

STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 24, Number 3, 2017



THE ACCULTURATION STRATEGY OF THE TABUT COMMUNITY IN BENGKULU

Nelly Marhayati & Suryanto

ISLAMIC CLICKTIVISM: INTERNET, DEMOCRACY AND CONTEMPORARY ISLAMIST ACTIVISM IN SURAKARTA

Muzayyin Ahyar

THE QUR'ANIC EXEGESIS, REFORMISM, AND WOMEN IN TWENTIETH CENTURY INDONESIA

Norbani B. Ismail

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies
Vol. 24, no. 3, 2017

EDITOR-IN-CHIEF

Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR

Oman Fatburahman

EDITORS

Saiful Mujani

Jamhari

Didin Syafruddin

Jajat Burhanudin

Fuad Jabali

Ali Munhanif

Saiful Umam

Ismatu Ropi

Dadi Darmadi

Jajang Jabroni

Din Wahid

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

M. Quraisih Shihab (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, INDONESIA)

Taufik Abdullah (Indonesian Institute of Sciences (LIPI), INDONESIA)

M.C. Ricklefs (Australian National University, AUSTRALIA)

Martin van Bruinessen (Utrecht University, NETHERLANDS)

John R. Bowen (Washington University, USA)

M. Kamal Hasan (International Islamic University, MALAYSIA)

Virginia M. Hooker (Australian National University, AUSTRALIA)

Edwin P. Wieringa (Universität zu Köln, GERMANY)

Robert W. Hefner (Boston University, USA)

Rémy Madinier (Centre national de la recherche scientifique (CNRS), FRANCE)

R. Michael Feener (National University of Singapore, SINGAPORE)

Michael F. Laffan (Princeton University, USA)

ASSISTANT TO THE EDITORS

Testriono

Muhammad Nida' Fadlan

Endi Aulia Garadian

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

Benjamin J. Freeman

Daniel Peterson

Batool Moussa

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Ahmadi Usman

COVER DESIGNER

S. Prinka

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

STUDIA ISLAMIKA has been accredited by The Ministry of 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: bmrriidja

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

- 403 *Nelly Marhayati & Suryanto*
The Acculturation Strategy
of the Tabut Community in Bengkulu
- 435 *Muzayyin Ahyar*
Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and
Contemporary Islamist Activism in Surakarta
- 469 *Norbani B. Ismail*
The Qur'anic Exegesis, Reformism, and Women
in Twentieth Century Indonesia
- 503 *Muhammad Noor Harisudin*
Islām wa fiqh Nusantara:
al-Tanāfus 'alā al-huwīyah wa 'alāqat al-sulṭah
wa al-ramz al-dīnī li jam'īyah Nahdlatul Ulama
- 555 *Achmad Syahid*
Al-Ṣumūd wa al-takayyuf wa al-tathāquf:
Ta'bir 'an huwīyat al-'ulamā'
fī al-manfá bi Kampung Jawa Tondano

Book Review

- 617 *Jajat Burhanudin*
Syaikh Dā'ūd al-Faṭānī dan Hubungan
Mekah-Asia Tenggara: Jaringan Intelektual,
Transmisi Islam dan Rekonstruksi Sosio-Moral

Document

- 643 *Muhammad Nida' Fadlan & Rangga Eka Saputra*
Islam, Radicalism, Democracy,
and Global Trends in Southeast Asia

Achmad Syahid

Al-Ṣumūd wa al-takayyuf wa al-tathāquf:
Ta'bīr 'an huwīyat al-'ulamā'
fi al-manfá bi Kampung Jawa Tondano

Abstract: *The disturbing, destructive and detrimental religious-political relations between Muslim warriors, kings or sultans, princes, and the santri Muslims in the archipelago during the VOC and Dutch colonial era, were not the same throughout Indonesia. Islamic relations with colonial rulers with high tension and heating up, perceived by Muslims as jihad not only because of the despotic ruler factor but also because of non-Muslim factor. The case of Kampung Jawa Tondano, Minahasa, provides evidence that the three-party social-religious relation, namely Muslim-Christian-colonial ruler, is unlike in other parts of Indonesia. This study came to the conclusion that the Muslim warriors in Kampung Jawa Tondano have a good ability in adaptation, acculturation and resilience while still embracing Islam, performing rituals, keep their religious identity and traditions in their daily life, but maintaining good relations with Christians despite refusing to accommodate with the Dutch.*

Keywords: Jawa Tondano, Islam-Christian, Adaptation, Acculturation, Resilience.

Abstrak: *Relasi politik-keagamaan yang mengganggu, merusak dan detrimental antara tokoh pejuang Islam, raja atau sultan, pangeran, dan kaum santri Nusantara pada zaman VOC dan kolonial Belanda, tidak merata di seluruh Indonesia. Relasi Islam dengan penguasa kolonial dengan tensi tinggi dan memanas, dipersepsi kaum Muslim sebagai jihad tidak saja karena terhadap penguasa zalim tetapi juga karena non-Muslim. Kasus Kampung Jawa Tondano, Minahasa, memberi bukti bahwa relasi sosial-keagamaan tiga pihak, Islam-Kristen-penguasa kolonial, tidak seperti di wilayah lain Indonesia. Penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa para pejuang Muslim di Kampung Jawa Tondano memiliki daya adaptasi, akulturasi, dan resiliensi dengan tetap memeluk Islam, menjalankan ritual, menjaga identitas dan tradisi keagamaan, namun tetap menjalin relasi baik dengan umat Kristen meski menolak akomodatif terhadap Belanda.*

Kata kunci: Jawa Tondano, Islam-Kristen, Adaptasi, Akulturasi, Resiliensi.

ملخص: إن العلاقة السياسية – الدينية التي تزعج وتفسد وتضر الصلة بين الرواد المناضلين الإسلاميين والملك أو السلطان والأمير وطلاب العلوم الدينية في نوسانتارا في عصر شركة الهند الشرقية الهولندية (VOC) والاستعمار الهولندي لا تنتشر في كل أنحاء إندونيسيا. إن العلاقة بين الإسلام وسلطة الاستعمار الهولندي تتسم بالتصعيد والسخونة وأدركها المسلمون جهادا ليس ضد السلطة الظالمة فحسب وإنما ضد السلطة غير المسلمة أيضا. و كامبونج جاوا توندانو ميناها سا قدمت دليلا على أن العلاقة الاجتماعية – الدينية مثلثة الجهات؛ الإسلام والمسيحية والسلطة الاستعمارية، التي لا تشهدها المناطق الأخرى من إندونيسيا. انتهى هذا البحث إلى الخلاصة بأن المناضلين المسلمين في كامبونج جاوا توندانو تمتعوا بقوى التكيف والثقاف والصمود من خلال تمسكهم بالدين الإسلامي وأداء العبادة والمحافظة على الهوية والتقاليد الدينية من جهة، وبناء العلاقة الجيدة مع المسيحيين على الرغم من رفضهم التعاون مع هولندا من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: جاوا توندانو، الإسلام-المسيحي، التكيف، الثقاف، الصمود.

الصمود والتكيف والثقافة:

تعبير عن هوية العلماء

في المنفى بـ Kampung Jawa Tondano

إن الرواد المناضلين المسلمين الذين تم اعتقالهم وسجنهم ونفيهم بسبب ثورتهم ضد الاستعمار الهولندي في القرن التاسع عشر، تعرض كلهم لأضرار في سياق سياسي-ديني من قبل الاستعمار الهولندي، لا من سياق ثقافي-ديني من قبل الأعراق الفرعية لميناهاسا. وقد كتب كيمبوان (Kembuan 2016b) تاريخ هؤلاء الرواد بصورة جيدة حيث تناول فيه طريقتهم في المحافظة على الحياة وعقد الزواج وأداء العبادة وفقاً لتعاليمهم الدينية وبناء الروابط الاجتماعية، ما يهيئهم للاستمرار في حياة منسجمة مع المجتمع المحلي. وعلى الرغم من تعرض شبكات الاتصالات للجمود بين هؤلاء المناضلين المسلمين وسلطة الاستعمار الهولندي، إلا أنهم كانوا موضع ترحيب واسع لدي مجتمع ميناهاسا. إن الديانة المسيحية التي يعتنقها هذا المجتمع لا يمنعه من قبول الشخصيات الأجنبية وأصحاب الديانة الإسلامية كوافدين في قريتهم. كما لا توجد أية فجوة نفسية

بينهم رغم انتشار الأخبار حول مشاركة الجيل الشاب لعرق ميناهاسا كجزء من الجنود الميدانيين الهولنديين ضد بانجيران ديونيجورو (Pangeran Diponegoro) (Carey 2008) في حرب جاوا (١٨٣٠-١٨٢٥م)،^١ على الرغم من عدم الحصول على معلومة حول عودة هؤلاء الجنود إلى قريتهم في تاناه ماليسونج ميناهاسا والالتقاء معهم. فقد حضروا إلى هذه القرية الثانية وهم يحملون الحرف والمهارات من موطنهم الأصلي مثل: الزراعة والحرف وحفر الآبار والحدادة والعربة الجاوية والخياطة والتجارة. وذكر جرافلاند (Graafland 1987) أن هذه الحرف أضفت مهارات الحياة للسكان المحليين، مثل: صيد الحيوان وصيد الأسماك وزراعة البن الذي احتاجت إليه شركة الهند الشرفية الهولندية، حيث إن الزراعة لم تتم إدراجها بصورة حديثة.

إن الاختلافات من حيث العرق والثقافة والدين وخلفيات الحياة المتنوعة لا تمثل حواجز، بل كانت بمثابة رأس مال يدعم الجانبين. وذكرت مارجانا (Margana 2016, ix-xii) أنه انعقدت بمزج الأيام علاقة اجتماعية مكثفة مع سكان ميناهاسا الأصليين ما يؤدي بدوره إلى تكوين عدد من التكامل الاجتماعي مثل: المجاورة والزواج والصهر والمنظمات الاجتماعية. وتؤكد من مسيرة التاريخ اللاحقة أن موقع توندانو ميناهاسا تحولت إلى طبيعة اجتماعية مستقلة تحمل اسم قرية (*Kampung*) جاوا توندانو.^٢ إن قدوم الرواد المناضلين المسلمين منفيين على أفواج إلى هذا المجتمع لا يحدث خلافاً في توازن ميناهاسا. هذه المنطقة تحضن أي وافد إليها، كما هو واضح في روح أسمائها مثل: مينا إيسا (*minaesa/mina-esa*) أو مايسيا (*maesa*) الذي يعني «أصبح واحداً» أو «قام بتوحيد». فهي لا تكتفي في توحيد الأعراق الفرعية لميناهاسا مثل: تونيمبوان وتومبولو وتونسيا وتولور (توندانو) وتونسوانج وبونوساكان وباسان وبانتيك، من خلال نموذج الزواج من

ابن العم، بل أيضا من خلال الزواج من أبناء الوافدين. ففي سياق مجتمع جاوا توندانو -على سبيل المثال- كان كبار العرق الفرعي تولور (توندانو) يرحبون بهم بصورة رسمية في الحياة اليومية، ثم تتكون بعد ذلك صلة القرابة بين الوارد المناضلين الوافدين من خلال نموذج زواج عبر الأعراق أو الزواج الاجتماعي-الثقافي (Bourdieu 1972). وتمت هذه العلاقة الحوارية والجدلية السلمية بينهم منذ أول لقاء بينهم.

وقد فاتت هذه الظاهرة من ملاحظة استينبريك (Steenbrink 1995) الذي كتب في العلاقة بين الإسلاميين والاستعماريين -الذين استفاد منهم المبشرون المسيحيون- في إندونيسيا، تلك العلاقة التي تشبه «صديقين في صراع» في غضون أربعة قرون، أي ما بين سنة ١٥٩٦ وسنة ١٩٤٢. واستمرت العلاقة بينهما حتى العصر الجديد -كما ذكره مجيب الرحمن- في جو من الشعور بالتهديد (Mujiburrahman 2006). كما صور عمل كل من دانيال (Daniel 1993) وسعيد (Said 1979) العلاقة بين الغرب المسيحي والشرق المسلم المليئة بالتصورات الخاطئة والتكهنات. هذا التصور يميل إلى التعميم لأن علاقة مسيحي ميناهاسا بالاستعمار الهولندي -عند ماويكيري (Mawikere 1997)- كانت تتسم في حقيقة الأمر بـ «الشراكة في الصراع» مثل اندلاع حركة الاحتجاج في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وخاصة بعد فرض السياسة العرقية من قبل هولندا في سنة ١٩٢١. ومن هنا اعتبرت أعمال دانيال وسعيد وغيرها تجسيدا لنتائج البناء الشخصي الذي تأثر بمقاربة المبشرين الذين يرغبون في معرفة ودراسة الإسلام من أجل إفساح طرق التبشير للأديان الأخرى. فقد صرح كل من كاوانانج (Kaunang) وكوسين (Kusen) أن ميناهاسا شهدت دخول المسيحية أولا ثم دخول الإسلام بعد ذلك (Kaunang and Kusen 2010). وحدث نفس الأمر في توندانو.

إن التحليل من المنظور التاريخي السياسي الذي يركز في البعد السياسي لا يمكن إجراؤه أيضا هنا، لأسباب منها: أن البيانات تميل إلى انحصار قراءتها من منظور تصورات خاطئة أو مجرد تكهنات. إن ذكر الأعمال السابقة باعتبارها نماذج جيدة يدل على أن منظور الدراسات التبشيرية والتاريخية السياسية في نموذج العلاقة الإسلامية – المسيحية في تاريخ إندونيسيا في العصور الماضية لم يكن كافيا في توضيح دينامية العلاقة بين هذين الدينين في إندونيسيا، حسب ما جاء في انتقاد آزرا (Azra) لآريتونانج (Aritonang) (Azra 2008). فقد كتب آزرا أن العلاقة بينهما معقدة لأنهما يتداخلان بالعرق والقبيلة والطائفية والإقليمية، كما يتداخلان من الجهة التاريخية والاجتماعية. وإذا حدث صراع أو تكامل (تكيف وتناقص) فكانت بسبب إسهامات من تلك العناصر المتعددة القابلة للتعبير. فلا يمكن النظر من زاوية دينية مجردة من الأبعاد الأخرى. فملاحظة ظاهرة دينية وحدها لا تنتهي إلى الفشل في فهم دينامية العلاقة بين المجتمعات الدينية فقط، وإنما يمكن وصفها أيضا بعدم التاريخية والاجتماعية. فالأمر في حاجة إلى مقارنة جديدة وافية، وهي مقارنة اجتماعية أنثروبولوجية تاريخية من أجل النظر إلى العلاقة بين الأديان – وهي بدون شك – تحتوي على العرق والقبيلة والطائفية والإقليمية.

