STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 11, Number 2, 2004

DEFENDING THE MAJESTY OF ISLAM: INDONESIA'S FRONT PEMBELA ISLAM (FPI) 1998-2003

Jajang Jahroni

IN SEARCH OF AN ISLAMIC LEADER: MALAY PERCEPTIONS OF IBN SA'ŪD'S TRIUMPH AND THE DOMINATION OF THE WAḤḤĀBĪS IN SAUDI ARABIA

Mohammad Redzuan Othman

BEING A SHĪ'ITE AMONG THE SUNNĪ MAJORITY IN INDONESIA: A PRELIMINARY STUDY OF USTADZ HUSEIN AL-HABSYI (1921-1994)

Zulkifli

ISSN 0215-0492

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 11, no. 2, 2004

EDITORIAL BOARD:

M. Quraish Shihab (UIN Jakarta)
Taufik Abdullah (LIPI Jakarta)
Nur A. Fadhil Lubis (IAIN Sumatra Utara)
M.C. Ricklefs (Melbourne University)
Martin van Bruinessen (Utrecht University)
John R. Bowen (Washington University, St. Louis)
M. Atho Mudzhar (IAIN Yogyakarta)
M. Kamal Hasan (International Islamic University, Kuala Lumpur)

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

EDITORS

Saiful Mujani
Jamhari
Jajat Burhanuddin
Fu'ad Jabali
Oman Fathurahman

ASSISTANT TO THE EDITORS

Heni Nuroni

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Lucy Rhydwen-Marett

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Nursamad

COVER DESIGNER

S. Prinka

STUDIA ISLAMIKA *(ISSN 0215-0492) is a journal published by the Center for the Study of Islam and Society (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (STT DEPPEN No. 129/SK/DITJEN/PPG/STT/1976) and sponsored by the Australia-Indonesia Institute (AII). It specializes in Indonesian Islamic studies in particular, and South-east 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 articles published do not necessarily represent the views of the journal, or other institutions to which it is affiliated. They are solely the views of the authors. The articles contained in this journal have been refereed by the Board of Editors.

STUDIA ISLAMIKA *has been accredited by The Ministry of National Education, Republic of Indonesia as an academic journal (SK Dirjen Dikti No. 23a/DIKTI/2004).*

Sri Denti

Mumārasāt al-Sulūk bi Mīnānjkābāu: Taṭbīq al-Ta'ālīm al-Islāmiyyah 'alā al-Thaqāfah al-Maḥalliyyah

Abstract: *Generally speaking, the arrival of Islam in the Malay-Indonesian world gave rise to a variety of new developments and dynamics in terms of both the socio-religious life of the community, and the wealth of culture and knowledge. The conflict between Islamic values and culture, and local cultures and traditions in turn resulted in a number of variants of Islam in the Malay-Indonesia world, usually referred to as "local Islam". Of course, because it was created in a different context and culture, this local Islam has particular characteristics and nuances that are quite different from Islam in the "great tradition".*

On one hand, the emergence of local Islam is often seen by researchers as a deviation from what is called pure Islam. On the other hand, a large number of academics are more appreciative of the consideration that every articulation of Islam in a region is different from the articulation of Islam in another area. The problem is, this difference is not properly seen as a form of syncretic Islam —and it is pejoratively called impure Islam— but it in fact constitutes a contribution by the local community to the enrichment of the mosaic of Islamic culture itself. The phenomenon of local Islam can also be seen as a creative attempt by a community to understand and translate Islam in accordance with their own culture.

*This article presents discussions about "*suluk *(mystic) rituals" in Minangkabau, which can be seen as a form of expression of Islamic rituals, in this context* ṭarīqah *(Sūfī order) practices, which have been integrated into local rituals and culture.*

It explains that the suluk *tradition in Minangkabau developed in exclusive areas, in this context the hinterland or the area of Minangkabau where matrilineal traditions are still strong, not coastal areas with quite a high level of socialisation, because social interaction is quite significant. The* suluk *tradition also created a spiritually homogenous community. In coastal areas the communities tend to be heterogenous and it is very difficult to create a spiritually homogenous community there due to the complexity of the social issues.*

In West Sumatra, the suluk *tradition is one of the local articulation of Islam amongst the Minangkabau Muslim community, particularly followers of* Naqshbandiyyah *Order, and is seen as a way to bring one's self closer to God. Moreover, the* suluk *ritual can also be seen as a blending of various Islamic teachings, in this context* taṣawwuf, *with local Minangkabau traditions or customs. Thus,* suluk *is a manifestation of the slogan that is deeply rooted in the Minangkabau community:* Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah *(The local customs are based on Islamic teachings, while the Islamic teachings are based on the Qur'ān).*

In an even broader context, the suluk *ritual itself provides a real picture of what is often called "local Islam"; an articulation of the "translation process" of Islam into a community's socio-cultural system. Local Islam contains two important concepts:* first, *it is a concept about the special and unique nature of a particular religious practice. This uniqueness occurs because of the influence of local culture, but it can also occur because of a localization of normative Islamic teachings into local culture;* second, *local Islam encompasses elements of a process resulting from the interaction between culture and Islam throughout the process of history.*

With the explanation above, the suluk *ritual, along with a number of other forms of local rituals not discussed here, can be seen as a good example of the roots of local Islam. It is important to remember that the interaction between Islam and local cultures has in turn enriched the cultures themselves.*

It is important to note that followers of Sūfī orders in Indonesia, not just Naqshbandiyyah, *but also* Rifā'iyyah, Qādiriyyah, Shaṭṭāriyyah, Sammāniyyah *etc., have adopted many expressions of local culture, such as* pencak silat *(a form of self-defence),* debus *(local custom in Banten demonstrates physical invulnerability) and so on. Although still limited, this research into various expressions of local culture will certainly demonstrate the rich mosaic of Indonesian Islam.*

Sri Denti

Mumārasāt al-Sulūk bi Mīnānjkābāu: Taṭbīq al-Ta'ālīm al-Islāmiyyah 'alā al-Thaqāfah al-Maḥalliyyah

Abstraksi: *Secara umum, kedatangan Islam di Dunia Melayu-Indonesia telah memunculkan berbagai perkembangan dan dinamika baru, baik yang menyangkut kehidupan sosial-keagamaan masyarakatnya, maupun khazanah budaya dan keilmuannya. Konflik dan akomodasi antara nilai-nilai dan budaya Islam dengan budaya dan tradisi setempat, pada gilirannya berhasil memunculkan berbagai varian Islam di Dunia Melayu-Indonesia, yang biasa disebut sebagai "Islam lokal"* (local Islam). *Tentu saja, karena lahir dalam konteks dan kultur yang berbeda, Islam lokal ini memiliki karakter dan nuansa khas yang agak berbeda dengan Islam dalam "great tradition".*

Di satu sisi, munculnya fenomena Islam lokal tersebut tidak jarang dipandang oleh sebagian peneliti sebagai bentuk penyimpangan dari apa yang disebut sebagai Islam murni dan bersifat sinkretis. Akan tetapi, di sisi lain, tidak sedikit juga para sarjana yang bersikap lebih apresiatif dengan menganggap bahwa setiap bentuk artikulasi Islam di suatu wilayah akan berbeda dengan bentuk artikulasi Islam di wilayah lain. Masalahnya, perbedaan tersebut tidak sepatutnya dipandang sebagai bentuk Islam sinkretik—pernyataan yang pejoratif sebagai Islam tidak murni, melainkan justru merupakan sumbangsih masyarakat setempat dalam memperkaya mozaik budaya Islam itu sendiri. Selain itu, fenomena Islam lokal juga dapat dianggap sebagai usaha kreatif dari suatu masyarakat untuk memahami dan menerjemahkan Islam sesuai dengan budaya mereka sendiri.

