaten Padang Pariaman: Eksistensi dan Hubungan Sosial dengan Masyarakat Setempat*. Padang: Departemen Kebudayaan dan Pariwisata Balai Pelestarian Sejarah dan Nilai Tradisional Padang.

Zebua, Toni. 2008. *Sejarah Orang Nias di Tanjung Basung Nagari Sungai Buluh Kabupaten Padang Pariaman: Sebuah Pengantar Diskusi*. Padang.

أندري أشهدي، *إمام بونجول جامعة الإسلامية الحكومية بادانج، إندونيسيا* .
البريد الإلكتروني: andriashadi@uinib.ac.id

سيبرييونو، *إمام بونجول جامعة الإسلامية الحكومية بادانج، إندونيسيا* .
البريد الإلكتروني: sefriyono@uinib.ac.id

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 البحوث والتكنولوجيا والتعليم العالي بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (رقم القرار: 32a/E/KPT/2017).

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 الثالثون، العدد ٢، ٢٠٢٣

رئيس التحرير:
سيف المزاني

مدير التحرير:
أومان فتح الرحمن

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

مجلس التحرير الدولي:
محمد قريش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)
مارتين فان برونيسين (جامعة أترخة)
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)
ميناكو ساكاي (جامعة نيو ساوث ويلز)
انابيل تيه جالوب (المكتبة البريطانية)
شفاعة المرزانة (جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية)
ميلسا جروجه (جامعة نيو ساوث ويلز، أوسترليا)

مساعد هيئة التحرير:
محمد نداء فضلان
رنغكا إيكا سافوترا
عبد الله مولاني
سفران بالله

مراجعة اللغة الإنجليزية:
سكوت أبيل
موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:
يولي ياسين

تصميم الغلاف:
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستوديا اسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الثالثون، العدد ٢، ٢٠٢٣

Islam, Modern Turkey, and a Javanese Intellectual: The Sutomo's Visit to Turkey in 1937

Yon Machmudi & Frial R. Supratman

Locality, Equality, and Piety: *Pesantren* Ecofeminism Movement in Indonesia

Mardian Sulistyati

من الامتياز الاجتماعي إلى التسامح الديني: صورة لتعايش مجتمع مينانجكاباو المسلم ومجتمع نياس المسيحي

أندري أشهدي وسيبرييونو