وقد أشار زكريا (Djakaria 2014a, 3) في بحثه إلى أن الميناهاسويين في كامبونج جاوا توندانو ميناهاسا أظهروا الشخصية المتميزة في العلاقة بين السلطة الاستعمارية والإسلاميين التي اتسمت بالخاصة. كما كشف ساندياه (Sandiah 1996) في بحثه عن دليل حول استمرارية التكامل الاجتماعي بين أهالي كامبونج جاوا وأهالي ميناهاسا. حيث شهدت منطقة ميناهاسا التي اتخذت منفى هؤلاء المناضلين ضد الاستعمار الهولندي من جاوا ومن مناطق مختلفة من إندونيسيا بناء علاقة وتفاعل اجتماعي

– ثقافي بصورة طبيعية وسلمية مع السكان المحليين. إن سكان ميناهاسا الذين لم يعتنقوا أي ديانة معينة بعد ثم أصبحوا أغلبية مسيحية لم يمثلوا عاملا يحجز التكيف والتثاقف على الرغم من أن هؤلاء المناضلين روادا دينيين وأصحاب الطرق الصوفية الملتزمين في موطنهم الأصلي. لا تتمكن من التأكد: هل العلاقة الطبيعية والسلمية كانت بسبب أن ميناهاسا تعرف بـ «البلدة التي تغني». كما أشار أولايين (Ulaen 2016, 19–20) إلى أن في ميناهاسا فنونا استعراضية تجمع بين حركات رقصية وأغاني، مثل رقصة الأزرق (*makanberu*) ورقصة دخول البيت الجديد (*merambak*) ورقصة الشباب والشابات (*lalayapan*) إلى جانب الرقصات التي عرفت في حفلة ماسامبير (*masamper*) في نوسا أوتارا منذ القرن الثامن عشر التي تضم فن تونجو كوي (*tunjuke*)، وهو عبارة عن فن المعارضات في الأغنية (*mebawawalase kantari*). إن هذه الأغاني والرقصات تعتبر عاملا مهما في تقريب الثقافة إلى قلوب الناس. إن الأغنية – عند موكار (*Maukar* 2012) – وسيلة لبناء العلاقة المنسجمة بين الناس والبيئة والإله. إن هذه التقاليد يمكن أن تكون علامة بأن هذه البلدة كانت تعيش في راحة تامة في حياة تعدد الثقافات. مع أن المنطقة – عند رئيس (*Rais* 2012, 12–17) – لا تملك رمزا للوحدة والحياة، كما تمتعت بها نجادا وفولولريس، إلا أنها وحتى العصور المتأخرة لسولاويسي الشمالية تملك مؤشرا عاليا في الحياة المنسجمة. إن الصراع الذي وقع في بعض المناطق في العقود الأخيرة – عند شمس رجال (*Syamsurijal* 2012, 66–73) – لا يغير الانسجام الذي يمثل طباعا عاما لتلك المنطقة.

إن ميل طبيعة الثقافة التي تدندن وتغني تلتقي مع ثقافة المجتمع الوافد من مسلمي جاوا الذين تعودوا على ممارسة قراءة الصلوات (*shalawat*). فقد أشار زكريا إلى أن الصلوات تعتبر تقاليد دينية تتخذ وسيلة لتدبر

القيم وفي الوقت نفسه وسيلة للمحافظة على هوية ثقافتهم (Djakaria 2014b). والرواد المناضلون الذين تم نفيهم -وفقا للدراسة الأنثروبولوجية التي أجراها بابكوك (Babcock 1981a, 1981b)- لا يقبون يصمدون بتعاليمهم الدينية حتى آخر حياتهم فقط، وإنما لم يزالوا أيضا يحافظون على ثقافتهم الجاوية باعتبارها هويتهم. فقد ذكر كل من هاريادي (Haryadi 2000) ووآني (Waani 2000) -على بسيل المثال- أن تصميم الحي السكني في كامبونج جاوا توندانو عكس مخططات لنظام المجتمع الذي يعكس الأنشطة اليومية، كما عكس تصميم الاجتماع التقاليد التي تعارف عليها مواطنهم الأصلي في جاوا. وكشفت الدراسة التي قام بها ليهاوا (Lihawa 2006) عن أن التصميم المعماري للمتل في جاوا توندانو في جورونتالو -أو للمهاجرين إلى هذه القرية- لم يزل يعكس شخصية أو خاصية المتل في جاوا. وقد حدد هومينا (Humena 2015) أن كامبونج جاوا توندانو تعتبر جزءا من اللغة الجاوية على الرغم من تضاؤل قائمة اللغة الجاوية -عند كيمبوان- وظهور اللغة الميناهاسوية بدلا منها كلغة أم.

هناك أرضية مشتركة بين الثقافة الجاوية والثقافة الميناهاسوية وخاصة في عناصر كل منهما وفي قيمها الصامدة التي تمثل همزة وصل ثقافية بينهما. وقد صورت كيمبوان هذه السهولة في التفاعل الثقافي وفي عملية التكامل الاجتماعي من خلال لغة مبالغ فيها بأنهم «سعداء» في المنفى (Kembuan 2016a, 34). فيآلي جانب قيامهم بالمدندنة والغناء، كانت الثقافة التي تجمعهم الأفعال المحرمة من منظور التقاليد والقيام بالتعاون فيما بينهم. حيث تطلق الأفعال المحرمة من منظور التقاليد في ميناهاسا -كما أشار إليه زكريا وجوناوان (Djakaria and Gunawan 2014, 158-60)- باسم بوسو (*poso*). أما التعاون فيطلق عليه باسم مابالوس (*mapalus*). هذه الأفعال المحرمة -عند كل من ويلكين (Wilken) وجرافلاند (Graafland)

(1991) وتاولو (Taulu 1977) - لها دور في حماية الثقافة عن طريق منع الأشياء التي يجب تجنبها. أما التعاون فيعتبر من التقاليد الميناهاسوية التي مثل عاملا مهما في توطيد العلاقات الفردية والاجتماعية منذ فترة ما قبل المسيحية، سواء في إطار الطقوس أو القراة.

إن التواجد داخل مثل هذا الإطار الاجتماعي السياسي في نوسانتارا، يجعل سياسة شركة الهند الشرقية الهولندية التي تنفي الملوك والأمراء والعلماء وطلاب المعاهد الإسلامية المناضلين من قراهم ناجحة على مستوى طريقة إبعادهم بعد أن قاموا بتهديدات على المصالح الاقتصادية والسياسية للشركة، إلا أنها فشلت في عزلهم حيث إن حضورهم في هذه المنطقة الجديدة لا يواجه أي مشكلة ثقافية مع سكان ميناهاسا في توندانو (Kembuan 2016a, 223). إن سياسية نفي الأشخاص المشتبه قيامهم بتهديد الأمن والنظام - في نظر الشركة - تعتبر مواصلة نفس السياسة في نفي غير المرغوبين فيهم إلى خارج البلاد، مثل: رأس الرجاء الصالح وسريلانكا (Ward 2009) في القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر. وتم اختيار توندانو وجزر الملك منفيين بناء على اقتراح من محافظ جزر الملك في تلك الفترة وهو فيتر ميرقص (Pieter Merkus)؛ المحافظ الـ ٤٧ لجزر الهند الشرقية الهولندية وفيرمات (D.W.P.F. Pietermaat) في فترة ما بعد سقوط استعمارات شركة الهند الشرقية الهولندية في أفريقيا إلى أيدي إنجلترا في سبتمبر ١٧٩٥، وبعد إفلاس شركة الهند الشرقية الهولندية في ١٧٩٩ وتولي دولة هولندا على كل ممتلكات الشركة في ١ يناير ١٨٠٠. ففي خريطة وارد (Ward) تقع هاتان المنطقتان داخل خط المسار التجاري لشركة الهند الشرقية الهولندية من إلى نوسانتارا. إن سقوط رأس الرجاء الصالح وسريلانكا - عند وارد - سبب في تفكك المسار التجاري للشركة من أمستردام إلى نوسانتارا. إن الاستعمار

الهولندي لنوسانتارا - عند لافان (Laffan) - هو استعمار للإسلام، وبهذا أصبح اتجاه المشروعات الوطنية تميل إلى التزعة الغربية. وفي القرن التاسع عشر، أصبحت منطقة توندانو نفسها ومنطقة ميناهاسا بصفة عامة جزءاً من الجزر الإندونيسية التي تعرضت لحملة التزعة الغربية (Vlekke 2016). أما المناطق الأخرى - وجاوا بصفة خاصة - فقامت السلطة الاستعمارية بمحاولات تهدئة نوسانتارا حتى لا تتصل بمناطق العالم الإسلامي. ومن هذه المحاولات تحديد حركات الرواد المسلمين وتعبيراتهم الإسلامية. وبعد فرض السياسة العرقية، تغيرت سياسة الحكومة بتكوين الجمعيات والمساواة في الحقوق (Laffan 2003, 77-95).

إن الدراسة التي نحن بصددتها الآن ستقوم بتحليل التعبير عن هوية المسلمين في كامبونج جاوا توندانو كمرآة لقوى التكيف والثقاف والصمود للرواد المناضلين المسلمين المنتمين إلى عدد من المناطق في إندونيسيا في القرن التاسع عشر حيث قام الاستعمار الهولندي بنفيهم إلى هذه المنطقة. وعلى الرغم من تعرض المجتمعات الأخرى للذكر في هذه المقالة، مثل: كامبونج جاوا في توموهون و كامبونج جاوا بوجونيجورو في ميناهاسا الجنوبية، إلا أن هذين المجتمعين لا يمثلان موضوع هذه الدراسة. ونفس الأمر بالنسبة للمجتمعات الأخرى في لوتا وبينيلينج وميناهاسا و كامبونج جاوا في قرية يوسونيجورو وريكسونيجورو و كاليوسو وموليونيجورو في مركز ليمبوتو الغربية في مقاطعة جورونتالو محافظة جورونتالو.

والتعبير عن هوية المسلمين باعتبارها صورة للصمود الذي يصاحب دينامية تفكيرهم و ثقافتهم في الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية هؤلاء الرواد في مفاهيم مع السكان المحليين الذين يخالفهم في الخلفية الثقافية والدينية. وسيتم تناول هذه الديناميات من خلال بحث إثنوغرافي باستخدام مقارنة نوعية. ومنهج جمع البيانات يكون من خلال عمل ميداني، وزيارة

المواقع المهمة في كامبونج جاوا توندانو في ميناهاسا، والقيام بإجراء حوار شبه منظم مع الشخصيات الدينية، وتحليل محتوى الوثائق والمراجع المتوفرة. وقبل التحليل، أُجري اختيار للبيانات التي جمعت وتصنيفها والتأكد من صحتها بالاعتماد على جودتها ومناسبتها لموضوع البحث. أما البيانات والمعلومات التي تتعارض ولم تكتمل أو تعتبر خاطئة، فيتم تحديدها للمراجعة والتحقق منها.

التعبير عن هوية المسلمين في مستعمر المقاتلين السابقين

إن المناضلين المسلمين الذين تم نفيهم إلى كامبونج جاوا توندانو استقروا فيها وتمسكوا بتعاليم دينهم حتى آخر حياتهم. والأمر ينطبق على من يقطن في كامبونج جاوا توموهون و كامبونج جاوا بوجونيجورو في ميناهاسا الجنوبية. إن هذين المجتمعين الأخيرين لا يدرجان ضمن موضوع هذه الدراسة، رغم تطرق المقالة إلى جانب يسير منهما. كما لا تطرق هذه الدراسة إلى المجموعة التي ضمت ٦٢ رب أسرة من كامبونج جاوا توندانو الذين هاجروا في سنة ١٩١٥ إلى المنطقتين في محافظة جورونتالو. إن المجموعة الأخيرة حافظوا أيضا على دينهم الإسلامي وحملوا خصائص جاوا توندانو.

وإذا كان الصمود -وفقا لما ذكره بان بريدا (Breda 2001) - بمثابة قدرة الأشخاص في المجتمع على البناء والمحافظة واستعادة مستوى القدرات المرجوة من أجل النهوض من الصعوبات والتحديات الإيجابية، فإن المناضلين الذين تم نفيهم بقوا صامدين. إن الأفراد في ذلك المجتمع -عند بان بريدا- يتمتعون بالأصول الصحية وحاسية التماسك والتطور (Breda 2001, 35) والجدية (Breda 2001, 41; Kobasa 2013, 3-32) وطاقة التفكير الطويل -وضده حالة الاستسلام والعجز- لأن الإنسان لديه قدرات مختلفة في التنظيم الذاتي أو ضبط النفس أو الإدارة الذاتية (Breda 2001, 46)

(Bandura 1982, Rosenbaum and Ben-Ari 1985, 200) والكفاءة الذاتية، (Breda 2001, 51; Rotter 1966, 112; Breda 2001, 49) وموضع السيطرة، (Breda 2001, 52; Strümpfer 1990, 272) وهؤلاء يتمتعون بإمكانية القدرة على التحمل (Breda 2001, 53; Strümpfer 1990, 272) والجرأة في مواجهة المخاطر (Breda 2001, 12-53)، لأن الحافز الأساسي لدي الإنسان في حقيقة الأمر هو في طريقة تكوين التغيير الأكثر فعالية للمجتمع المحيط به (Breda 2001, 53; De Charms 2013, 269). والنهوض من الحياة الصعبة والمهمشة في بدايتها يفسح الطريق أمام سكان هذه القرية للحياة السعيدة والسليمة عقليا والمفعمة بالفاعلية والجودة.