Artikel ini mengemukakan pembahasan tentang "ritual suluk" di Minangkabau, yang dapat dianggap sebagai salah satu bentuk ekspresi

ritual Islam, dalam hal ini praktek tarekat, yang sudah terintegrasi dengan ritual dan budaya lokal.

Ditegaskan bahwa tradisi suluk di Minangkabau berkembang ke daerah-daerah yang eksklusif/tertutup, yang dalam hal ini berarti daerah pedalaman atau pun daerah darek Minangkabau yang masih kuat dengan tradisi matrilinealnya, bukan daerah pesisir pantai yang tingkat sosialnya cukup tinggi, karena interaksi sosial yang cukup signifikan. Apalagi tradisi suluk juga membentuk masyarakat yang homogen dalam aspek spritual. Di daerah pesisir masyarakatnya cenderung heterogen dan sangat sulit untuk membentuk masyarakat yang homogen secara spritual karena kompleksitas masalah sosial tadi.

Di Sumatra Barat ini, ritual suluk telah menjadi salah satu bentuk ekspresi Masyarakat Muslim Minangkabau, khususnya para pengamal tarekat Naqsybandiyyah, untuk mendekatkan diri mereka kepada Tuhannya. Lebih dari itu, ritual suluk juga dapat dianggap sebagai salah satu bentuk perpaduan antara Islam yang memuat berbagai ajaran, dalam konteks ini tasawuf, dengan adat atau tradisi lokal di Minangkabau, sehingga karenanya, suluk merupakan manifestasi dari slogan yang mengakar kuat pada masyarakat Minangkabau, yakni: Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah *(ABS-SBK).*

Dalam konteks yang lebih besar lagi, ritual suluk dengan sendirinya juga memberikan gambaran riil akan apa yang sering disebut sebagai "Islam lokal", yakni suatu artikulasi dari "proses penerjemahan" Islam ke dalam sistem sosial-budaya, yang berlaku di suatu masyarakat. Islam lokal mengandung dua konsep penting. pertama, ia adalah konsep tentang sebuah keadaan yang khusus dan unik dari suatu praktek keagamaan tertentu. Keunikan tersebut bisa jadi karena dipengaruhi budaya lokal, tetapi juga bisa terjadi karena proses pembumian dari ajaran-ajaran normatif Islam ke dalam realitas; kedua, Islam lokal mengandung unsur sebuah proses yang terus berlanjut dari pertemuan dan interaksi budaya dan Islam dalam proses sejarah.

Dengan penjelasan di atas, maka ritual suluk serta berbagai bentuk ritual lokal lain yang tidak dikemukakan pembahasannya di sini, dapat dianggap sebagai contoh yang baik bagi persemaian Islam lokal. Penting diingat bahwa pertemuan Islam dengan budaya-budaya lokal tersebut pada gilirannya menjadi kekayaan budaya tersendiri.

Dalam hal ini, penting untuk dicatat bahwa di kalangan penganut tarekat di Indonesia, bukan hanya Naqsybandiyyah, melainkan juga Rifa'iyyah, Qadiriyyah, Syattariyyah, Sammaniyyah, dll. terdapat banyak ekspresi budaya lokal seperti pencak silat, debus, dan semacamnya. Penelitian atas berbagai ekspresi budaya lokal tersebut, yang sayangnya belum banyak dilakukan, niscaya akan memperlihatkan mozaik Islam Indonesia yang sedemikian kaya.

سري دينتي

ممارسة السلوك بمينانجكاباو: تطبيق التعاليم الإسلامية على الثقافة المحلية

مدخل

لقد أتى الإسلام في عالم الملايو- إندونيسيا بتطورات مختلفة وحيوية جديدة سواء كانت تتعلق بالحياة الاجتماعية الدينية أم التراث الثقافي أم الجانب العلمي والتفكيري منها، وكان الصراع أحيانا والتوافق في أحيان أخرى بين القيم والثقافة الإسلامية وبين الثقافة والتقاليد المحلية قد أتى بدوره بمظاهر إسلامية مختلفة هي ما تعرف باسم الإسلام المحلي؛ وبالطبع كانت هذه المظاهر من حيث أنها نشأت في إطار ثقافي مختلف فإن لها طبيعتها ومميزاتها الخاصة تختلف عن المظاهر الإسلامية في المحيط الأصلي (أزرا ١٩٩٤: ٢).

على أنه من ناحية أخرى ينظر البعض إلى تلك الظاهرة الإسلامية المحلية في كثير من الأحيان على أنها انحراف بالتعاليم الإسلامية عن نقائها وصفائها (ريكليف [Ricklefs] ١٩٧٩) بينما ينظر إليها البعض الآخر على أنها تلفيقية (جيرتز [Geertz] ١٩٧٦)، ولكن ليس قليلا من الدارسين من كان لديهم موقف أكثر تقديرا لها باعتبار أن تطبيق الشريعة الإسلامية في منطقة، يختلف عنه في منطقة أخرى، والمهم أنه لا ينبغي النظر إلى هذا الاختلاف على أنه تلفيقي — بحيث يخرج بالإسلام عن نقائه بل على العكس، كان ذلك إسهاما من المجتمع في إثراء ألوان الثقافة الإسلامية (ووروارد [Woodward] ١٩٨٩)؛ ثم إن هذه الظاهرة الإسلامية المحلية تعد محاولة من أعضاء المجتمع أن يبذل جهودهم من أجل فهم التعاليم الإسلامية وتطبيقها وفقا لثقافتهم نفسها (هوكر [Hooker] ١٩٨٣: ١-٢٢).

وهذا البحث يستعرض دراسة حول ممارسة السلوك بمينانجكأباو (Minangkabau) التي قد تعد إحدى الصور التعبيرية عن العبادات في الإسلام ونعني أنها ممارسة الطرق الصوفية التي صارت تتكامل مع التقاليد والثقافة المحلية.

خريطة التدين لدى المجتمعات بمينانجكاباو

تعد منطقة سومطرة الغربية من المناطق الإندونيسية التي لا نستطيع فصل الحياة فيها عن الإسلام، فإنه بالنسبة للمجتمع المينانجكاباوي أن يكون المرء ينتمي إلى مينانجكاباو فذلك يعني بالضرورة أنه مسلم، فإذا كان هناك من أعضاء المجتمع المينانجكاباوي من لا يعتنق الإسلام أو يخرج عن الإسلام مثلا فإنه سيكون معزولا عن المجتمع؛ وهكذا يحاول المجتمع المينانجكاباوي على مر الزمان أن يوفق بين التعاليم الإسلامية التي يعتنقها وتقاليده الاجتماعية؛ ويبدو أن هذه المحاولة للتوفيق بين التعاليم الإسلامية والتقاليد المحلية كانت قد بدأت منذ اعتناقهم الإسلام

(حمكا [Hamka] ١٩٨٤: ١٣٨)؛ وكان التوافق بين أحكام العرف بهذه المنطقة والأحكام الشرعية يسير تدريجيا ابتداء من دخول الإسلام في مناطقها الساحلية حتى القرى والأرياف؛ وكانت النتيجة أن صارت هناك عبارات من الأمثال الشعبية معروفة تقول *"Syara' mandaki adat manurun"* ("تعرج الشريعة وتتدرج العرف") كما يعتقد أيضا بأنه قد تم التكامل بينهما في نظامهم الاجتماعي تماما كما يعبر عنه بما هو متعارف عليه أن *"adat basandi syara, syara basandi kitabullah"* ("العرف قائم على الشرع والشرع قائم على كتاب الله")؛ وتطبيقا لذلك تنشأ عبارات أخرى مماثلة مثل *"syara mangato adat mamakai"* ("الشرع ينص والعرف يستعمل") على معنى أن كل أشكال التعاليم الإسلامية وبالأخص ما كانت متأصلة من القرآن والسنة يتم تطبيقها أو الالتزام بها من خلال العرف.

أضف إلى ذلك هذه الملاحظة التي لم تخل عنها أنظار الباحثين فيما يتعلق بالحياة الدينية لدى المجتمع المينانجكاباوي وهي ظهور جماعة الشيوخ ذوي الاتجاه التقليدي وجماعة الشبان ذوي الاتجاه الاصلاحي، وفي هذا الصدد يلاحظ أن جماعة الشيوخ يلجأون في ممارسة عباداتهم إلى نظام الطرق الصوفية؛ وفي سومطرة الغربية بالذات هناك على الأقل ثلاثة طرق صوفية منتشرة هي الشطارية والنقشبندية والسمانية؛ وتعد الشطارية أقدمها حيث انتشرت في القرن السابع عشر الميلادي، وقد اعتبرت ممثلة للاتجاه التقليدي المحافظ بسومطرة الغربية قبل ظهور الطريقة النقشبندية عام ١٨٥٠م (برونيسين ١٩٩٦: ١٢٤؛ سخريكى ١٩٧٣: ٢٨)؛ وأما الطريقة السمانية فمن الطرق التي لم يكتب لها الانتشار الواسع في سومطرة الغربية وإن كان لها إسهامها في إثراء حيوية الإسلام بمينانجكاباو.

وفي تطور لاحق قد أبدت هذه الطرق الصوفية ممارسات غنية بالحيوية من خلال أورادها التي ما لبثت أن تتداخل مع الثقافة والتقاليد المحلية بل تحولت فيما بعد إلى أعمال لم تعد مجرد أوراد يتعبد بها العباد وإنما صارت مظاهر ثقافية متأثرة بالإسلام، فأتباع الطريقة النقشبندية بمينانجكاباو يعرفون مثلا ما جرت العادة على تسميته ممارسة السلوك وهي عبارة عن قيام المرء بالعزلة والخلوة بطريقة معينة وفي فترة معينة أيضا.

ممارسة السلوك والطريقة النقشبندية في سومطرة الغربية

لقد ظهرت الطريقة النقشبندية في إندونيسيا قبل قرنين ونصف قرن من الزمان ومنذ ذلك الحين، ولئن تعرضت لعوامل التقدم والانحسار فإنها استمرت في الانتشار بشكل واسع، سواء من الناحية الجغرافية أم زيادة عدد الأتباع (برونيسن ١٩٩٦: ٢٣٣)؛ وأما في سومطرة الغربية بالذات فقد انتشرت فيها الطريقة النقشبندية منذ الخمسينات من القرن التاسع عشر الميلادي؛ وما لبث أن كتب لها الانتشار في كل مناطق مينانجاكاباو، وسرعان ما صارت المساجد القديمة مراكز نشاطها؛ ففي سيلونجكانج (Silungkang) وشانكينج (Cangking) وآمبات آنجكات (Ampat Angkat) وباسري (Pasri) وكاسيه (Kasih) سنجكاراك بيونجول (Singkarak Bonjol) وعدد من المناطق الأخرى.

على أن الطريقة النقشبندية لم تنتشر بشكل واسع في باريامان (Pariaman) لعجزها عن التفوق على نفوذ الطريقة الشطارية التي نادى بها الشيخ برهان الدين أولاكان؛ وأما في مناطق باسامان (Pasaman) فكانت الطريقة النقشبندية فيها لإقامة ممارسة السلوك حيث تتمركز في سيمبانج آمبات (Simpang Ampat) ثم تتسع لتشمل مناطق كينالي (Kinali) وباريماس (Baremas) وراو–راو (Rao-Rao).

وكما هي الحال في إندونيسيا بصفة عامة كانت الطريقة النقشبندية بمينانجكاباو تتخذ تدريجيا من عناصر التقاليد المحلية أو على الأقل تصطبغ بالطابع المينجكاباوي؛ وهذه الأمور تتعلق بالتوفيق بين أوراد الطريقة والتقاليد والثقافة المحلية؛ ولا يعني هذا بالطبع أن الطريقة النقشبندية في سومطرة الغربية قد تخلت تماما عن تعاليمها الأصلية، لأن الذي حدث هو إثراء التعاليم الجوهرية في الإسلام بعناصر محلية؛ ومن التعاليم النقشبندية التي تحولت إلى ظاهرة ثقافية محلية في سومطرة الغربية هي ممارسة السلوك المعقودة في المساجد التابعة لإدارة الطريقة النقشبندية، وكانت ممارسة السلوك يعمل بها في بداية الأمر أبناء الطريقة؛ ولكن في تطور لاحق أصبحت ملك المجتمع المينانجكاباوي بحيث يمارسها من ينتسب للشيخ وغيره من أفراد المجتمع.

ونظرا لكثرة عدد المساجد التابعة لإدارة الطريقة النقشبندية يتركز هذا البحث حول ثلاثة مساجد أو مراكز فقط وهي: مسجد داتوك آنجسو تانجونج (Dt. Angso Tanjung) ببيا كومبوه (Payakumbuh) ومسجد بارو ببادانج (Paru, Padang) ومسجد تابي آيي لوبوك ساريك (Tapi Aie Lubuk Sarik) بادانج بيسي (Padang Besi) بادانج؛ فالأول منها يمثل الجانب الساحلي لمينانجكاباو وأما الثاني والثالث فيمثلان الجانب القروي والريفي.

ممارسة السلوك كظاهرة إسلامية محلية بمينانجكاباو

وفي الحقيقة كانت ممارسة السلوك بالخلوة والعزلة موجودة في صدر الإسلام، حيث كان يقوم بها النبي صلى الله عليه وسلم إذ يتحنث في غار حراء حتى جاءه الوحي تأكيدا لرسالته؛ ولم يزل يقوم بها الرسول بعد بعثته ولم يزل يعيش متقشفا على ما بدا فيه النظام الذي يلتزم به الصوفي وتبعه في ذلك الصحابة ولم يزل يلتزم به أتباعه صلى الله عليه وسلم حتى الوقت الحاضر.

وفيما يتعلق بالإسلام بمينانجكاباو وبالأخص الطريقة النقشبندية بها، فإن مفهوم ممارسة السلوك قد أخذ معنى محليا وإن لم يتخل بصفة عامة عن معناها الأصلي تماما؛ فقد صارت نوعا من المناسك الثقافية للمجتمع المينانجكاباوي التي تعبر عن الجمع بين القيم الإسلامية وقيم الثقافة المحلية، وفي هذا الإطار وإن كانت ممارسة السلوك صوفية في حقيقتها تستهدف التصفية الروحية، إلا أن تطبيقها في مينانجكاباو قد صار مدعاة للبهجة والسرور بما تحمل من روح جديدة في القيام بها.

ومن الأمور التي تشجع المجتمع المينانجكاباوي على ممارسة السلوك الاتجاه المادي وحب الهجرة لدى المجتمع المينانجكاباوي، أضف إلى ذلك العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر في ممارسة السلوك، والمؤكد أن السلوك كان

يعمل به أبناء الطريقة النقشبندية، وكان أكثر الممارسات شهرة وشعبية تفوق مكانة النقشبندية نفسها كطريقة منظمة؛ وإذا نظرنا إلى مرشد السلوك نجد أن كفاءته العلمية مشكوك فيها لأن اختياره وتعيينه لم يكن بالطريق المعتاد، وإنما باعتبارات سياسية؛ وهناك عوامل كثيرة تدفع شيخ الطريقة أو الخليفة إلى تعيين أحد مريديه أو أحد أتباعه مرشدا يأخذ بيد الأتباع بعده.