وفي سياق التكيف (Suparlan 1993, 20)، استوفى الأفراد في تلك القرية ٣ شروط أساسية من أجل التمكن من مواصلة حياتهم. الأول: الصمود من أجل الحياة بصورة طبيعية بيولوجية عن طريق توفير الاحتياجات المتمثلة في الأكل والشرب والرغبات البيولوجية الجنسية، حيث إن الحالة الأخيرة كانت من أجل الحفاظ على استقرار حرارة الجسم حتى يتمكن من أداء وظيفته بصورة منسجمة مع سائر أعضاء الجسم الأخرى. والثاني: من الناحية النفسية، كانوا يوفرون الإحساس بالراحة والابتعاد عن الخوف والقلق والانعزال وغيره. الثالث: ومن الناحية الاجتماعية، نجحوا في بناء علاقة جيدة مع الجهات الأخرى من أجل المحافظة على استمرارية الذرية وعدم الإحساس بالتهميش والتمكين من معرفة ثقافته وحماية النفس من هجوم الأعداء. هذا بالإضافة إلى تنفيذ سياسة المطابقة، وذلك عن طريق مطابقة سلوك الأفراد والقيم والأنظمة السارية في المجتمع المحلي للوصول إلى الأهداف المنشودة. فالمطابقة -عند ميرس (Myers 2010)- تتكون من التأثير المعياري والتكيف الذاتي لرغبات الآخرين وطلباتهم من أجل الحصول على القبول المتمثل في الموافقة والاعتراف والترحيب وعدم رفض مجموعتهم.

إن التكيف الجاري يقع عبر الثقافات. وتحدث عملية التثاقف عندما نجح القادمون في التنشئة الاجتماعية مع السكان المحليين ما يمكنهم من بدء التفاعل مع الثقافة الجديدة والغريبة بالنسبة لهم. وبمرور الوقت، بدأ الوافدون في فهم الثقافة الجديدة واختيار القيم الثقافية المحلية التي يؤمنون بها. وتحدث عملية إزالة الثقافة عندما يشارك الدين الإسلامي ونموذج الثقافة الجاوية في تأثير سلوكهم النفسي والاجتماعي عندما يتداخلان مع الهوية والقيم الثقافية الجديدة. أما عملية التعاون التي تعتبر مرحلة أكثر كمالاً من التكيف فتحدث عندما قام الوافدون بحصر الثقافة القديمة حتى ظهرها وكأنهم من السكان المحليين (Kim 2001).

إن قوة الصمود والتكيف والتثاقف بدت ظاهرة في الحقائق الإثنوغرافية بأن الوافدين - منذ جيلهم الأول وحتى إعداد هذا البحث - صمدوا في إيمانهم وتعاليمهم الإسلامية وأدائهم العبادات والتزامهم بالإحسان والأخلاق والتصوف. ويمكن أن نستخلص من الحوارات التي أجريت مع عبد الله رفاعي (الجيل الخامس لكيائي حاجي أحمد رفاعي كاليبسالاك) وآربو بدران (الجيل الرابع لكيائي حاجي بدران) وأحسن (باحث في مركز الدراسات البيئية جامعة غاجاه مادا والجيل الثامن لكيائي موجو) بأن عنصر التمسك والالتزام بالإسلام الذي يشمل ثلاثة أبعاد أساسية هي: الإيمان والإسلام والإحسان تم المحافظة عليها بصورة جيدة.³ إن نتائج الزيارات الميدانية والملاحظات والحوارات التي تمت بصورة إثنوغرافية في كامبونج جاوا توندانو تشير إلى وجود أبعاد إسلامية وثقافية جاوية صامدة، إلا أن هناك أبعاداً ثقافية تعرضت للتحويلات، كما سنتطرق إليه في التحليل التالي.

الطقوس العامة

إن التمثيل الأهم للإيمان هو أداء الطقوس والعبادات وبناء المعاملات بين الأفراد وذلك في الإطار الثقافي الذي يتعارف عليه المجتمع الجاوي. فهؤلاء لا يقومون بأداء العبادات المحضة الواجبة مثل: الصلاة وصوم رمضان والزكاة والحج، ولكنهم يقومون أيضا بأداء التقاليد الدينية غير المفروضة، مثل: الاحتفال بالأعياد الإسلامية كالاحتفال بمولد النبي محمد في ١٢ من ربيع الأول، وعيد الفطر وعيد الكيتوبات (*ketupat*) وهو طعام شعبي في الأعياد والمناسبات) وعيد الأضحى. وكالأنشطة الدينية مثل: حفلة استقبال المولود الجديد وحفلة الختان وحفلة الزفاف وقراءة التلقين والدعاء للمتوفى وقراءة التهليل له عدة ليالي. وعقدت في شهر شعبان تقاليد بونجوان (*punggoan*) أو سوريان (*sorean*) وهي عبارة عن زيارة القبور، حيث زاروا المقابر في الصباح أو في المساء وقرأوا الأذكار وهم ينظفون أرضية المقابر من العشب والشجيرات. فهو يؤمنون بأن زيارة القبور قبيل شهر رمضان ستؤدي إلى عودة أرواح الأجداد إلى بيوتهم طوال هذا الشهر. كما يؤمنون بأن زيارة القبور قبيل حلول عيد الفطر المبارك ستؤدي إلى عودة أرواح الأجداد إلى عالم القبور مرة أخرى. إن النصوص التي تقرأ في تلك الزيارة هي ذكر الغائب (*zikir ghoibah*) أو ما يعرف في لهجتهم المحلية باسم غالبية (*gholibah*). ومنهم من يطلقون عليه باسم الطريقة الضرورية ذكر الشطارية (*ṭarīqah darūrīyah dhikr shattārīyah*) التي يعني الطريق المنير لذكر الله تعالى، حيث إن الشطارية كلمة منسوبة إلى امرأة ملتزمة صالحة ومن أهل الذكر في تلك القرية. وقد قاد هذه الحفلة أحد كبار الأهالي، وخاصة في زيارة قبر كيائي موجد في بوكيت تونداتا (Bukit Tondano) (Kembuan 2016b, 139).

وفي شهر شعبان وقبيل شهر رمضان، عقدوا حفلة ريبو كاسان (*Rebu Kasan*) وهو اقتصار لريبو بونجكاسان (*Rebu Pungkasan*) الذي يعني: يوم الأربعاء الأخير من شهر شعبان، المعروف أيضا باسم ريبو ويكاسان (*Rebu Wekasan*). وتشهد هذه الحفلة قراءة الأدعية من أجل السلامة والتوفيق في أداء الصوم في شهر رمضان. أما توقيت انعقاد هذه الحفلة فهو بعد صلاة الصبح إلى حلول صلاة الظهر. وبالإضافة إلى الجوهر المتعلق بالاحتفال بريبو ويكاسان، فهو مناسبة متميزة حيث يعقد في نفس هذا الاحتفال تنفيذ النذر (*nadran*) الذي نذر به الأفراد في الفترات السابقة. وهذه المناسبة كانت بمثابة علامة بارزة للأحداث التاريخية التي تركت آثارا كبيرة في قلوبهم، حيث يتذكرون فيها يوم قدوم كيائي موجو إلى توندانو. وقد عرف هذا الأربعاء أيضا بيوم انتقاله هو والوفد المرافق له من موقعه الأول في منطقة كاواك في تونسيا لاما إلى هذا الموقع الجديد الذي اشتهر لاحقا باسم كامبونج جاوا توندانو. إن الاحتفال بريبو ويكاسان -عند كيمبوان- كان بمثابة ذكرى لـ «وضع الحجر الأساسي» لبناء هذه القرية. واختيار كيائي موجو لهذا اليوم هو اختيار متهور لأن المجتمع الجاوي يؤمن بأن ريبو ويكاسان هو موعد لظهور الأرواح الشريرة أو الشياطين مع كل ما يملكه من كيد، فهم في ذروة نشاطهم لاستغلال الأوقات المتوفرة لإزعاج الناس (Kembuan 2016b, 138-39). فكل هؤلاء الأرواح الشريرة والشياطين مغلولون بعد أربعاء ويكاسان، وخاصة بعد حلول شهر رمضان.

وفي الجمعة الأخيرة من شهر رمضان أقام المجتمع حفلتين تقليديتين، وهما: آديران (*aderran*) وماليمان (*maleman*). آديران عبارة عن طقوس بسيطة للتعبير عن الشكر بعد أداء صلاة الجمعة عن طريق قراءة الأذكار لمدة ٠٣ دقيقة، ويكون الاحتتام بقراءة الدعاء. وبعد قراءة الدعاء، قاموا

لأداء صلاة سنة هادية (*hadiyah*).^٤ أما ما ليमान فعقدت في ليلة ليكوران (*likuran*) وهي الليلة التي تقع بعد اليوم العشرين من رمضان، وخاصة في الأيام الوتر مثل: ٢١ و ٢٣ و ٢٥ و ٢٧ و ٢٩. ففي الأيام العادية قبل اليوم العشرين من رمضان، أدى المصلون صلاة العشاء في المسجد فور دخول موعده ثم عقبوا بصلاة التراويح وصلاة الوتر بعد ذلك مباشرة. أما في الأيام الوتر فأدوا صلاة العشاء في موعدها، إلا أنهم أخرجوا موعد أداء صلاتي التراويح والوتر إلى وقت متأخر من الليل بالتزامن مع صلاة التهجد أو صلاة الحاجة. والمقصود من تأخير موعد صلاة سنة قيام الليل كان من أجل إدراك ليلة القدر التي تكون أفضل من ١٠٠٠ شهر (القدر [٩٧]: ٣). وعلى الرغم من طول موعد إقامة صلاة الليل نسبياً، حيث سيبدأ من بعد صلاة العشاء وحتى حلول موعد صلاة الفجر، إلا أنهم تعودوا على أدائها في ثلثي الليل أو ثلثه، واحتتامها بتناول السحور جماعة. وأقيم الاحتفال بيوم عاشوراء (*suroan*) في المسجد في ١ من محرم ويحضره جميع أهالي القرية. وقد استهل هذا الاحتفال بصلاة تحية المسجد وتليها قراءة الدعاء للسلامة والبعد من المصيبة، وذلك مع إيقاع أصوات الطبول. وتختتم هذه الطقوس بتناول الطعام جماعة. والطعام الأساسي فيها هو عصيدة الأزر الأحمر (*jenang abang*). إن هذا الاحتفال هو إحياء للتقاليد في جاوا الذي كان في بداية أمره محالة -من قبل السلطان آجونج (تولى الحكم في ١٦١٣ وحتى ١٦٤٥)، وهو السلطان الثالث لمملكة ماتارام- لتغيير تقويم سنة ساكا الجديدة التي أورتتها التقاليد الهندوسية بالتقويم الهجري. ومن مبادرة السلطان لنشر الإسلام في جاوا دمج نظام التقويم الجاوي بنظام التقويم الإسلامي. ويظهر هذا الدمج من خلال قرار السلطان باعتماد اليوم الأول من شهر محرم أول يوم للسنة الإسلامية والجاوية معا (Kembuan 2016b, 140).

واستنادا إلى المعلومات السابقة وإلى ما قدمه كيمبوان واقتباسا مما عرضه ألتينج (Alting 1902, 140; Kembuan 2016b, 136–37) في أن العبادات اليومية والطقوس العامة بصفة خاصة تتمركز في مصلى كيائي موجو الذي تحول اسمه إلى مسجد الفلاح كيائي موجو. من الطقوس العامة أنشطة قراءة الصلوات (*sholawatan*) وقد ذكر بابكوك بأن هناك نوعين من الصلوات: أحدهما صلوات جووو (*sholawatan jowo*) الذي حملها كيائي رفاعي كاليسالاك التي دندنها بالنغم والحركة والإيقاع الجاوي. والرأي الآخر الذي ذهب إليه كيمبوان مستندا إلى شهادة سوكيرمان جعفر (Sukirman Djafar) في جاوا توندانو بأن لهذه الصلوات أوجه تشابه مع الصلوات الموجودة في قرية بيرديكان ملانجي في غرب يوغياكرتا. وهي تختلف عن صلوات ميلايو التي قام بأدائها شريف عبد الله السقاف من باليمبانج. وهو من المناضلين الذين تم نفيهم إلى توندانو (Babcock 1981a, 47–48). وهاذان النوعان من الصلوات يستخدم كل منهما قراءة البرزنجي الذي ألفه جعفر البرزنجي بن حسن عبد الكريم (عاش في ١١٢٦ – ١١٧٧). وهذه الصلوات باللغة العربية ومكتوبة باللغة العربية، ويتم أدائها بالنغمة والإيقاع الجاوي. ولا ينحصر أداء الصلوات في هذه القرية في الاحتفال بالمولد النبوي فقط، ولكن تتم دندنتها كذلك عند مرافقة الصغار للنوم وفي احتفالات الختان وعقد الزواج، وفي نزول البيت الجديد ونشاط التعاون بين الأهالي (*mapalus*) وغيرها من حفلات الشكر (Djakaria 2014b, 1–15). ومن هنا لا ينحصر أداء هذه الصلوات الجاوية في المساجد، وإنما يؤديها أيضا في البيوت. فقد اعتقد الأهالي بأن قراءة أشعار الصلوات ودندنتها ستجلب المنافع الكثيرة. ومنها إنارة القلوب المظلمة دون اللجوء إلى إشراف المرشد الروحي، وتوصيل قارئها إلى حضرة الله تعالى، وتوفير نعم الله تعالى له، وتحريم جسده من نار جهنم.