والاختيار يقع عادة على الشخص الذي يتمتع بالنفوذ الواسع في المجتمع، وكثيرا ما يرشح الشيخ لخلافته من أقربائه أو من أقرب المقربين إليه من المريدين لديه، بالإضافة إلى مكانته الاجتماعية كأن يكون من زعماء القبيلة؛ ويكون مفضلا وأكثر قبولا إذا كان المريد من المفكرين أو المثقفين؛ وتعيين الخليفة للارشاد في ممارسة السلوك بهذه الطريقة لم يزد من شهرة المسجد فحسب بأن تزداد جماعته، وإنما يؤثر أيضا في فتح آفاق جديدة لتعاليم التصوف؛ وهذا أمر طبيعي لأن الخليفة ليس انسانا عاديا بل هو متعلم ومثقف ولديه إلمام بالتقاليد وبالطبع قد تم إعداده لذلك.

وتزداد ممارسة السلوك بهجة ورونقة عندما يستطيع هذا الخليفة أن يصوغ التعاليم الصوفية بحيث تكون أكثر تفتحا وتقدما بدون تقليد أعمى ولا جمود في اتخاذ الوسائل لإتمام السلوك؛ على أن ذلك لا يؤدي إلى إخلال اسس السلوك، وبذلك يزداد الخليفة نفوذا وسط مجتمع متمسك بتقاليده.

وفي باياكومبوه لم يكن المشاركون في ممارسة السلوك قاصرين على الشيوخ المتقدمين في السن فقط، وإنما ايضا من الشبان طلاب معهد التربية لامباسي كوتو بانجانج (Lampasi Koto Panjang)؛ وبفضل الأفكار المتقدمة التي عرضها الخليفة مع كونه زعيم القبيلة تهيأت الظروف لانتشار ممارسة السلوك دون أيما اعتراض، حتى أصبحت ممارسة السلوك غير غريبة على المجتمع في باياكومبوه على الرغم من وجود هناك طائفة أخرى لم توافق على مثل هذه الممارسة.

وأما في بادانج فلم يكن المجتمع يعير للسلوك اهتماما كثيرا، فقد كان التغير في النظام الاجتماعي الذي أصاب المنطقة في الآونة الأخيرة مع نشوء فكرة تقييد جماعة السلوك قد أدى إلى عدم نقل هذه التقاليد من الجيل السالف إلى الجيل اللاحق؛ وصار المشاركون من الشيوخ فقط واقتصرت جلستها على الخاصة، ثم ان هناك ملاحظة على ممارسة السلوك مفادها أنها صارت الهدف و لم تعد وسيلة للتصفية الروحية، فممارسة السلوك تعني التقرب إلى الله والتوبة إليه تعالى؛ ولذلك كان من الصعب ممارسته وليس من السهل الوفاء بشروطه، ومن هنا فإن جماعة السلوك في بادانج يعطون الأولية للاشتراك فيها للشيوخ المتقدمين في السن فقط لأن ممارسته تستهدف التزود إلى الحياة الآخرة، وهكذا فإن ممارسة السلوك ليست للمصالح الدنيوية وإنما للاستعداد للموت؛ وهو أي السلوك وإن كان مفتوحا للشباب إنما جماعة السلوك والشيوخ أيضا يرون أن الطريق أمام الشباب مازال طويلا ولديهم فرص كثيرة لممارسته فيما بعد، وذلك حتى يتركز اهتمامهم على الأمور الضرورية مرجئين الاشتراك في ممارسة السلوك إلى وقت لاحق عندما يتقدمون في السن.

إن هذه المخاوف من جانب جماعة السلوك والشيوخ على اشتراك الشباب في سنه المبكرة في السلوك كانت نتيجة تجربتهم فيما يعتقدون أن الوصول إلى غاية السلوك من الصعوبة بحيث تتسم الممارسة بنشاط باطني مما لا يستطيع أن يتابع التزاماته الشباب باستقامة، بل قد يؤدي ذلك إلى ضده، وإذن فإن الانطباع العام حول ممارسة السلوك بأنها حلقة ليست لكل الناس وإنما للمتقدمين في السن الذين لم يعد عليهم مسئوليات، وخاصة ان السلوك بالخلوة والعزلة يحتاج إلى اربعين يوما أو عشرين يوما أو عشرة أيام ومن المحتمل أن يتعرض الشباب أثناء ذلك لأمور خطيرة، وهذا هو العامل مع العوامل الأخرى التي تؤثر في عجز السلف عن نقل تقاليدهم هذه إلى الجيل الذي بعده.

لقد تعرض المجتمع المينانجكاباوي في الجانب الساحلي للتغير بما يأتي من نتائج وكانت حركة التجديد قد أبعدت الجيل الإسلامي الجديد من القيام بالتصفية الباطنية باعتبار أنها بدعة، فلا غرابة إذن ألا نجد في بادانج من يمارس السلوك إلا الشيوخ؛ وإن كان هناك من الشبان فعددهم قليل، وهكذا تتناقص عملية نقل هذه القيم إلى الجيل اللاحق بل كاد أن ينساه المجتمع، والسبب يكمن في فكرة الانغلاق والتمسك القوي بالتقليد، الأمر الذي يجعل صاحبه متشددا ومتصلبا، فكانت ممارسة السلوك يقوم بها الشيوخ المتقدمون في السن – بل ومعظمهم من النساء – الذين لم يعد عليهن مسئوليات – مثل أن يكون أولادهم قد كبروا وأسسوا اسرهم ولهم حياتهم الخاصة — وهن أصبحن ايامى بالإضافة إلى أنهن ليس لهن عمل إلا الذهاب إلى الحقول او التجارة بالبضاعات الصغيرة لشغل فراغ أوقاتهن؛ وكذلك في بيئة الأسرة إذ بدأت تحس بالفراغ نتيجة تغرب الأولاد سعيا للرزق أو هربا من ضغط الحياة وتحول وظيفة النساء عن القرار في البيت الكبير أو أصبح لهن بيوتهن الخاصة فلم يعد هناك عائق لممارسة السلوك.

مناسك السلوك: تجارب

اشرنا فيما سبق إلى أن معظم جماعة السلوك في مسجد داتوك آنجسو يأتون من معهد التربية التراثي بلامباسي (Lampasi) والذين تتراوح أعمارهم فيما بين خمسة عشر سنة إلى خمسة وعشرين سنة؛ ومن المصادر الخمسة الذين أجرى الباحث حوارا معهم يوجد واحد فقط من لم ينتم إلى معهد التربية، وهذا يدل على التأييد الذي يعطيه المعهد لممارسة السلوك وإن لم يكن رسميا؛ ولكن كثيرا من التلاميذ يشتركون في السلوك بل صار بعضهم شيوخا وقد تتم زيارة التلاميذ الذين يقومون بالسلوك مع حمل طعام لهم ؛ كل هذا يعد تأييدا أخلاقيا لممارسة السلوك من جانب المعهد.

وبالإضافة إلى ما جرت به العادة في معهد التربية فإن العوامل التي تدفع إلى ممارسة السلوك تتعلق بمختلف القضايا المعقدة؛ وعلى الرغم من أن العوامل متنوعة إلا أنه يمكن التعرف على السبب الحقيقي والداعي إلى ممارسة السلوك ويكون ذلك من خلال الكشف عن خلفيتهم وموقفهم من السلوك، فالشبان يمارسون السلوك اثناء العطلة المدرسية فكانوا يريدون أن يشغلوا فراغهم بأمور ايجابية بالتجربة الايمانية؛ وهم يشتركون عموما في هذه التجربة وإن لم يكن هناك اعلان

رسمي من المعهد؛ فالطالب فطري (Fitri) على سبيل المثال كان الدافع له أن يشترك في السلوك ما كان يحكيه له زملاؤه وأصدقاؤه عن هذه الممارسة فأراد أن يعيش التجربة وخاصة أن صديقه قد سبق أن قرر الاشتراك ؛ ولذلك فإنه وإن كانت مدة السلوك تستمر لأربعين يوما لم تجعله يحس بالغرابة.

على أنه خلافا لذلك ما يحدث لـــلينا (Lena) وشينتو (Shinto) من نفس المعهد اللذان سبق أن اشتركا مرارا في السلوك فإنه بالنسبة لهما يعد السلوك تجربة دينية فريدة لترويض النفس وخاصة في أوقات العطلة فالأفضل الاشتراك في السلوك والتركيز على الأوراد التي يجب قراءتها، وإن حماية النفس وتجنيبها من الأفكار او الأمور التي تفسد السلوك لتمثل تحديا فريدا أو محاولة خاصة للتحكم على النفس؛ وبالطبع كان ثقل ممارسة السلوك كبيرا على الشباب لما يلزم عليهم التحكم على أنفسهم أثناء تعلمهم مع أصدقائهم وصديقاتهم إذ يرون أن اندادهم الذين سبق لهم ممارسة السلوك ليس من السهولة لهم أن يتحكموا في أنفسهم فما بالك بالذين ليسوا كذلك.

على أن السلوك من الناحية الأخرى ممتع لما فيه من تجاربهم، بل استمر التواصل معهم بعد انتهائهم من حلقة السلوك؛ وليست حلقة السلوك بالنسبة لطلاب معهد التربية بغريبة لأنهم في الفصل يدرسون التصوف والأخلاق من كتاب الحكم الذي يحث على ممارسة السلوك والتحكم علىالنفس والقيام بذكر الله بالقلب؛ وكذلك كان من العوامل التي تدفعهم إلى ممارسةالسلوك لا تخلو من التشجيع والتأييد من آبائهم إذ يزورونهم كل يوم تقريبا ويسألونهم عن الأمور التي قد يحتاجون إليها.

على أن المشكلة كانت تقع على الطالبة إيئت (Iit) التي لم تلبث أن أنهت دراستها الثانوية حتى قررت الاشتراك في حلقة السلوك وكان والدها الذي هو مدرس أيضا في المعهد يفضل أن تشغل نفسها أيام عطلة شهر رمضان بالاشتراك بدورة اللغة الانجليزية أو الحاسب الآلي، إلا أنها هي وشقيقتها أصرتا على الاشتراك في حلقة السلوك إذ ترايان أن أفضل فرصة لممارسة السلوك أن تكون قبل الزواج وهي أنسبها لأنه بعد الزواج يصعب الاشتراك نظرا لتزايد المسئوليات وليس هناك ضمان لوجود فرصة مماثلة بعد الزواج؛ وكانت النتيجة أن سمح لهما والدهما الاشتراك في الحلقة.

وأما ايصل من منطقة لينتاو فقد تعود أيضا على ممارسة السلوك وكان الدافع الأساسي له للاشتراك رغبته في التقرب إلى الله وتحرير نفسه من المشاكل اليومية؛ فالسلوك بالنسبة له مطلب ووسيلة لرياضة النفس بحثا عن الطمأنينة فكان ملتزما بالسلوك وإن كان بعيدا عن الأسرة و لم يزره أحد من افراد العائلة وهو سعيد لانتمائه إلى مجتمعه الجديد في المسجد الذي عقدت فيه حلقة السلوك؛ وفعلا كانت الأوضاع في المسجد مشجعة على بعث الطمأنينة والخشوع والراحة في نفس الوقت من الروتينيات اليومية، تلك الأوضاع التي تمتلئ بالخشوع والجدية على الرغم من أن هناك وقتا للفراغ كما إذا عقد السلوك في شهر رمضان فإن أكثر الأوقات إمتاعا هو عندما يقترب الإفطار أو عند القيام بأخذ الحمام حيث

المرح المؤدب الذي يبعث على النشاط الروحي؛ ولئن كان الهدف من السلوك التقرب إلى الله والإكثار من ذكر الله فإن الظروف المحيطة بالمسجد الذي أقيمت فيه الحلقة تعطي دفعة وتجربة فريدة للمشاركين، وتحدث نفس الحالة عند الطالبة تيتي التي لم يسمح لها والدها أول الأمر الاشتراك في السلوك لما كانت تعاني من مشكلة نفسية مع الأسرة فكان الدافع لها إذن البحث عن الراحة النفسية وكانت هي أيضا تتشكك في قدرتها على الحصول على الحل الؤذي تبتغيه من السلوك نتيجة تلك المخاوف إلا أنها بعد لقائها مع الخليفة وعرض الأمر عليه استقرت على رأيها للاشتراك؛ وفعلا كانت مشكلتها تؤثر عليها وأزعجتها أثناء ممارستها السلوك إلا أنها بفضل الله والأوراد التي تلتزم بقراءتها استطاعت تدريجيا التغلب على مشكلتها وسارت شيئا فشيئا نحو طريق الطمأنينة؛ ولم تلبث أن تكسب خبرة لمواجهة المشكلة المماثلة.

أما العم روزي الذي كان مقيما في ماليزيا فترة ثم رجع إلى البلد منذ سنتين فقد قرر أن يعيش بقية عمره في فلاحة ارضه، واشترك في حلقة السلوك لأول مرة بلا خلوة لمدة اربعين يوما وكان يعرض على والديه أن يشتركا معه وكانا موافقين إلا أنه نظرا لعدم امكان ترك الأولاد لوحدهم اتفقوا على أن يتناوبوا الاشتراك بأن يؤجل اشتراك الأب إلى فرصة تالية؛ وكذلك الحال بالنسبة لعمته التي كانت تنوي ممارسة السلوك لمدة أربعين يوما إلا أنه نظرا لأن ابنها الصغير تعرض لمرض بعد مرور عشرين يوما من سلوكها فاضطرت إلى تركه مع الاحساس بشيء من الضيق.

وأما ياتي فقد كان أصحابه الذين شجعوه على الانضمام إلى جماعة السلوك ولم تكن المشاكل التي يعاني منها قد زالت بفضل أوراده فحسب إنما ايضا بسبب الظروف المشجعة المحيطة التي يتعامل فيها مع الناس بمختلف أشكالهم وطبائعهم ما تجعله ينسى مشاكلها، وخاصة ان الشيوخ يحبون ان يعاملوا هؤلاء الشبان بالود والاحترام والتقدير، فيقدمون لهم الطعام بل ويعطونهم من أموالهم؛ ويرى نيل وهو جد إيئت أيضا أن الهدف من القيام بالسلوك هو تحقيق العزلة وتحقيق الراحة للنفس بالتقرب إلى الله وكان الدافع له للاشتراك في حلقة السلوك أول الأمر مجرد رغبة في معرفة ما يجرى فيها ثم ارتقى إلى الرغبة في معايشة تجربة جديدة حتى صار الأمر له وكأنه حاجة ملحة ولهذا بدت عليه الجدية في أوراده.

وأما جماعة السلوك الذين تعدت اعمارهم اربعين سنة فقد عرفوا هذه الممارسة من عشر سنين وقد اشتراكوا فيها مرارا فما عليهم إذن إلا تذكر ما كانوا يعملون به سابقا، لأنهم لم يستطيعوا تذكر كل الأوراد التي تعلموها ولا الكيفيات الخاصة لكل حزب من الأحزاب وكذلك العمة لينا التي اشتركت في حلقة السلوك لأن أبناءها كبروا ولم تعد عليها مسئوليات وترى أنها من الأفضل أن تذهب إلى المسجد بدلا من القيام بأمور تافهة وكانت تستطيع أن تمارس السلوك بكل خشوع ولم يقم أحد بزيارتها إلا نادرا فلم تتعرض للازعاج من جانب الأسرة.