يتم الاحتفال بمولد النبي بصورة مميزة. ويتم أداء الصلوات الجاوية بصورة منتظمة ما بين الأول والعاشر من ربيع الأول، وهو المعروف بمولدان تواج (*mauldan tuang*) (Kembuan 2016b, 140). إن قراءة الصلوات الجاوية ستنتهي في اليوم الحادي عشر من ربيع الأول، وستقرأ مرة أخرى ليلة كاملة في المسجد في الليلة التالية عند عقد قمة الاحتفال بالمولد وهو اليوم الثاني عشر من ربيع الأول.⁶ وقد عرفت هذه التقاليد بمولد وينجي (*mauludan wengi*) وهو الاحتفال بالمولد الذي يعقد بالليل. وبعد أسبوع وفي اليوم التاسع عشر تحديداً، يعقد مولودان مبوري (*mauludan mburi*) الذي يعني الاحتتام. ويعرف هذا الاحتفال أيضاً بمولدان آوان (*mauludan awan*) الذي يعني النهار، لأنه يعقد ما بين الساعة الثامنة صباحاً والساعة الثالثة مساءً بالتوقيت المحلي لمنطقة إندونيسيا الوسطى (Kembuan 2016b, 140). وفي اليوم الثاني عشر من ربيع الأول، كان إيقاع الصلوات الجاوية مصحوباً بضربات الطبلية الكبيرة التي يطلق عليها باسم جيندنج جيدوبال (*gendang gedobal*). وفي الساعة العاشرة مساءً، قدمت السيدات أنواعاً مختلفة من الحلويات والمشروبات في المسجد للمشاركين في الاحتفال. وقبيل موعد صلاة الفجر، عادت السيدات متفوجات إلى المسجد يحملن أوعية كبيرة فيها أطعمة متنوعة ما بين الأرز الأبيض والأرز الأصفر وأشكال من الخضروات التقليدية والبيض والفراج المشوي والكباب والحلويات التقليدية المتنوعة والفواكه المختلفة مثل الموز والبرتقال والبابايا والسالاك والبول السوداني. وتقدم كل هذه الأطعمة على نسيج من الروطان (*sisuru*)، كما يمكن تقديمها على لوحة خشبية مستطيلة مغطاة بأوراق شجرة الموز وأوراق الـ *woka* وأوراق اللايكات (*laikat*). والأخيرتان أوراق خاصة تلف بها الأطعمة التقليدية في سولاويسي الشمالية.⁷ وبعد الانتهاء من مراسم الاحتفال بالمولد النبوي في المصليات أو

المساجد، يعقبه تناول جماعي للأطعمة والحلويات والفواكه والمشروبات، وهي لا تنتهي عادة في مكان الاحتفال. ومن هنا يأخذها الأهالي وهو يرجعون إلى بيوتهم. فقد تم الدعاء لها فأطلقوا عليها اسم بركة (*berkat*). فقد آمن المجتمع بأن فيها خير، فهي بركة فعلا، حيث يتاح لمن لا يتمكن من الحضور في الاحتفال في المسجد -لسبب من الأسباب- من تناولها (Kembuan 2016b, 136). ولم يزل الاحتفال مستمرا في نهار الثاني عشر من ربيع الأول، حيث أعد الأهالي باقات متنوعة ومزينة فيها أنواع مختلفة من الفواكه. وعقب نهاية الاحتفال، يتم توزيع هذه الباقات إلى الأولاد الحاضرين في الاحتفال (Kembuan 2016b, 136). فهذه الباقات جزء من هذا الاحتفال نفسه. وما يزيد من إثارة هذا الاحتفال هو السماح للمشاركين فيه بتبادل الأطعمة. فكلها جزء من استراتيجيات الدعوة التي قام به الأولياء التسعة من قبل (Modjo n.d.).

أصبحت قراءة الصلوات جزءا من تعريف وغرس القيم في التربية الأسرية، ومن هنا انتشرت في المجتمع حكاية جدة آربايا (*Nenek Arbaya*) وجدة روقيا (*Nenek Ruqiyah*) (Djakaria 2015, 45-47). إن إدخال القيم وتكوين الشخصية في التربية الأسرية لا ينحصران من خلال قراءة الصلوات، ولكن يشمل أيضا نصائح (*pitutur*) الأجيال القديمة والتذكيرات (*paweling*)، والرجاء من السلامة من كل سوء، والأمثال السائرة والمواعظ الحسنة وغيرها التي تقدم في قوالب من فن المعاضرات الشعرية والأشعار والأدعية الغنائية. والموضوعات العامة مأخوذة من التعاليم الدينية، إلى جانب الحكم المليئة بتجارب الحياة التي يتوارثها المجتمع جيلا بعد جيل. ويتم تعليم أركان الصلاة وشروطها مع تعليم هذه القيم والحكم من أجل تعويد الأطفال من السن المبكر إلى يصلوا إلى مرحلة البلوغ (Djakaria 2015, 27-70).

وفي آخر القرن التاسع عشر لوحظت تقاليد التربية الأسرية في كامبونج جاوا توندانو باعتبارها ثقافة دينية جاوية خاصة المختلطة بالثقافة الملاوية الخاصة. ففي موضوع قراءة الصلوات الملاوية على سبيل المثال، يتم إنشاد مدح النبي محمد باللغة العربية وبايقاع الأغنية العربية التقليدية (*irama qashidah*). وقد عرف هذا النوع بحضرة راداتان (*hadbrah rodatan*) لأن الصلوات الملاوية تصاحبها حركات وأصوات ضربات الطبل التي أطلق عليها اسم رودات (*rodat*) أو حضرة الكرنفال أو فن الحضرة أو ما يطلق في لغة جاوا توندانو باسم رودات. إن أغنية سمراء (*Samrak*) وأغنية يا دانا دانا (*Ya Dana-Dana*) من الأغاني العربية-الملاوية الخاصة التي غناها شريف عبد الله السقاف والبادانيون -أمثال: سينامين مالوم مودا وسيحولار ماليم بادانج وحاجي جاملي سري نام توجوه (Gosal 2010, 58) -الذين تم نفهم أيضا جاوا توندانو في سنة ١٨٠٥. وتؤدي هذه الأغنية بمصاحبة راقصين بشكل متناوب. ويشبه إيقاع هذه الأغاني بإيقاع موسيقى حضر موت التي تهيمنها أصوات عزف السنطور والكمان وضربات الطبول الصغيرة التي يطلق عليها اسم مارواس أو مواريس (*maruas/mawaris*). وقامت الأجيال العربية بتقديم هذا الرقص في آخر ليالي الزفاف، ويطلق عليه اسم سومسومان (*sumsoman*) (Kembuan 2016b, 137-38).

وعلى الرغم من الانطباعات السيئة التي وجهت إلى شريف عبد الله السقاف بأنه شخصية غير متسامحة للدين الذي أصبح يختلط بالتقاليد المحلية، إلا أن مثل هذه الانطباعات لا تنطبق على نجله؛ رادين محمد شريف السقاف، حيث قدم محاولات تنسم بالتسامح الشديد حسب المعيار الذي تعارف عليه الناس في زمنه. فقد اخترع الصلوات بأنغام التراتيل التي لا تعرف أبدا في تلك الفترة، بل هي من الأنواع التي تحترف النماذج المستقرة في الأذهان. إن من يستمع إلى أغنيته لأول مرة - كما

ذكره كيمبوان- دون النظر إلى كلماتها جيدا سيظن بأن الأغنية من الأغاني المسيحية (Kembuan 2016b, 150). فبناء على طلب من موسى حاجي علي؛ وهو من كبار أهالي كامبونج جاوا توندانو في التسعينيات من القرن التاسع عشر، قام شريف عبد الله بتغيير أغنية صلوات النبي إلى التاراتيل الغريغورية بكلمات ملاوية، وأصبحت بعنوان يا الله، يا ربنا (Ya Allah, Tuhan Kami) (Kembuan 2016a, 160–223). هذا الطلب كان بسبب عقد الاجتماع على مستوى جميع القرى في منطقة تونداتو، حيث شهدت الاجتماعات السابقة تساؤلات من الأهالي: هل توجد أغنية خاصة لكامبونج جاوا؟ فسكان ميناهاسا مشهورون بشغفهم للأغنية، ما يدفع إلى عقد برنامج الأغنية في كل اجتماعاتهم. وما يزيد من إثارة هذه الاجتماعات أن كل قرية ستساهم بأغنية تقليدية تخص قراهم (Kembuan 2016b, 148). إن أغنية يا الله يا ربنا، أصبحت في الفترات القادمة رمزا لكامبونج جاوا توندانو. فقد غناها الأهالي في حفلة الزواج، سواء كان في مراسم تيمونان (*temonan*)، وهي مراسم لقاء العروسين لأول مرة أو بعد انتهاء الإيجاب والقبول وعند ما يجلس العروسان على مقعد الزفاف. كما تعنى هذه الأغنية في حفلة «اجتماعات وفاء الأصدقاء» في كامبونج جاوا توندانو وغيرها من الحفلات. وقد سبق رادين محمد شريف السقاف زمنه بتكوينه فرقة موسيقية أطلق عليها اسم داميس كلوب (Dames Club) التي تضم شبابت قمن بإحياء حفلات الزفاف (Kembuan 2016b, 150).

وفي سياق قيادة الطقوس، يكون اختيار الإمام عن طريق اختيار مباشر قام به المجتمع دون تدخل من الحكومة. وقد طبقت التعاليم الإسلامية وقام أهالي كامبونج جاوا بالمحافظة عليها. هذه التعاليم كان بمثابة ممارسة الحياة وليست روح الدعوة الإسلامية من أجل إحداث تحويل في المجتمع. إن زواج الشباب والشبات من الوافدين والوافدات في أول قدومهم إلى المنطقة سينتهي

فعلا إلى تحويل في تكوين أسرة مسلمة. إلا هذه المحاولة لم تزل تحسب في إطار أنشطة الزواج من أجل تلبية الاحتياجات البيولوجية-الفيسيولوجية ومن أجل عقد القرابة، لا من أجل إقامة الدعوة الإسلامية المفتوحة أو الهجومية لتحقيق الأسلمة. ومن الأمثلة للدعوة الإسلامية التي يمكن تصنيفها هجومية -حسب ما ذكره كيمبوان- لا تقع في جاوا توندانو، وإنما تقع في لوتا وبينيلينج وميناهاسا التي قام بها بيتو شريف (Peto Syarif) المعروف بتوانكو إمام بونجول (Tuanku Imam Bonjol). إلا أن تصريحات كيمبوان كانت مشكوكة في دقتها نظرا لعدم وجود أي أدلة على وقوع التحول والانتقال من دين إلى دين في المنطقة (Kembuan 2016b, 134-35). إن التحول قد يحدث بصورة فردية مثل ما قام به ليل نهار العريف أبولوس مينجنجو (Appolos Minggu)؛ أحد حراس توانكو إمام بونجول ووكيل جند أمبون في جزر الملك. فقد نكح هذا الحارس ميني سي بارينجكوان أو ويلهالينا بارينجكوان؛ نحلة بول بريديريك بارينجكوان؛ الرائد في كاكاسكاسين في لوتا. وقد بنى هذان الزوجان أسرة مسلمة، وتحول اسم ميني سي بارينجكوان إلى يونانسي. أما أبولوس منجنجو فقد احتفظ باسمه الأصلي، بل أصبح هذا الاسم اسم أسرهم، أي: أسرة منجنجو. وتوطن الآن نحو ٠٢ أسرة من هذه الأسرة في الحي المسلم في لوتا، وهي ليست نتيجة دعوة توانكو إمام بونجول، وإنما كانوا من الجيلين الرابع والخامس من هذين الزوجين (Ikanubun n.d.).^٧ إن أتباع إمام بونجول لا يسكنون في لوتا وبينيلانج، وإنما يختلطون ويتزوجون من نساء كامبونج جاوا توندانو. ومنهم: ماليم مودا الذي تزوج من حفيدة كياي ديماك، وحاجي عبد الحلیم الذي تزوج من وونجنجو-ماسلومان، وسي جوراك بانجانج الذي تزوج من بنت نور حامدين. أما مالين موسى فلا يعرف شيء عن أخباره. إن ذرية أتباع إمام بونجول من بادانج يستخدمون أسرة باجيندا، ولا يعتمدون على أسمائهم الشخصية.

الطرق الصوفية

إن التصوف في نشأته الأولى يميل إلى تحديد موضوعه لينحصر في أبعاد الزهد والحياة الروحية والحديث المتبادل مع الرب وطرق الإيمان به والحب له فوق كل شيء (Andrae 2000). وفي تطوراته اللاحقة، شهد التصوف تحولا ليصبح حركة الطرق الصوفية والإخوة الصوفيين مع ظهور تجمعات صوفية في كل أنحاء العالم. ومن الأسباب التي تدفع إلى هذا الظهور هو الواقع السياسي وأوضاع المجتمع المحيط به. فالثورات التي نشبت في جاوا وفي المناطق المتفرقة في نوسانتارا قد استغلت هذه الشبكة الصوفية. هذا بالإضافة إلى وجود أسباب ترجع إلى عامل البيئة الخارجية (Thohir 2002, 32). وقد شهد -حسب نظام السلطة الذي جرى في نوسانتارا- علاقة وطيدة بين السلطة والتصوف (Yunus 1995). فإذا ألقينا الضوء على حركات التصوف باعتبارها حركات مضادة على كل صور قمع الشعب ونهب أموال الدولة (Haq 2010)، فإن هذا مطابق للأجواء الصوفية في حرب جاوا التي قادها بانجيران ديونيجورو وكيائي تفتازاني وكيائي موجو وغيرهم.

واعتبر كيائي موجو (Kiyai Modjo) رائدا أساسيا في كامبونج جاوا توندانو. ففي الحالة الحربية-وفقا لوثائق ناهويس بان بورغوست (Nahuys Van Burgst) نوفمبر ١٨٢٨، إن كيائي موجو هو المستشار الأساسي لبانجيران ديونيجورو، وأحد أتباعه الذي حكم منطقة باجانج (كلاين وديلانجو وبويوالي) (Kembuan 2016a, 52-55). وقد ذكر كاري (Carey) أن التعاليم الإسلامية التي دعا إليها كيائي موجو متأثرة بالطريقة الشطارية. وعلى الرغم من نفيه إلى جاوا توندانو إلا أنه لم يزل يمارس الطريقة الشطارية. وقد أشارت الوثائق التي أعدها أحد أحفاد بانجيران ديونيجورو التي نفي إلى آمبون، وقام بزيارة إلى ميناهاسا في

القرن العشرين، إلى أن كينائي موجو وكينائي عبد اللطيف؛ نجل بانجيران ديونيجورو- من حيث سلسلتها وممارستها الدينية لم يزالا يتصلان بهذه الطريقة. والاتجاه الصوفي الذي قام بتدريسه من أجل معرفة النفس (*ngelmu tarekat satario*). إن الطريق المستقيم من أجل توحيد الجسد والروح البشري بناء على نشأته الأولى. فالطريقة تدعو إلى تركية العنصرين الباطني والظاهري عن طريق العمل الصالح من أجل التوجه إلى الله تعالى بحالة زكية طاهرة أيضا.