وكانت امرأة من مدينة سولوك تحكي أنها قد عرفت السلوك منذ صغرها إلا أنها لم تلتزم بممارسته إلا بعد فراقها مع زوجها، ولئن كان الزوج يريد أن يرجع

إليها فإنها ترفض لأنها ليس لها ميل إلى خدمة الزوج، فلقد خصص حياتها لعبادة الله فليس في خاطرها إلا الاستعداد لليوم الآخر؛ ولذلك ركزت حياتها على العبادة وإن صادف أن تعقد حلقة للسلوك فإنها تشترك بل كانت تذهب احيانا إلى القرى المجاورة للسلوك، وكان من العوامل التي دفعتها إلى الالتزام تشجيع أولادها في الغربة وخاصة ان كل ما عليها أن يفعلها هو القيام بشئون أحفادها والتنقل من بيت ابنها الأول إلى بيت ابنها الاخر، فإذا ما عقدت حلقة للسلوك في البلدة فإن أبناءها راضون باشتراكها فيها وهي سعيدة بذلك على الرغم من أنه لن يزورها أحد من أبنائه طوال فترة الحلقة.

وكذلك الحال بالنسبة لأختها الكبيرة المقيمة في مدينة سولوك حيث عاشت وحيدة لأن أبناءها في الغربة فكانت تقضي ايامها في البيت بتجارة صغيرة و لم تعد تستطيع أن تفلح أرضها فكان خسارة بالنسبة لها إذا انعقدت حلقة للسلوك و لم تشترك فيها؛ وقد يذهب إلى بلدة أخرى لنفس الغرض تاركة تجارتها لبعض الوقت؛ وأما الحاج ليلا فكان من أكثر الجماعة احتمالا وصبرا فقد كان يعاني من مرض سرطان الجلد و لم يحله مرضه دون الاشتراك في حلقة السلوك والمكوث في المسجد لعدة أيام، فكان يتزود بما لا بد منه لعلاج مرضه وكان أولاده يشجعونه ويؤيدونه في ذلك ويلتزمون بزيارته من وقت لآخر، ونظرا لمرضه وتقدمه في السن كان عليه أن يبقى كثيرا داخل المسجد و لم يخرج إلا لتجديد الوضوء.

وأما العم سيما فإنه يعرف السلوك منذ كان عمره عشر سنين لأن والده كان مشرفا لحلقات السلوك، وإن لم يعرف معنى السلوك فقد اشترك في حلقات السلوك منذ صغره كلما سنحت له الفرصة وسار على ذلك المنوال حتى الآن على الرغم من ضعف قوته البصرية والسمعية ليس ذلك عائقا له وخاصة ان ما كان عليه ان يفعله الاستمرار في العمل بما كان قد تعلمه من قبل أو تذكره؛ والحال كذلك بالنسبة للعمة راسيني التي تعودت على ممارسة السلوك منذ كانت شابة؛ وبفضل تكرارها الاسشتراك في حلقات السلوك حفظت كل أورادها فصارت متمكنة فيها الأمر الذي جعل تجربتها عميقة وكانت حريصة على تطبيق شروط السلوك ويبدو على وجهها الجدية لتكون صوفية؛ وكذلك العمة يتس التي اشتركت في السلوك مرارا منذ كانت شابة، وكان الدافع لها أول الأمر ان تشارك مع صاحباتها ولكن كلما زادت في العمر ازدادت فهما لمعنى السلوك وحقيقته وخاصة انها عند قيامها بالرياضة الروحية كانت تعيش التجربة بكل كيانها فصار آداب السلوك عادة يمارسها حتى ولو انتهت من حلقات السلوك وذلك مثل الزهد وقلة الكلام وتركها الشؤون ما لا يعنيها والتخلص من الأطماع الدنيوية.

وبملاحظة احوال جماعة السلوك في مسجد داتوك آنجسو هذا نستطيع أن نعرف كيف أن جماعة السلوك متنوعة من ناحية السن وهم لم يأتوا من بلدة واحدة وإنما من بلاد مختلفة في مناطق سومطرة الغربية وحواليها؛ وذلك مثل بتام وبيكان بارو وميدان بل من ماليزيا، وكانت كثرة أعضاء الجماعة المشتركين تمثل جذبة خاصة تجذب أعضاء جددا للاشتراك في الدورة التالية.

إن ممارسة السلوك في حقيقة أمرها ترويض النفس على العمل بالأوراد بمختلف اساليبها على نظام الطريقة النقشبندية والتعود على العمل بالنوافل

والالتزام بالتقشف في الحياة والتمسك بالأخلاق التي يعلمها السلوك حتى تظهر في الحياة اليومية.

وفي مدينة باياكومبوه بالذات ليست الطريقة النقشبندية وحدها هي المعمول بها وإنما كان هناك تكامل بينها وبين الطريقة السمانية في التطبيق حيث يعمل بالذكر الجلي على نظام الطريقة السمانية بينما يعمل بالذكر الخفي على نظام الطريقة النقشبندية؛ وبناء على هذا التكامل يتم البيعة للطريقة السمانية أولا ثم للطريقة النقشبندية قبل الشروع في ممارسة السلوك وهذا يعني أن مكانة النقشبندية أعلى من الطريقة السمانية على الرغم من تفوق السمانية من حيث عدد الأتباع وخاصة من الشباب؛ وينتمى أتباع السمانية إلى الطريقة النقشبندية بعد قيامه بالسلوك.

وأما حلقات السلوك في مسجد داتو آنجسو بمدينة بادانج فمن كثرة عدد المشاركين اصبح الأمر فيه شبه مهرجان شعبي أو قل لم يعد مناسبا لعقد حلقة للسلوك وكانت البيئة التي تحيط بالمكان والتي كانت قريبة من البيوت وكثرة الزيارات التي يقوم بها اسرة المشاركين، كل ذلك أدى إلى خرق الهدوء الذي كان مفروضا أن يسود المكان الذي تعقد فيه حلقة السلوك وكذلك الأمر فيما يتعلق بالزاد فقد ينشغل الجماعة بما يحملونه من زاد أو بما يأتي إليهم ذووهم أكثر من اهتمامهم بآداب السلوك.

ومن ناحية آداب السلوك والتعامل بين جماعة السلوك يعد النظام المعمول به في مسجد داتو آنجسو بادانج أكثر تفتحا وكذلك إدارة الحلقة تعد أكثر تقدما حيث ما زال الجماعة يستخدمون مكبر الصوت لرفع الآذان ولم يلتزموا بتلاوة القرآن إذا صادف أن عقدت الحلقة في شهر رمضان، وهم يعدون جرسا يضربونه إيذانا بانتهاء الخلوة والخروج للصلاة جماعة بالإضافة إلى جواز أن يسلموا على من ليسوا أعضاء في جماعة السلوك.

ونظرا لتنوع أعمار المشاركين في السلوك بمسجد داتو آنجسو فإن الأوضاع فيه وإن بذلت الجهود لجعل حلقتها أكثر خشوعا إلا أن كثيرا من النساء المشاركات لم يستطعن الالتزام الكامل بآداب السلوك وذلك كإكثارهن الكلام والقيام بشئون ما لا يعنيهن وكثرة النوم والميل إلى اللهو، بل هناك منهن من تخرج من الخلوة قبل انقضاء مدتها؛ ويظهر التفتح في النظام المعمول به في مسجد داتو آنجسو ايضا في ناحية التطبيق حيث لا يلزم ان يتم السالك المبتدئ الأربعين يوما المفروض عليه في كل حلقة وهي تعقد مرتين في السنة بل يكفي عليه عشرون يوما أو عشرة أيام أو ثلاثون يوما، حسب قدرة السالك وما يسنح له من وقت، بيد أنه في المرة القادمة يجب أن يتم السلوك في مدة أقلها عشرة أيام؛ وكذلك الأمر فيما يتعلق بمنسك التوجه حيث يجوز له أن يشترك مع جماعة صلاة التراويح غير المشاركين في السلوك ولا عليه أن يغلق على نفسه الأبواب إنما يطفئ النور إذا قام به ليلا؛ وهكذا بهذا التسامح في نظام السلوك دون المساس بمبادئه الأساسية يهيء بالطبع للجماعة الراغبين في الاشتراك فيه المرونة وعدم التشدد وإنما حسب قدرة الجماعة واستعدادهم، وكذلك فيما يتعلق بالتطبيق حيث ينفتح على أفراد المجتمع غير المشاركين أن يتعرفوا على نظام السلوك وإن لم يكن معرفة عميقة.