وقد رمز قلب الإنسان بالكيوتوبات (*ketupat*). ومن هنا اشتهر في جاوا توندانو اسم كيوتوبات القلب (*ketupat jantung*) الذي يشبه قلب الإنسان. كان رمزا للقلب لأنه يحرك حياة الإنسان الذي يسعى إلى عمارة الأرض والعبادة لله تعالى. فالكيوتوبات عند مسلمي جاوا يعتبر درسا (*piwulang*) من أجل أن تتوازي المعرفة مع السلوك. كيوتوبات فيوولانج سونان بونامج (رادين مولانا مخدوم إبراهيم، ١٥٢٥-١٤٦٥). والكيوتوبات كلمة مقتصرة من الكلمات التي تحمل هذه المعاني، وهو الاتساع (*lebar*) والانصهار (*lebur*) والفيض (*luber*) والاجتهاد في العمل (*labor*). فقد أصبح من التقاليد الإسلامية القيام بالاحتفال بيوم عيد الفطر بعد أداء صوم شهر رمضان بكل إخلاص وجدية. إن كلمة عيد الفطر نفسها تعني عودة الإنسان إلى نموذج المثالي وفقا للهدف الأول من خلق الإنسان وهو بعثه خليفة على وجه الأرض، أي لأن يكون على رأس الوكالة الخيرية (Syahid 2017). أما عيد الكيوتوبات فيعقد في اليوم السابع بعد عيد الفطر المبارك. المادة للكيوتوبات هي الجانور (*janur*) وهو ورق شجرة النراجيل الذي لم يزل بلونه الأصفر الطازج. وكلمة جانور هو اقتصار من عبارة سيجاتيننج نور (*sejatining nur*) التي تعني: النور الحقيقي،^٨ وهو رمز لركاء النفس والجسد. وجانور كيوتوبات

عبارة عن مجموعة من الحبال التي تعبر عن الشريعة الإسلامية التي تتكامل وتدعم بعضها بعضا لتصبح وحدة متكاملة. إن شكل الكيتوبات المشهور نوعان: النوع المتوازي الأضلاع بست زوايا والنوع المتوازي الأضلاع بسبع زوايا. والأزر الذي تم غسله قبل إدخاله إلى لف الكيتوبات يمكن تفسيره ماديا بأن الإنسان يجب عليه أن يتطهر من الحدث الصغير الحدث الكبير. إن الآلاف من حبوب الأزر التي ستصبح محتوى الكيتوبات هي رمز لاتحاد الأفراد الذين يملكون الأنانية داخل كل منهم، ثم يتم طبخها داخل المياه المغلية، والكل داخل الربط الخماسي، حتى تستوي نفس الإنسان وتتحد. فكفاح الإنسان ليصبح جيلا تمثل وكالة خيرية لا يمكن القيام به من خلال جهود فردية، بل يجب أن يكون من خلال جهود جماعية. فهذا هو المعنى الجوهرى لكلمة الطريقة. إن أرز الكيتوبات يعتبر آخر هدف للمسيرة الصحيحة للإنسان وهي ما يطلق عليه بالحقيقة. وتناول الكيتوبات اللذيذة والفاتحة للشهية، والتي تؤكل مع شربة الدجاج بالجوز الهندي رمز للوصول إلى معرفة الله تعالى. فالتعاليم الإسلامية التي تدرج من الشريعة ثم الطريقة ثم الحقيقة ثم المعرفة تعتبر دروسا موروثة مكتوبة في عبارة: معرفة الأصول ومعرفة النهاية التي سنرجع إليها (*weruh kawitan eling pungkasan*) (Sis 1984, 11-13). وتعرف هذه العبارة من خلال لغة القرآن الكريم بالاسترجاع وهو: إنا لله وإنا إليه راجعون. (البقرة [٢]: ١٥٦) أو من خلال هذه العبارة: من عرف نفسه فقد عرف ربه.^٩

ذكر سيس (Sis) أن أهالي جاوا توندانو فهموا جيدا أركان الإيمان وأركان الإسلام. وينعكس ذلك من خلال ممارساتهم للعبادات في حياتهم اليومية، ومن خلال تعليمهم لهذه الأركان والعبادات للأجيال المستقبلية في كامبونج جاوا توندانو. وهذه الدروس مكتوبة في عبارة: الأشقاء الأربعة

والمعايير الخمسة (*sedulur papat limo pance*). والمقصود بالأشقاء الأربعة هو الشريعة والطريقة والحقيقة والمعرفة. أما المعايير الخمسة فتعتمد على أركان الإسلام وهي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج (Sis 1996, 46-48). إن مثل هذا الفهم عند مجتمع كامبونج جاوا توندانو تعرف بعبارة علم الطريقة (*ngelmu tarekat*) أو علم الطريقة (*ngelmu dolong*) أو علم الباطن (*ngelmu batin*) لأنه يعلم طهارة الباطن من أجل مقابلة حضرة القدسية (*hadirat qudsiyah*). وسبب تسميته بعلم الطريقة لأن الشخص الذي درس هذا العلم يجب أن يكون قادرا على أداء الصلاة وإخراج الزكاة وصوم شهر رمضان والقيام بممارسة الأذكار. ويعرف في أوساط هذا المجتمع ذكر سبعة آلاف مرة (*dzikir pitung lakso*) بقراءة لفظ «لا إله إلا الله»، أو ما يعرف بذكر النفي والإثبات، وهو الذكر الأساسي -وليس بذكر كلمة التلبية كما أشار إليه كيمبوان (Kembuan 2016b, 132)- والصلاة الدائمة.¹⁰

إن تعليم الصلاة الدائمة تقليد يتوارثه المجتمع جيلا بعد جيل منذ سونان بونانج الذي علم رادين ماس شهيد (الاسم الصغير لسونان كاليجاغا) بأن حقيقة الصلاة هي العبادة والمدح. إن الصلاة في حقيقتها ليست مجرد القيام بالعبادة الجسدية على مستوى الشريعة بأداء الصلوات الخمس، لأن الحركة والقراءة والدعاء في الصلاة كانت مجرد آداب. فمن خلال الصلوات المنتظمة وغير المنقطعة وغير المنتهية في صورة جدية وطمأنينة، يتمكن المرء من التذوق بلذة العبادة. وقد أطلق التصوف هذه المرحلة باسم الصلاة الدائمة. والمقصود أن كل الحركات من قيام وجلوس وسكون وسكوت أثناء صلاتنا يجب أن تكون في حالة استسلام تام لإرادة الله تعالى. وذلك لأن كل حواسنا وأعضاء جسمنا في هذه الفترة تتحد من أجل المدح والتسبيح لله تعالى بكلمة الشهادة حيث لا

قدوس في هذا العالم إلا الله تعالى. إن عظمة الله تعالى ستحضر في نفس الإنسان، وهي حالة صورتها هذه الكلمات: التمتع باللذة الحقيقية لوجود الله تعالى في نفوسنا (*rosone sejati*) وأمتع الإحساس للشعور بمعية الله تعالى (*sejatine roso*). وقد اعتبرت هذه الدروس معقدة ومرتفعة فلا يسمح تعلمها وتعليمها للتلاميذ جيلاً بعد جيل إلا لمن تجاوز الأربعين سنة ولمن له رغبة قوية (Kembuan 2016b, 130–31).

إن علم المعرفة وعلم الشريعة يجب من فصلهما في مفهوم التصوف عند الطريقة الشطارية. فقد جمعت هذه الطريقة عدة أوامر العبادة في الإسلام التي ستعكس وجهي الإسلام؛ وجه الإسلام النبوي الطقوسي ووجه الإسلام ببعده الصالح الاجتماعي. هناك بعد العوالم المصغرة، وهناك بعد العوالم المكبرة. وهناك بعد رأسي وهناك بعد أفقي. إن طرق ومناهج الدعوة التي طبقها كياي موجه تعطي مساحة للتسامح والاقتراب من ثقافات المجتمع باعتبارها وسائل. هذه الطرق والمناهج ليست ضد الاجتماع ولا تلجأ إلى الوسائل المتشددة. وكلها عوامل لا تجعل هذه الطرق والمناهج صامدة في المنفى، بل هي محل قبول المجتمع بأسره.

إن كياي حسن مولاني له دور في نشر الطريقة الشطارية في جاوا تونداو. وقد عرف هذا العالم باسم «إييانج مولاني» (Eyang Maulani) وهو الرائد الآخر الذي نفي من قرية لينجكونج كونينجان تشيريبون. وقد حمل هذه الطريقة الشطارية في صورة أخرى متغايرة ابتكرها بنفسه وهي ما سماه بالطريقة الأكملية (Steenbrink 1984, 189). وقد ذكر كل من دريوس (Drewes) وستينبرينك (Steenbrink) وبروينيسن (Bruinessen 1998, 192–219) أن الطريقة الأكملية اعتبرت طريقة قريبة من تعاليم وحدة الوجود التي تلتقي مع المعتقدات الجاوية. وقد مزجت وصقلت مفهوم الإنسان الكامل حتى تتماشى مع شخصية المجتمع الجاوي (Mulder 1985). إلا أن كياي

حسن مولاني استخدم «المنهج المتشدد» في تعليمه لتلاميذه (Laffan 2013, 51). فقد كتب في فتح القريب: «إذا دخل الكفار بلاد المسلمين، فيجب في هذه الحالة فرض حكم الجهاد على المسلمين. بمعنى أن الجهاد أصبح فرض عين، حيث يجب على أهل البلاد منع الكفار بكل الوسائل التي يمكن للمسلمين استخدامها لمنع دخول هؤلاء الكفار». إن رسائل حسن مولاني لا تقل تشددا (Fadlan 2015, 26)، حيث إن تراكم هذه المواقف المتشددة في الأربعينيات من القرن الـ ١٩ قد دفع إلى حركة المناضلة في تشيريبون. ووصلت قمة الشغب فيها في سنة ١٨٤٢.

وبعد نصف قرن من الزمن، ظهرت طريقة أخرى في جاوا توندانو حملها شريف عبد الله السقاف من فاليمبانج سنة ١٨٨١. هذه الطريقة عرفت باسم الطريقة النقشبندية. وقد أسس هذه الطريقة بماء الدين البخاري (١٣٨٩-١٣١٨م). إن شريف عبد الله السقاف من الشخصيات المحترمة في توندانو. فقد لقب بـ «مينا توانج (Mina Tuang) الذي يعني: السيد القدوة أو السيد الذي أصبح قدوة المجتمع (Hickson 1889, 213). وذكر بابكوك أن شريف عبد الله السقاف يلعب دورا مهما لدى السكان المسلمين في كامبونج جاوا توندانو في الأمور الدينية، حيث حاول إحياء «الروح الإسلامية» مرة أخرى عن طريق تطهير الممارسات التي تعتبر «غير إسلامية» و «تخيلات» و «ضالة» (Babcock 1981a, 46). كما سعى إلى تغيير ممارسات الطريقة الشطارية بالطريقة النقشبندية. وعلى الرغم من إضافة بعض عناصر الطريقة النقشبندية إلى ممارسات الذكر والعبادة، إلا أن الطريقة الشطارية لم تزل باقية وسارية فيها (Kembuan 2016b, 133).

وقبل تورطه في صراع مع الاستعمار الهولندي في باليمبانج، تزوج شريف عبد الله السقاف بامرأة هولندية اسمها نيلي ميجير (Nelly Meijer)؛ أرملة ولها ولد نتيجة زواجه من الأخ الأصغر لسلطان باليمبانج؛ محمد

بدر الدين الثاني الذي حكم لفترتين؛ ١٨١٣-١٨٠٣ و-١٨١٨ ١٨٢١. وعلى الرغم من عدم وقوع الطلاق الرسمي من نيلي ميجير، قرر شريف عبد الله السقاف الزواج مرة أخرى من روليا سوراتينويو (Rolia) (Suratinoyo)؛ حفيذة سوراتينويو أحد أتباع كيائي موجو في كامبونج جاوا توندانو (Hickson 1889, 213). وإلى هذا المنفى أيضا، تم نفي كل من بانجيران سورياتينينجرات وبانجيران روننججو دانوبويو من سوراكرا، وذلك بسبب اتهامهما بإثارة ضجيج بعد اعتراضهما على سياسة إيجار الأراضي (Yuwono 2006, 3). إلا أنهما لا ينضمآن إلى الطريقة الصوفية، وليست لهما أية علاقة مع الطرق الصوفية في موطنهما الأصلي عند القيام بالاعتراض. والرائد الذي تم نفيه في الوقت المتأخر هو عبد الغني نينجكاولو من جزيرة ساباروا جزر الملك، عند عودته من مكة في سنة ١٨٨٣ وقيامه بنشر الطريقة النقشبندية في جزيرة ساباروا. وقد تم نفيه أيضا بسبب اعتراضه لسياسة الاستعمار الهولندي (Kembuan 2016b, 46-47). كما تم نفي كل من بانجيران بيرباتاساري وجوستي أمير من مملكة بانجار في كاليمانتان الجنوبية، حيث تم نفيهما أيضا إلى هذه القرية بعد هزيمتهما في حرب ضد هولندا مع بانجيران هداية الله في ١٨٥٩ (Saleh and Sutjiatiningsih 1993).

ومن باتنين، كان المناضلون الذين تم نفيهم إلى هذه القرية يقسمون إلى فوجين. الفوج الأولى ضم توباجوس بوانج وأبو سلام وعبد الرشيد وعبد الوحيد (Wenas 2007, 24)، وذلك في سنة ١٧٩٠ بعد اتهامهم بالحركة الاجتماعية في باتنين. هذه الحركة -عند كارتوديرجو (Kartodirdjo) - إحدى الحركات الاجتماعية التي انتشرت في أرجاء جاوا (Kartodirdjo 1978). والمقصود بهذه الثورة في باتنين هو الثورة التي وقعت في سلطنة باتنين التي دفعها صراع داخلي في السلطنة (Kartodirdjo 1978). أما

الفوج الثاني فهو الفوج الذي ضم الثوار المتورطين في الحركة الاجتماعية التي أطلق عليها كارتوديرجو بـ «ثورة فلاحي باتنين في سنة ١٨٨١» (Kartodirdjo 1970). إن ثورة فلاحي باتنين أو ما يعرف أيضا باسم «غضب تشيليجون» (Geger Cilegon) اندلعت في ٩ يوليو ١٨٨٨. ويستخلص أن هذه الثورة تأثرت بل استخدمت شبكة الطريقة القادرية (Kartodirdjo 1970). وقد اندلع غضب تشيليجون بقيادة القادة المسلمين الملقين بحجاج تشيليجون، ومنهم: الحاج عبد الكريم؛ رئيس الطريقة النقشبندية في ليمبويونج، والحاج عبد الرحمن والحاج عاقب والحاج حارس والحاج أرشد قصير والحاج توباغوس إسماعيل والحاج مرزوقي والحاج وسيد؛ رئيس المعهد الإسلامي في بيجي بوجونيجورو والتلميذ المباشر للشيخ النووي البتني. وتمكن الاستعمار الهولندي من كسر هذه الثورة، وتنتهي بإعدام قادتها شنقا. كما تم نفي ٩٤ من قادتها الآخرين إلى باندا وبوكيت تينجنجي وجورونتالو وبوتون وبلوريس وتيرناتي وكوبانج ومانادو وآمبون وتوندانو وغيرها. إن تورط مسلمي نوسانتارا الذين أدوا فريضة الحج في عدد من الثورات ضد الحكومة الهولندية يؤدي إلى رفع كثافة مراقبتهم (Douwes and Kaptein 1997).

الزواج

أشار زكريا إلى أن الزواج المختلط بين أهالي كامبونج جاوا وأهالي ميناهاسا حدث بصورة طبيعية (Djakaria 2012). إن نمط التكيف والتكيف الذي يلفت النظر يتمثل على سبيل المثال في الزواج بين رجل من كامبونج جاوا وبين امرأة من ميناهاسا (*kekel/nona kekel/nona*) أو بين رجل من ميناهاسا (*tole/utu*) وبين امرأة من كامبونج جاوا (Haryadi 2000). ويمكن توزيع الزواج لدى أهالي كامبونج جاوا توندانو إلى ٣

أنماط: الأول: الزواج من امرأة من صاحبة الديانة القبلية بطريقة إسلامية، ليكون بعد الزواج أسرة مسلمة والإقامة في كامبونج جاوا توندانو. الثاني: الزواج من امرأة من عرق ميناهاسا خلفيتها الدينية وطريقة زواجها مجهولة، إلا أنهما تركا القرية وقاما ببناء أسرة مستقلة خارج كامبونج جاوا توندانو. وكانوا في الغالب يعتنقون الديانة المسيحية بعد ذلك. الثالث: الزواج من امرأة من أهالي كامبونج جاوا توندانو نفسها التي اعتنقت الإسلام من البداية.

إن الزيارة القصيرة التي قام بها كنوري (Cnoerle) إلى توندانو في ١٥-١٧ من يونيو ١٨٣٠ - ووفق ما أشار إليه كيمبوان - كشفت عن أن حاجي أحمد طيب اعتبر أول فرد من مجموعة كيائي موجو تزوج من ريا ويناس (Ria Wenas). وعندما قام فيترمات؛ رئيس بلدية مانادو بزيارة توندانو في يناير 1831 وجد ٨ أفراد من جاوا توندانو تزوجوا من نساء ميناهاسا لم يزالوا يعتنقن الديانة القبلية. كان تومينججونج زيس باحانج (Tumenggung Zees Pajang) تزوج من وورينجا رومبايان (Wurenga Rumbayan) أو وولان نيندو (Wulan Nendo) نحلة رئيس والاك^{١١} تونسيا لاما (Kembuan 2016b, 6-105). كما تزوج تومينججونج زيس باحانج من نونا كيلابومج (Nona Kilapong) وهي امرأة أخرى من ميناهاسا، كما تزوج من امرأة أخرى اسمها بارينوت جوجوسوروتو (Barinut Djojuroto). إن ظاهرة زواج رجال كامبونج جاوا توندانو من نساء صاحبات الديانة القبلية بصورة إسلامية وتكوينهم الأسر المسلمة معلومة عثرت عليها من بعض التقارير، منها على سبيل المثال: تقرير أ. ف. سفريوينبيرج (A. F. Sprewenberg)؛ مفتش الزراعة سنة ١٨٤٥، وتقرير جرافلاندي؛ قس إنجيلي في الخمسينات من القرن التاسع عشر (Kembuan 2016b, 9-108). كما عثر على معلومات عن عدد من رجال ميناهاسا من أصحاب الديانات القبلية الذين قاموا بتحويل

ديانتهم إلى الإسلام بعد زواجهم من نساء كامبونج جاوا توندانو بصورة إسلامية. وهؤلاء الرجال كانوا أهالي رومبايان وتومبوكان وراتولانجي وتومبوكو وكوتابونان وتومباليكا وروندونووو وكاريندا ولينجكونج وسوفيت وتولوليو وساهيلانجي ومالوندا ولانتو ومانانجكا (Kembuan 2016b, 113–14).

وفي الفترة ما بين ١٨٥٠-١٨٣٠، تزوج رجال كامبونج جاوا توندانو من نساء ميناهاسا بطريقة إسلامية ثم كونوا أسرة إسلامية في هذه القرية. ومن آلاف الأسماء في قائمة أهالي ميناهاسا تزوجوا من نساء تنتمين إلى أسر: ريمبوكين وتومبوكان ووالالانجي وويراراه وكالينجكينج وتومبيلكا ولينجكونج وكانداو وكاويسوان وراتولانجي وموكار وسومبوتان ورومامبي وتامباهاني وويناس وكاويلارانج وفينانكاآن وتيشولا وكالالو وماراميس ورومبو وإمبان وبانتو وكاريندا ولاهيندونج (Kembuan 2016b, 108–9). ولكن لا يمكن التأكد من ديانة هؤلاء النساء اللاتي تزوجوا منهن، هل كنَّ على ديانتهن القبلية أم اعتنقن الديانة المسيحية. إن نمط الزواج من نساء ميناهاسا حدث في الجيل الأول. أما ما بين ١٩٠٠ - ١٨٧٠ فقد مالوا إلى نمط الزواج الداخلي فيما بينهم (Kembuan 2016b, 112–13).

والزواج من النساء صاحبات الديانة القبلية ليس بالأمر اليسير بل كان مكلفا وغاليا. فقد أفادت تقاليد كامبونج جاوا توندانو وميناهاسا بأن كل من تقدم للزواج يجب أن ينجح في الاختبار البدني، حيث يجب عليه أن يساعد أب المرأة في العمل في الحقول والحديقة والمزرعة في فترة معينة من الزمن. إن نجاحه لأن يصبح رجلا دليل على كفاءته لأن يكون عائلا للأسرة وقادرا على توفير العيش لزوجته وأولاده في المستقبل. وبعد النجاح في هذا الاختبار، يجب على الرجل دفع المهر المطلوب (*milang roko*)

إلى والدي المرأة. إن المهر في الغالب عبارة عن ثوت لينين (*linen*) الأحمر والأزرق والأبيض، والذهب ومبلغ من النقود والبهاائم مثل: البقر والحصان، والحديقة. وإذا لم ترض المرأة من هذه الأصناف فيمكنها أن تطلب المزيد منها. إن المفاوضة في إحمالي المهر قد تستغرق وقتاً طويلاً (*Kembuan*) (2016b, 106–7). إن مثل هذه التقاليد لم تزل يتمسكها أهالي والاك تونسيا لاما حتى الثمانينات من القرن العشرين (Taulu 1952, 80). إن مفهوم المهر في كامبونج جاوا توندانو تشبه مفهوم سيسيراهاان (*seserahan*) في التقاليد الجاوية، وهو تقديم هدايا الزواج احتراماً لأسرة المرأة. وأطلقت هذه الهدايا في ماكسر باسم أووانج باناي (*uang panai*)، وهو شرط من شروط الخطبة. وهذا الأخير يختلف عن مفهوم المهر كشرط من شروط صحة الزواج. لأن المهر لا يشترط كونه من المبلغ المالي أو من المال عامة. ومن هنا لا يحدد عدده في الغالب قبل الخطبة أو عند الخطبة.

وأعراض المناضلين السابقين لاتخاذ قرار الزواج من نساء قبيلة ميناهاسا – عند بابكوك (Babcock 1981b; Otta 2010, 394) – كانت لسبيين: الأول: أن كثيراً من الشباب المحليين أرسلوا إلى خارج توندانو مثل: ماكسر والمناطق الأخرى كجنود من جانب. ومن جانب آخر كانت للجنود الجاويين جاذبية في بنية الجسم. فقد أشار ساندياه إلى أن الزواج واللغة والعمل اليومي جزء من التكيف، وفي الوقت نفسه وسيلة للمحافظة على هويتهم (Sandiah 1996).

الملابس والأطعمة

إن الملابس أحد هوية المسلم والمسلمة. فالرجل يلبس الإزار والقلنسوة (*kethu*) والقميص (*baju koko*) أو اشتهر الآن باسم ثوب التقوى (انظر سورة الأعراف [٧]: ٢٧) ونعل باكيك (*bakiak*) التي كانت مادته في

الغالب من الخشبة الطرية مثل شجرة الكابوك. والذين أدوا فريضة الحج يلبسون الطربوش الأبيض. فالمسلم يرتدي العمامة والجلابية البيضاء للتأكيد من الانطباء الإسلامي. فهما لا تمثلان ملابس من البعد الثقافي. أما المسلمة الجاوية فترتدي في أغلب الأحوال ثوب الكيبايا (*kebaya*) وثوب الباتيك الطويل (*kain jarit*) والطرحة التي توضع على الرأس. وبمرور الزمن، ترتدي المسلمة الثوب الطويل أو الخمار الذي يغطي الرأس، مع العباية. وهي طريقتها في ستر العورة. وتتأثر مثل هذه الملابس بملابس عربية-ملايوية. وتأثر الجاويون منها بعد أدائهم لفريضة الحج. (انظر صورة الحاج الجاوي في التسعينيات من القرن التاسع عشر مع ولده وزوجته: KITLV) أو بعد وصول شريف عبد الله السقاف من باليمبانج إلى جاوا توندانو.

وحبات المسبحة وصل عددها إلى ٣٣ حبة، والمقياس العادي منها يصل عددها إلى ٩٩ حبة. وهناك مسبحة بمقياس كبير سواء في عددها أو في حجم حباتها. والمسبحة تزين أيدي المسلمين والمسلمات وهم يذكرون الله تعالى. وتعرف هذه المسبحة في أوساط المسلمين باسم حبات التسيح لأنها تستخدم عمليا أداة التعداد في عبادة الذكر، وخاصة في التلفظ بكلمات التسيح والتحميد والتهليل والتكبير في صورة متكررة وبعدها محدد. وغالبية العدد تصل إلى العشرات (مثل: ١١ أو ٣٣ أو ٩٩) أو المئات بل الآلاف. وسميت هذه الأداة في التقاليد العربية الإسلامية بعدة أسماء منها: السبحة والمسبحة والتسايح والنظام. أما الأوساط الصوفية فيسمونها بالمذكرة بالله أو رابطة القلوب أو حبل الوصل أو سوط الشيطان. وأهالي ميناهاسا من معتنقي الكاثوليكية ومعتنقي المسيحية يطلقون حبات المسبحة باسم بيجي روساريو (*Biji Rosario*).

ويمكن التأكيد من أن المسلمين الملتزمين المنضبطين لا يأكلون لحم الخنزير، كما لا يأكلون الأطعمة الأخرى المحرمة مثل: الثعبان والفأر

والقرد. فهم يأكلون السمك والدجاج والغنم والبقرة والجاموس والطيور والبيض. ومثل هذا التآكل مهم، لأن مهمة إعداد الطعام غالباً على النساء أو نساء صاحبات الديانة القبلية المنتمية إلى ميناهاسا. فبإمكانهن أن يقدمن الأطعمة الخاصة من توموهون المشهور بأطعمتهم الخارجة عن المألوفة، حيث يقدمنها على المائدة كما يقدمنها لأسرتهن. فهؤلاء يشربون الخمر والمشروبات الكحولية الخاصة الأخرى بميناهاسا. أما المسلمون فيشربون من القهوة والشاي ومياه سكر النخيل ومياه جوز الهند وغيرها.

أسماء الفرد والأسرة

هناك آلاف من أسماء الأسر التي استخدمت أسماء الميناهاسويين. واستخدام أسماء الأسر كهوية الأسرة كان وفقاً لنسب الأب. وهذه الأسماء توضع في آخر اسم الفرد في ميناهاسا. وتأثرت أسماء الأسر في ميناهاسا بالثقافة الهولندية التي تؤمن بمفهوم اسم الأسرة (*familenaam*). وقد أشار كيمبوان إلى أن بداية هذا الاستخدام كانت منذ العصر الإسباني في سنة ١٥٤١ عندما أدرج نيكولاس ديسلينس مانادو إلى الخريطة العالمية. إلا أن استخدام اسم الأسرة في العصر الإسباني انحصر في هؤلاء الذين تزوجوا زواجا مختلطاً بين الرجال الإسبانين والنساء الميناهاسويات. فهؤلاء ربوا الكلاب في بيوتهم، أي أن هذه الكلاب ليست كلاب صيد. فأطلقوا على هذا الأساس باسم محبي الكلاب (*mestizo*). إن المرأة الميناهاسوية الأولى -عند ويناس- التي تزوجت من الإسباني ثم اعتنقت المسيحية الكاتوليكية هي فيدرو رانتي (Pedro Ranti) وباستيان ساواي (Bastian Saway) (Wenas 2007, 41-43). واعتبار تأثره بالثقافة الهولندية -عند ويناس- لأنه منذ سنة ١٨٦١ كان الزواج من

النساء صاحبات الديانة القبلية اللاتي لم ينتمين إلى الديانة المعنية لا يعترفه الميناهاسويون الذين اعتنقوا المسيحية. وفي السبعينيات من القرن التاسع عشر التي اعتنق فيها أغلبية أهالي ميناهاسا المسيحية، كان العروسان الجديدان من السكان الأصليين اللذين تزوجا حديثا في الكنيسة أتبعوا ذلك بتسجيل زواجهما المختلط (*landraad*) أمام المراقب أو المسؤول في الحكومة المحلية. إن واجب تسجيل اسم العروسين الجديدين جزء من هذه العملية. ففي نشاط تسجيل الاسم، وجه السؤال إلى كل طرف عن اسم أسرته (Wenas 2007, 41-43). إن عملية الزواج المختلط وضرورة تسجيل الاسم تفرض من أجل الحصول على الحقوق الميدانية وخاصة في حق امتلاك الأرض والوراثة (Kembuan 2016b, 96). وقد تم تنظيم استخدام اسم الأسرة لأهالي ميناهاسا ضمن قانون العادات الميناهاسوية، وهي مسجلة لدى لجنة قانون العادات في جميع أرجاء الهند الشرقية الهولندية في القرن العشرين. هذا باستثناء الأجيال العربية مثل: شريف عبد الله السقاف. ونظام تسجيل أسماء الأسر بالنسبة للمناضلين الذين تم نفيهم إلى كامبونج جاوا توندانو قد أكد نظام القرابة فيما بينهم.