وأما المعلومات حول دوافع الجماعة للسلوك في مدينة بادانج فقد جمعها الباحث من جماعة مسجد بارو باوه؛ ولكن تكميلا لها قام الباحث ايضا بملاحظة وحوار مع جماعة مسجد تابي آي لوبك ساريك (Tapi Aie Lubuk Sarik)، وكانت أعمار هؤلاء الجماعة عموما قد تعدت خمسين عاما؛ وتتخلص هذه الدوافع عند جماعة بادانج فيما يلي:

تشترك العمة سيني في السلوك لأنها فعلا تريد أن تتوب إلى الله من ذنوبها التي ارتكبها أيام شبابها؛ ولم يحل دون اشتراكها ما كان لديها من طفل صغير إذ تركته عند بنتها واسرتها، وكذلك أبناؤها الأخر يشجعونها ويؤيدونها في ذلك، وكان السلوك يأتي لها فعلا بتغييرات إيجابية في نفسها واسرتها، وفي قيامها بتعلم كيفيات السلوك كانت تتحلى بالصبر وقوة التحمل وذلك مع ما كانت تعاني من ضعف في الجسم مما أثر على ضعف قوتها الحافظة فضلا عن قدرتها على الاستيعاب.

وأما ماق إينس فكان الشيخ الخليفة يسأله عن السبب الذي دفعه إلى الاشتراك في السلوك لأنه بالنسبة لجماعة السلوك في بادانج كان أصغرهم سنا (٤٥ سنة)، وكان جوابه أن السبب الرئيسي هو أن معظم أسرته مات في عمر الشباب فكان يخاف لنفسه أن يأتيه الموت بغتة مما دفعه إلى التوبة والتقرب إلى الله، فكان كل ما عليه الآن هو العمل الصالح وتطبيق ما كان يتعلمه؛ بينما يختلف الأمر بالنسبة لآماق من بيسانج إذ اشترك في السلوك لأنه لم يعد عليه مسئولية في البيت، فبدلا من شغل فراغه بأمور تعد مصدر إزعاج للأولاد والأحفاد قرر الاشتراك في السلوك كلما عقدت حلقة لذلك، ويقول إنه يحس بالسلام والأمن في سمعه وقلبه إذا كان في المسجد، ومهما يكن الأمر فإن اولاده وأحفاده يأتون لزيارته أحيانا للاطلاع على أحواله حاملين معهم الطعام له، ويعترف بعدم تمكنه من قراءة القرآن ولكنه يحفظ كثيرا من الأوراد والأدعية وكيفية الذكر لأنه سبق أن اشترك في السلوك مرارا؛ وأما العم فياي فلم يشترك في السلوك إلا في السنوات الأخيرة أي منذ ان أحيل إلى المعاش حتى الآن، وحتى إذا لم يكن هناك حلقة للسلوك في شهر رمضان فكان يحب الاعتكاف إلى وقت الإفطار في المسجد والسبب أنه كان يحب أن يكمل صلواته الخمسة جماعة مع نوافلها في المسجد، ومع ذلك فقد يخرج إلى القيام بشئون حياته نهارا.

وهذه الحالة ببساطة تحدث للعم سيدار الذي يشترك في السلوك كل سنة تقريبا، بل انه إذا لم تكن هناك حلقة للسلوك في شهر رمضان فإنه يعتكف في المسجد لأنه في البيت ليس عليه شيء أن يفعله، وكلما اشترك في حلقة السلوك يقوم أبناؤه بزيارته حاملين معهم الطعام؛ وإذن ففي موسم حلقات السلوك أصبح الأمر وكأنه مقيم في المسجد مع أصدقائه، وكانت صلواته تتم بشكل كامل إذا أداها في المسجد جماعة مع كثرة الأذكار لكي تتوجه أفكاره فقط إلى الله، وفي هذه الحالة كان يقوم بتكرار ما كان يتعلمه مع أصدقائه.

وأما هذه المرأة صاحبة النظارة فقد كانت تنوى الاشتراك في السلوك منذ فترة طويلة مع اصدقائها ولكن تحقق لها ذلك منذ سنتين فقط وكانت ترى أن أنسب الأوقات لها للسلوك هو هذه المرة بعدما تخلصت من كل شيء يزعجها

فقد تزوج ابناؤها وكذلك بناتها أصبح لهن بيوتهن الخاصة بينما كان قد توفي زوجها حتى إذا عقدت حلقة للسلوك فكان في وسعها الاشتراك بحرية.

وبالنسبة للعم إينك فالأمر لم يختلف، فإنه في حياته اليومية كان يمكث في البيت مع أحفاده ينتظرهم ويراقب أحوالهم، ولأنه قد تقدم في السن فإنه كثيرا ما يتعرض للمرض ومع ذلك فكلما عقدت حلقة للسلوك فلن يتركها تمر دون ان يشترك فيها لأنه ما عاد عليه شيء إلا تذكر الأوراد والأذكار التي علمها له شيخه، ثم ان المرء إذا ما تقدم في السن فليركز اهتمامه على انتظار الموت ولا يعير للدنيا اي اهتمام ولا للأمور الأخرى.

وأما بالنسبة للعمة جونا فقد كانت تشترك في السلوك مرارا؛ وكان لها بنتان متزوجتان احداهما تغربت في بلاد بعيدة والأخرى تقيم في البيت، ونظرا لأن زوجها قد توفي فإنها تعمل يوميا لكسب عيشها ببيع الرمال من النهر، وكانت دائما تعد لنفسها أن تشترك في السلوك كل وقت وكان ذلك عن رغبة حقيقية، وخاصة ان الاقامة في المسجد لا يحتاج إلى تكليف مالي إلا الصدقة ولم يعد عليها مسئولية في البيت فكان أفضل لها أن تذهب إلى المسجد مع صاحباتها.

الخاتمة

ننتهي مما سبق إلى ان ممارسة السلوك في مناطق مينانجكاباو تتوسع إلى المناطق النائية اعني مناطق القرى والأرياف التي مازالت تتمسك بتقاليدها القائمة على نظام الانتساب للأم، وهي لم تتوسع إلى المناطق الساحلية التي تشهد كثيرا من التفاعلات الثقافية والاجتماعية الهامة، وخاصة ان ممارسة السلوك تقوم بتكوين المجتمع على نمط واحد من الناحية الروحية بينما تتسم المجتمعات في النواحي الساحلية بالتنوع ومن الصعوبة تكوين مجتمع على نمط واحد من الناحية الروحية لما ذكرنا من التركيبات الاجتماعية المعقدة كما أشرنا.