وكتب كيمبوان مقتبسا رأي آلتينج أن هذه اللوائح مطبقة أيضا على المسلمين المقيمين في ميناهاسا. ومن تداعيات هذه السياسة أن المسلمين محفزين إلى المحافظة على أسرهم. فهم يكتبون أسماء أسرهم عند عقد الزواج سواء اسم الزوج أو اسم الزوجة كاسم أسرة جديدة. وأسماء أهالي كامبونج جاوا توندانو في المرحلة الأولى تؤخذ من أسمائهم الخلفي. مثل: كيائي موجو الذي اتخذ فرقة ثم اتخذته ذريته اسم أسرة: أسرة موجو. ونفس الأمر بالنسبة لأسرة بدران ورفاعي ومولاني وكيائي ديماك وبالوكادانج وجويوسوروتو وتيمينجنجونج زيس باجانج ماتارام وبانتينج وسورانيتوجو وميلانجي ونور حامدين وغيرها. إن أسماء الأسر

التي استخدمها كانت وفق تقاليد ميناهاسا ووضعت في خلف أسماء الذرية من خط الرجال. ويمكننا تتبع هذه الأسماء - كما أشار إليه كيمبوان - في وثائق ناهوي بان بورغست نوفمبر ١٨٢٨، حيث وردت فيها أسماء: كيائي موجو وأتباعه من باجانج (كلايتين وديلانجو وبويولالي) مثل: كيائي بدران وغزالي وكيائي غزالي أو كيائي بارماوي وتومينجنجونج باجانج وتومينجنجونج ريكسونيجورو وكيائي ويسو وأديباتي أوراوان وتومينجنجونج مايانج ومحمد فيكيه ونجلي عمران وكاسان نيمان وحاجي طيب وحاجي علي وتيرتودرونو وونوباتيه وكوساسيه وسوراتينويو وكيائي مارجو وكيائي مارطام وكيائي ماستاري وماس حنفي ورفاعي إلياس وسوينجي وسوراجي وتومينجنجولو وكيائي جادينج ونور حامدين وسورونوتو وونجنجو وجوهونو وجوساري وكوسين وكيائي ديماك وماسكرومو وعبد الرحمن وغيرهم (Kembuan 2016a, 52-55). وفي هذه المجموعة خادمون وحرس وأتباع محاربون في جيش بانجيران ديونيجورو مثل: جويوسوروتو وبانتينجويرانج. وذكر كاري (Carey) أن أدوارهم هي الخادم المرافق والمدرس والمستشار والصيدلي والمهرج ومفسر الأحلام (Carey 2014, 72). إن الخادمين المرافقين مشهودون بالوفاء التام، فهم يرافقون بانجيران ديونيجورو وزوجته وأبناءه في المنفى (Kembuan 2016a, 59).

إلى جانب أسر ميناهاسا، وضع اسم الأسرة في ذريات شريف عبد الله السقاف. فقد أنجب من خلال زواجه من نيلي ميجير ولدا سماه رادين نورين السقاف (Raden Nuren Assegaf). وقد لحقت نيلي ميجير وولدها إلى كامبونج جاوا توندانو. وتزوج رادين نورين السقاف من امرأة ميناهاسوية من أسرة رومبوكين وأنجب منها أسرة السقاف. وعندما تزوج شريف عبد الله السقاف من رملة سوراتينويو (Ramlah Surattinoyo)

أنجب منها ٧ أولاد وكونوا أسرة السقاف. أما ابن نيلي ميجير؛ زوجة شريف عبد الله السقاف، فقد تزوج في كامبونج جاوا توندانو وكون أسرة تشاترادينينجرات (Catradiningrat) (Kembuan 2016a, 59). ونفس الأمر بالنسبة لبانجيران بيرباتاساري وجوستي أمير، حيث لحقهما أخوهما إلى كامبونج جاوا توندانو وتزوج من امرأة كامبونج جاوا توندانو وكون أسرة ساتارونو (Kembuan 2016a, 59).

أما رواد باننين الـ٤٩ المحكوم عليهم النفي، فاستقر أربعة منهم في كامبونج جاوا توندانو. وهم: حاجي عبد الكريم الذي تزوج من امرأة من أسرة حاجي علي، واستخدمت ذرياته أسرة أصلح، وحاجي محمد أسناوي الذي تزوج من امرأة من أسرة حاجي علي، وحاجي جعفر الذي تزوج من امرأة من أسرة ماس فقيه، وحاجي مارجايا. واستخدمت ذريات مناضلي باننين اسم أسرة توباجوس. أما بانجيران روجنحو دانوبايو من سوراكرتا الذي تم نفيه مع بانجيران سوريادينينجرات، فقد تزوج من نجلة سوراتينويو. وقد أنجب رادين جليمبوه ورادين إينتو ٦ منهم ولدان، وتكونت منهما أسرة دانوبويو (Kembuan 2016a, 59). وقد احتفظوا بلقب رادين (Raden) لأنهم لم يزالوا أحفاد وحفيدات سونان باكوبوونو الرابع (Sunan Pakubuwono IV)؛ ملك سلطنة سوراكرتا الذي حكم في ١٨٢٠-١٧٨٨م.

إن استخدام اسم الأسرة لا ينحصر في بداية مرحلة الزواج من الرجال والنساء من أصحاب الديانة القبلية عند الجيل الأول فقط، بل انتشر أيضا في الجيل الثاني والجيل الثالث. إن انتشار استخدام اسم الأسرة أكثر ميلا إلى عامل السياسة الهولندية، لا حسب ما قاله كيمبوان بأن هذا الاستخدام كان من أجل منع زواج الأقارب، وإنما يرجع في المقام الأول إلى عامل ثقافي، بأن التقاليد الجاوية لا تعرف اسم الأسرة. فعلى الرغم

من كونه مسلماً، فإن الجاويين لا يضعون اسم الأسرة، بخلاف التقاليد العربية، مثل: السقف وباسلامه وبافقيه وشهاب وغيرهم. فالمسلمون الجاويون لا يضعون أيضاً اسم الأب، مع أنها تقاليد منتشرة بين العرب من أجل معرفة أنسابهم. فالعرب يضيفون كلمة ابن للولد وكلمة بنت للبنات بين اسمها وبين اسم أبيه / أبيها وجدده / جدها وهلم جرا. إن قائمة أسماء الأفراد التي وضعها كيمبوان أصبحوا رؤساء قرية (*Hukum Tua*) كامبونج جاوا توندانو بداية من سنة ١٨٣٠ وحتى سنة ١٩٤٢، ولا اسم من هذه الأسماء التي تعبر من الأسماء المزيجة الجاوية الميناهاسوية. فكل الأسماء من صنف الأسماء الجاوية الإسلامية (*Kembuan*) (2016b, 145)، التي تخلو من اسم الوالد. ففي سنة ١٨٨٤، عندما أراد أهالي كامبونج جاوا توندانو الاستقرار في تلك القرية، تم استخدام أسماء الأسر بصورة واسعة (Kembuan 2016b, 78–79). فاستخدام أسماء الأسر ساعدهم في حمايتهم لحقوقهم الميدانية مثل الحصول على ملكية الأرض والوراثة والزواج والحج وغيرها. والتداعيات الأخرى تتمثل في عدم انقطاع صلة القرابة فيما بينهم بعد تفرقهم في عدة مناطق. لأن هذا التفرق قد يؤدي إلى فقدان آثار أجدادهم وأنسابهم.

الأضرحة

إن كل مراسم الجنائز ستتم بمراسم الدعاء وغسل الميت وتكفينه والصلاة عليه ومراسم دفنه وما يعرض فيها من الأطعمة والعزاء والتهليل وتقسيم الميراث وسداد الديون وغيرها (*Layungkuning*) (2013, 98–99). وتعرف مراسم الجنائز في جاوا باسم كيسريباهان (*kesripahan*). فالإنسان سيدفن بعد وفاته في المقام أو القبر (*Wehr and Milton Cowan 1971, 800*). إن المجتمع في كامبونج جاوا توندانو

يطلق المقبرة باسم ساريان (*sarean*) (Kembuan 2016b, 100)، وهي كلمة شبيهة بنظيرتها الجاوية وهي باساريان (*pasarean*) التي اشتقت من كلمة ساري (*sare*) التي تعني النوم، حيث إن المتوفى يمكن أن يطلق عليه على سبيل المجاز «بالإنسان الذي ينام». كما يطلق على المتوفى بالميت (*pejah*) وهي ترجمة ثقافية للميت للكلمة المأخوذة من اللغة العربية (Sholikhin 2010).

وموقع مقبرة مجتمع كامبونج جاوا توندانو هو بوكيت تونداتا (Bukit Todata) الذي يقع على بعد كيلومترين من القرية (وبوكيت يعني: التل في اللغة العربية). إن مساحة قبر كيائي موجو لم يكن واسعاً. أما قبر شريف عبد الله السقاف من باليمبانج فيقع في الجهة الشمالية من التل، وهو يبعد نحو ٥٠٠ متر من قبر كيائي موجو. ويفتح الآن ما بين مقبرة كيائي موجو وقبر شريف عبد الله السقاف مقبرة جديدة. ومن الملاحظ أن الأضرحة المنتشرة في هذه المقبرة لا تنتمي كلها إلى مسلمي كامبونج جاوا توندانو. إن هياكل الأضرحة في مجمع مقابر كيائي موجو تنقسم إلى نوعين. الأول: هياكل أضرحة في مقابر المسلمين في جاوا بصفة عامة، وهي مركبة بصورة مربعة متدرجة مألوفة من رأس الضريح الذي يتناسب مع جنس المتوفى المدفون فيه. فالضريح ذو الرؤوس الثلاثية للذكر، والضريح ذو الرأسين للإنتى (Kembuan 2016b, 100). وأسماء الجنائز تكتب في ضريح كل المتوفى بحروف عرب بيجون أو حروف عربية ملاوية. وتتبع ما بين مقابر كيائي والمقابر العامة في الوادي يظهر أن المسافة بينهما لا تتعدى ٠٠٢ متراً. ومن خلال هذا التتبع يمكن أن نجد أسماء فريدة في تلك الأضرحة. إن أسماء أهالي المسلمين في جاوا توندانو وما حولها الآن، لا ترجع إلى أسماء أجدادهم من الجيل الأول الذين تم نفيهم إلى جاوا توندانو فقط، وإنما استخدموا أيضاً أسماء أجدادهم الآخرين في أرض ميناهاسا،

مثل: كاريندا ونيلون وكوماكاو وغيرها. ومن المؤكد أن أسماء الأسر تنتمي إلى أسر جهة الرجال أصحاب الديانة القبلية الميناهاسوية الذين تزوجوا من مسلمات كامبونج جاوا توندانو، ثم سجلوهم ووضعهم ضمن أبنائهم. علما بأن العدد القليل فقط من إجمالي الأسر الموجودة حاليا في جاوا توندانو، التي تنسب إلى الأجزاء القليلة من آلاف أسماء المجموعة الأولى من المناضلين الذين تم نفيهم إلى جاوا توندانو. هذه الحقيقة تشير إلى عدة احتمالات. منها: أنهم لم يتزوجوا، ومنها: أنهم تزوجوا ولكنهم لم ينجبوا أبناء، ومنها: تزوجوا من نساء ميناهاسا المسيحيات وتحولوا إلى مسيحيين، وغيرها من الاحتمالات.

والملاحظ من مجمع المقابر أن القبر يتألف من الضريح وغطاء القبر المركب من الأحجار. وبعضها مفتوحة بدون غطاء، عرضها ٢-١٥ سم وطولها من ١ إلى ١,٥ متر. والجوهر من القبر هو الضريح وشكله مستطيل مثل القاعدة التي تتوسط المعدات الداخلية، وتأخذ الموضع الطولي إلى الجهة الشمالية (Siswanto 2017, 285-88). إن البناء المفتوح للقبر من التقاليد الجاوية. أما البناء المغطى بشكل تام فتأثر بالتقاليد الميناهاسوية المحلية. إن المقابر المفتوحة من فوقها تستخدم في الغالب مادة حجرية وهي أقدم نسبيا بالمقارنة مع المقابر المغطاة حتى ولو استخدمت نفس المواد. إن ارتفاع الضريح وانخفاضه، وضخامة مبني القبر وضالته تحددهما الحالة الاجتماعية والدينية للمتوفي في حياته. فهناك أضرحة مباني القبر التي بنيت أعلى بالمقارنة مع نظيراتها في المقابر المحيطة بها. إن جميع الفروق في الطبقة والحالة الاجتماعية ليست موضع اعتبار من الناحية الروحية. ومع أن أغلب الأشخاص كانوا من الرواد الدينيين والثقافيين فستبني لهم قبور أكبر مقارنة بقبور الأشخاص الأقل ريادة في المجتمع. ومن قبور الرواد المدفونين في هذا المجمع هو قبر كيائي موجو، وهو أكبر المباني

حجما وأكثر الأضرحة ارتفاعا. وفي هذا المجمع أيضا ثلاثة قبور فقط تستخدم قبة، وهي قبر كيائي موجو وكيائي رفاعي كاليسالاك وكيائي حسن مولاني من تشيريبون. فهي تشبه قبور العلماء أو الأولياء أصحاب الكرامات (Ambary 2003; Siregar n.d.). ونظام المقابر هنا يشبه نمط قبر جونونج جاتي في تشيريبون (Fadlan 2015, 26).

اللغة الجاوية إلى ميناهاسا

شهدت هذه القرية عملية تحول الكلمات من اللغة الجاوية المكيفة لتصبح كلمات مسربة في اللغة المحلية في ميناهاسا، على الرغم من إمكانية التأكد باندثار أغلبية اللغة الجاوية المتصقة بالعرق والمحلية الوافدة. إن اللغة «الأب» من جاوا وبانجار وبانتين وباليمبانج وبادانج وآتشيه وغيرها قد تحولت إلى اللغة «الأم» الميناهاسوية. ومن الأمر المحير إلى حد ما ضياع اللغة الأصلية المحلية من المجموعة المنفية. فأتناء إجراء هذا البحث، لم يتم العثور على آثار لوجودها بداية من آتشيه إلى بانجار وبادانج وسوندا بانتين، علاوة على جاوا (يوغياكرتا وسوراكرتا وديلابنجو وكونينجان وتشيريبون) إلا عدد من الكلمات.

إن الدراسة التي قام بها هومونا (*Humuna*) ذكرت بأنه في سياق البنية اللغوية التي تراعي اختلافات استخدام اللغة على المستويات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية ودرجة الكلام الذي يعتمد على المتغيرات الاجتماعية مثل: السن والعمل والمؤهل الدراسي، أصبح سكان كامبونج جاوا توندانو جزءا من لغة جاوا توندانو. وأكدت الدراسات في هذا المجال بأن داخل هذا الجزء اختلاف بالمقارنة مع اللغة الجاوية في موطنها الأصلي. وقد أظهر هذا الاختلاف أن لغة جاوا توندانو هيمنت عليها لغة توندانو (Humena 2015).