وأما فيما يتعلق بالدوافع لجماعة السلوك على الاشتراك فإن هناك ظواهر مختلفة بين مناطق بایاكومبوه ومناطق بادانج؛ فإن الجماعة في بایاكومبوه أكثر تنوعا من حيث السن وهذا في رأي الباحث كان اشارة إلى وجود فكرة جديدة حول السلوك قائمة على عدم تخصيص حلقة السلوك للأهداف الأخروية وإنما كانت وسيلة للرياضة النفسية التي لم تقتصر اهدافها على الأمور الأخروية وإنما للأمور الدنيوية ايضا، وخاصة للشبان الذين يواجهون حياتهم المستقبلية بكثير من التحديات فلا بد أن يتزودوا لذلك بالأذكار والأوراد من خلال السلوك؛ وإن ذلك لتبعث فيهم همة فريدة تعد رصيدا إيجابيا لجيل الشباب إذا تمت إدارته بشكل مكثف، وبالتالي تكون حلقات السلوك قد أتت بتنوير للشعور الديني لدى الشباب؛ واما بالنسبة للشيوخ فإن هناك صعوبة لتعلم المناسك مرة أخرى، ولئن كان ذلك مجرد تكرار لما سبق فلا بد أن يكون هناك تسامح في شروطه وآدابه، ومع ذلك فبصرف النظر عن الهدف الرئيسي للسلوك فإن هذا التسامح يؤدي إلى عدم الالتزام باستيفاء الشروط والآداب المرجوة.

وهكذا فإن ممارسة السلوك في مناطق سومطرة الغربية تعد وسيلة للتعبير عن المجتمع المينانجكاباوي وبالأخص اولئك الذين ينتمون إلى الطريقة النقشبندية تقربا إلى الله تعالى، وفوق ذلك يمكن اعتبار ممارسة السلوك احدى الصور التوفيقية بين ما يحتويه الإسلام من تعاليم صوفية والعادات والتقاليد المحلية بمينانجكاباو؛ وبذلك

كانت مناسك السلوك تجسيدا وتأكيدا للمقولة المشهورة "العادة مبنية على الشرع والشرع مبني على كتاب الله"؛ وفي إطار أوسع تعبر مناسك السلوك عن صورة حقيقية لما يطلق عليه الإسلام المحلي وهو عبارة عن نتيجة عملية ترجمة تعاليم الإسلام إلى النظام الاجتماعية والثقافي المعمول بهما لدى مجتمع ما (هوكر ١٩٨٣) ومصطلح الإسلام المحلي يشير إلى فكرتين هامتين هما: فكرة عن حالة خاصة وفريدة لممارسة دينية معينة؛ وهذه الخصوصية إما أن تكون من تأثير الثقافة المحلية وإما أن تكون نتيجة تطبيق التعاليم والقيم الإسلامية في الواقع الذي يعيشه المجتمع؛ وأما الفكرة الثانية فهي فكرة الاستمرارية في التوافق والتفاعل بين الإسلام والثقافة في مسيرة التاريخ.

ويتضح مما سبق أن مناسك السلوك والصور الأخرى من الممارسات الدينية المحلية التي لم يتطرق إليها هذا البحث تعد أنموذجا حيا عن نشوء الإسلام المحلي؛ ومن الأهمية ملاحظة أن التوافق بين الإسلام وهذه الثقافات المحلية تمثل تراثا فريدا؛ وفي هذا الاطار تجدر الاشارة إلى أنه لدى أتباع الطرق الصوفية في إندونيسيا — وليسوا أتباع الطريقة النقشبندية فحسب وإنما أيضا أتباع الطريقة الرفاعية والقادرية والشطارية والسمانية والطرق الأخرى — لديهم كثير من التعبيرات الثقافية المحلية مثل الفنون الشعبية للدفاع عن النفس وما شابه ذلك؛ وإن الاهتمام بهذه التعبيرات الثقافية المحلية التي لم تكتسب للأسف من اهتمام الدارسين ما هي جديرة به ليظهر من أجمل ملامح الإسلام بإندونيسيا ثر اء.

المراجع

Abdullah, Hawash, *Perkembangan Tasawuf dan Tokoh-tokoh di Nusantara* [تطور التصوف وشخصياته بالأرخبيل], Al-Ikhlas, Surabaya, 1930.

Ansari, Muh. Abdul Haq, [بين التصوف والشيعة], Jakarta, rajawali Press, 1990.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad 17-18* [شبكة التواصل بين علماء الشرق الأوسط والأرخبيل في القرنين ١٧ و ١٨ الميلادي], Mizan, Bandung , 1994.

-------, *Surau: Pendidikan Islam tradisional dalam Transisi dan Modernisasi* [سوراو: التربية الإسلامية التقليدية والتحول إلى التحديث], Logos, Jakarta, 2003.

Boestami dkk, *Kedudukan dan Peranan Wanita dalam Kebudayaan Suku Bangsa Minangkabau* [مكانة المرأة ودورها في ثقافة القبيلة المينانجكاباوية], Esa Pada, Padang, 1992.

Bruisnessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiah di Indonesia* [الطريقة النقشبندية بإندونيسيا], Mizan Bandung 1998.

Djamari, *Agama Dalam Perspektif Sosiologi* [الدين من وجهة نظر علم الاجتماع], Jakarta, Departemen P & K Dirjen Pendidikan Tinggi, 1998.

Dobbin, Christine, *Kebangkitan Islam dan Ekonomi Petani yang Sedang Berubah: Sumatra Tengah, 1784-1847* [النهضة الإسلامية واقتصاديات الفلاح المتغيرة: سومطرة الوسطى، ١٧٨٤-١٨٤٧], Jakarta, INIS, 1992.

Firdaus dkk., *Sentra-sentra Tarekat di Minangkabau* [مراكز الطريقة الصوفية بمينانجكاباو], Puslit IAIN Imam Bonjol, Padang, 1999.

Fuad, Said, *HakekatTarekat Naqsyabandiah* [حقيقة الطريقة النقشبندية], Pustaka Al-Husna, Jakarta, 1993.

Hamka, *Islam dan Adat Minangkabau* [الإسلام والعرف بمينانجكاباو], Pustaka Panji Mas, Jakarta, 1984.

--------, *Tasawuf Modern* [التصوف المعاصر], Pustaka Panji Mas, Jakarta, 1990.

Hardiman, Budi, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat dan Posmodernisme menurut Jurgen Hubermas* [نحو مجتمع متفتح علمي: المجتمع وما بعد التحديث عند جورجين هوبرماس], Kanisius, Jakarta 1993.

Harun Nasution, *Islam Rasional* [الإسلام العقلاني], Mizan, Bandung, 1999.

-------, *Filsafat dan Mistisisme Islam* [الفلسفة والتصوف الإسلامي], Rosdakarya, Bandung, 1999.

Latif, Sanusi, *Gerakan Kaum Tua di Minangkabau* [حركة الشيوخ بمينانجكاباو], Disertasi IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1992.

Naim, Mochtar, *Merantau: Pola Migrasi Suku Bangsa Minangkabau* [الغربة: أسس الهجرة لقبيلة المنانجكاباو], Yogyakarta, UGM University Press, 1984.

Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942* [الحركات الإسلامية التجديدية بإندونيسيا ١٩٠٠ — ١٩٤٢], LP3ES, Jakarta, 1996.

Notingham, Elizabeth K., *Agama dan Masyarakat* [الدين والمجتمع], Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1993.

Samad, Duski, *Surau Syekh Burhanuddin di Ulakan dan Islamisasi di Minangkabau* [سوراو الشيخ برهان الدين اولاكان وعملية انتشار الإسلام بمينانجكاباو], Puslit IAIN IB, Padang, 2001.

Silvia Hanani, *Surau, Aset lokal yang Tercecer* [سوراو والرصيد المحلي المتروك], Bandung, Humaniora utama Press, 2002.

Syarifuddin, Amir, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dan Lingkungan Adat Minangkabau* [تطبيق الشريعة الإسلامية : أحكام الارث في محيط العرف المينانجكاباوي], Gunung Agung Jakarta.

Syukur, Amin, *Menggugat Tasawuf, tanggungjawab sosial Sufisme abad 21* [معارضة التصوف: المسئولية الاجتماعية للصوفية في القرن الحادي والعشرين], Pustaka Pelajar Yogyakarta, 1999.

سري دينتي هي متخرجة في كلية أصول الدين جامعة إمام بونجول بسومطرة الغربية.