وهناك عدة افتراضات في أسباب ضياع اللغة الجاوية. هناك افتراض أشار إلى انعدام كثافة العلاقة بين الرواد المنفيين الذين استخدموا اللغة المحلية في الموطن الأصلي، بسبب انشغالهم في المحافظة على الحياة من خلال تواجدهم أكثر في المزرعة والحقل وفناء المنزل من أجل توفير احتياجات الحياة. فقد عاش تيكو عمر (Teuku Umar) من آتشييه منفردا ولم يتلق على أي اهتمام كاف. وقد انتقل توانكو إمام بونجول (Tuanku Imam Bonjol) من بادانج إلى لوتا ميناهاسا هو وحارسه الشخصي فقط. وعلى الرغم من الاحترام الذي تمتع به شريف عبد الله السقاف من باليمبانج في كامبونج جاوا توندانو، بل ولقب بـ «مينا توانج» (Mina Tuang)، إلا أنه لم يؤثر كثيرا في مجال اللغة المسربة في جاوا توندانو. إن هذا الرائد الأخير لم يترك لغته المحلية على الرغم من زواجه من روليا سوراتيويو؛ حفيدة سوراتيويو؛ أحد أتباع كياي موجو (Hickson 1889, 213).

وهناك افتراض آخر يفيد بأن: الأول: أن هؤلاء المنفيين تزوجوا من نساء ميناهاسا ما أدى إلى هيمنة وكثافة دور الأم بلغتها الميناهاسوية بالمقارنة مع الأب في الاتصال مع الأبناء وفي تربيتهم وتوريثهم مهارات الحياة والآداب. والثاني: انحصار استخدام اللغة الجاوية لغة للتواصل بين من ينتمي إلى جاوا فقط ولا يكون ذلك إلا في الإطار السري. إن استخدام هذه اللغة لا يعبر عن هوية ولا يتم في حرية تامة لأن المتحدثين في المنفى. فهذا الاستخدام لا يتم من خلال عملية اتصالية أساسية تربط بين مرسل الرسالة والوسيط ومتلقي الرسالة بصورة طبيعية. كما لا يحصل الترميز وفك الشفرة في اللغة الجاوية. والثالث: تأزم الاحتياجات من أجل مواصلة حياتهم بفتح الاتصالات بسكان ميناهاسا المحيط بهم والمتعددة لهجاتهم (Kembuan 2016b, 20–23). وقد أشار كيمبوان مقتبسا

رأي واتوسيكسي (Watusike 1987, 554) إلى أن هناك ٣ لهجات لغوية على الأقل في محيط قريتهم، وهي: لهجة توندانو والمتكلمون بها في منطقة توندانو التي تقع في وسط مدينة توندانو وفي الجهة الشرقية من بحيرة توندانو، ولهجة ريمبوكين والمتكلمون بها في منطقة والاك ريمبوكين في الجهة الغربية من بحيرة توندانو. وذكر ويل (Will) أن هذه اللهجة تكون ضمن اللغة الأساسية الأصلية في ميناهاسا (Lundström-Burghoorn 1981) مع لغات تومبولو وتوندانو (أو تولور) وتونسيا وتونتييمبان وتونسوانج (أو تومباتو). وهذا يختلف عن اللغة الجاوية للسكان الوافدين التي تتفق نسبيا إلا في لهجة تشيريبون، فكان تكيفهم من أجل عقد الاتصال الصعب والمعقد لا يتم بسهولة. بالإضافة إلى تنوع اللهجات اللغوية لدى أسر من نساء ميناهاسا اللاتي تزوجوا منهن. فأجدادهم في الجيل الأول في المنفى ما زالوا يستخدمون اللغة الجاوية حتى سنة ١٨٣٣.

إن المرونة هي مفتاح التعامل لدى الجاويين، ومن هنا كانوا موضع القبول من قبل السكان المحليين أينما كانوا. إن الصفات والهوية مثل: التواضع والمحافظة على الآداب وعدم التكبر والاحتياط والمرونة في التعامل والهدوء والتجنب من الصراع والتدفق كالماء وعدم إبراز النفس والطاعة أو الاجتهاد في العمل والتقبل للأمر وعدم الإصرار واحترام الكبير والحنكة والود وترك العار وعدم التعسف (Endraswara 2010). ومن هنا ولدت الثقافة المختلطة والعرق الممزوج والهوية الجديدة. فتحديد شخصية أهالي كامبونج جاوا توندامو يفيد بأنهم ليسوا جاويين، وذاكرتهم الجماعية عن جاوا مدفونة مع أسلافهم وأجدادهم. فلم يطلقوا عليهم جاويين مرة أخرى، وإنما يقولون عن أنفسهم «أنا توندانوي» (*niaku*) (*Toundano*)، «لا أتكلم إلا اللغة التوندانوية» (*niaku ku mete Toundanu*) (*ite*) (Kembuan 2016b, 21–22). والنساء اللاتي أتت من جاوا وأقمن في

كامبونج جاوا توندانو اتخذن من رجال ميناهاسا من أصحاب الديانة القبلية أزواجاً بطريقة إسلامية وبنين أسرا مسلمة وما تركن أي آثار لهويتهم الجاوية عرفاً كان أو لغة. والكثافة الاتصالية في عدة أنشطة دينية في المصلى والمسجد غير قادرة على حماية هويتهم العرقية واللغوية. فلا يتخذن من المصلى والمسجد هيئة للحفاظ على هويتهم الأصلية.

إن قوة تأثير المرأة الميناهاسوية في اللغة تجعل المتحدثين الأصليين باللغة الجاوية يتحولون إلى المتحدثين باللغة التوندانوية بصورة كاملة (Sandiah 1996). إن كلمة (*omah*/البيت) في اللغة الجاوية تحول إلى والي (*Nindyo*) (2006) (*wale*) في اللغة التوندانوية. في مجال السكن، ذكر براسيتيو (*Prasetyo*) أن آثار المفردات الجاوية التي لم تزل يستعملها أبناء أهالي جاوا توندانو، في مفهوم القاعة مثل: (*ngarep*/أمام) و(*jangan*/خضار) و(*jero*/داخل). كما عثرت على الكلمات المسربة من اللغة الجاوية في مجال المهارة الزراعية خاصة. مثل: كلمة ويس (*wis*) تعني: خلاص، وتستخدم لوقف عربة الحصان عند الوصول إلى الهدف أو لوقف البقرة أو الجاموس في الحرث. وكلمة لوكو (*luku*) تعني: حرث، وكلمة نجولوكو (*ngluku*) تعني أنشطة في حرث المزرعة. وكلمة كالين (*Kalen*) التي تعني: مجرى المياه، تحول معناه إلى الإشارة في استقامة واعوجاج مسار الجاموس أو البقرة عند الحرث. والمحافظة على اللغة الأصلية تتمثل في مفهوم المنطقة، مثل أسماء القرى: تيجالريجو (*Tegalrejo*) وبوجونيجورو (*Bojonegoro*) وريكسونيجورو (*Reksonegoro*) ويوسونيجورو (*Yosonegoro*). وفي العنصر الديني في الإسلام تبقى الكلمات، مثل: مؤلودان (*muludan*) وتعني: الاحتفال بمولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ويعرف هذا الاحتفال في قصر يوغياكرتا باسم جريبيج (*grebeg*)، وكلمة آديران (*aderan*) أو آدير-آدير (*ader-ader*) وتعني: إرسال الأطعمة إلى الجيران

والأقارب قبيل شهر رمضان وعيد الفطر المبارك والأيام الأخرى المميزة، وكلمة ذيكير (*dzikir*) وتعني الذكر الممزوج بالعناصر الموسيقية (مثل الدفوف والطبول) والرقص والأغنية التي تعد من التأثير العربي والفارسي (Kembuan 2016b).

وظهرت كلمات ممزوجة بين الكلمة الجاوية والكلمة التوندانوية، وكلها في مجال الشئون المحلية، مثل: *endono sego wia kure'* (خذ الأرز من القدر) فكلمة سيجو (*sego*/الأرز) كلمة جاوية، *meimo kuman sego jagung* (تعالوا نأكل الأرز بالذرة) فكلمة سيجو جاغونج (*sego jagung*/الأرز بالذرة) كلمة جاوية. فالميناهاسويون يطلقون على الذرة اسم ميلو (*milu*)، *minemo lukuni lepo* (انتهيت من العمل في المزرعة؟) فكلمة لوكو (*luku*) كلمة جاوية، *toro pabumbu se ,laos toro siwon peloton* (يمكن أن يتخذ الخولجان دواء، كما يمكن أن يكون توابل للسماك) فكلمة لاوس (*laos*) كلمة جاوية، وكلمة إيواك أيضا كلمة جاوية، *siwola jangan gudangan* (اصنع سلطة خضار) فكلمة جودانجان (*gudangan*/نوع من سلطة خضار) كلمة جاوية، *tea malliur si Gusti Allah* (لا تنس الله تعالى). ولم تستعمل مفردات مواد المطبخ والأطعمة أمثال: آييم وجينانج وبرامبانج (*apem, jenang, brambang*) (Kembuan 2016b, 123–24).

نظام التقويم

تم تطبيق نظام التقويم في كامبونج جاوا توندانو بالاستناد إلى القصة الشفوية. فلا يسمح لأي أحد أن يقوم بالشتل أو الزرع أو الحصد أو حتى قطع الأشجار إذا ظهر القمر بالنهار. أو بعبارة أخرى: في وسط ظهور القمر في نظام التقويم القمري. فيسمح القيام بتلك الأنشطة حالة عدم ظهور القمر بالنهار. ليست هناك أية أدلة أشارت إلى الإجابة عن

مثل هذا التساؤل: هل هناك نظام التقويم الذي استخدم لتسجيل أو لتحديد تاريخ ميلاد شخص ما أو تاريخ زواجه أو تاريخ وفاته أو تاريخ الخطاب الرسمي لرئيس قرية كامبونج جاوا توندانو أو تاريخ خطابهم الشخصية إلى أقربائهم أو نظرائهم من الهولنديين. واستخدم خطاب الزواج بعد الاستقلال التقويم المزدوج؛ التقويم الهجري والتقويم الميلادي. وعقد تحديد الأعياد الإسلامية والاحتفال بها في الشهور المعينة في السنة الهجرية. ونفس الأمر بالنسبة لتحديد التاريخ، حيث استخدموا السنة الهجرية. فعقد في شهر شعبان احتفال الترحيب بشهر رمضان المبارك. كما عقد فيه تحديد موعد الاحتفال بتزول القرآن وعيد الفطر وعيد الكيتوبات وعيد القربان (Kembuan 2016b, 138).

ومن التقاليد المهمة المهيمنة في الثقافة الجاوية - إلا أنها ضاعت ولم تعد يمارسها مجتمع كامبونج جاوا توندانو منذ القرن التاسع عشر - هي: بريمبون (*primbon*) أي: كتاب التوقعات وعرض الدمية الجلدية (*wayang kulit*). ليست جاوا بدون دمية جلدية، إلا أن عرض هذا الفن لم يكن موجودا في جاوا توندانو. أرجح تفسير لهذا الأمر هو أن كياتي موجو طالب له خلفية التعاليم الدينية وليس من أوساط الأمراء وأبناء القصر الملكي، فهو ليس بقريب من العناصر الجاوية ومنها الدمية الجلدية. ونفس الأمر بالنسبة لبريمبون الذي لم يعد يستخدم مرجعا للحسابات والتوقعات لمواعيد حلول كل أعيادهم وأنشطتهم الدينية (Kembuan 2016b, 141).

دور العبادة والتربية

أشارت الدراسة التي قدمها وآني (Waani 2000) إلى أن نمط التعامل أو أنشطة المجتمع في كامبونج جاوا توندانو تأثر بأربع حالات: الأولى: مصدر أرزاقهم، فمنهم المزارع ومربي الحيوانات وسائق العربة والتاجر

ومدرس العلوم الدينية وربة المنزل. وبعد استقلال إندونيسيا، منهم من يعمل موظفا حكوميا وموظفا أهليا. والثانية: مراسم العادات مثل: مراسم الزواج ومراسم الميلاد ومراسم الختان ومراسم دفن الجنائز. والثالثة: الأنشطة الدينية التي تتألف من الصلوات الخمس والصوم والأعياد وعيد الفطر وعيد الأضحى ومجلس التعليم والذكر وبعض الاحتفالات بالأنشطة الدينية الأخرى. والرابعة: الأنشطة الاجتماعية التي تتألف من التجمعات الاجتماعية والشورى ومؤسسة الدفاع في المجتمع القروي والإشراف على رفاهية الأسرة والخدمة المتكاملة في الصحة وملاعب الأطفال وغيرها. إن نمط التعاملات في كامبونج جاوا توندانو تشكلت في صورة ما مستندا إلى أنشطة الأب والأم والأولاد. إن نمط التعاملات والأنشطة يقلد النمط الجاري في كامبونج جاوا حيث تتخذ من البيت والمسجد مركزا لها، على الرغم من اكتمال بناء الثقافة لدى مجتمع كاملونج جاوا توندانو الذي جمع بين الثقافات الجاوية والإسلامية والميناهاسوية التي اتحدت لتصبح ثقافة كامبونج جاوا توندانو.

إن نمط التعاملات والأنشطة اليومية -عند ليهاوا (Lihawa)- تأثر بالقاعات المعمارية للبيوت التي يسكنون فيها. فالبيت ينقسم إلى ثلاث أصناف من القاعة: وهي القاعة العامة في الجزء الأمامي، وقاعة الشبه الخصوصي والقاعة الخصوصية في الجزء الجانبي الأيسر والجزء الجانبي الأيمن، والقاعة الخدمية لأدوات المنزل وصيد الحيوان والزراعة والأدوات السمكية وغيرها في الجزء الخلفي في جانبه الأيمن. وتقسيم إدارة القاعة في البيت يرجع إلى أنشطة سكان البيت الذين يتأثرون بأعمالهم واحتفالاتهم وعباداتهم وعلاقاتهم الاجتماعية. إن شكل سقف البيت يجمع بين السقف الهرمي والسرّج. وشكل البيت لا ينفصل عن عنصر الجسم البشري الذي يتمثل في مفهوم البيت التقليدي الإندونيسي. فمواد البيت من الخشب

والخيزران، والقاعدة من حجر النهر. وعلى مستوى العنصر الثقافي، أثر العنصر الثقافي الميناهاسوي في شكل البيت. أما على مستوى العنصر الثقافي الجاوي فأثر العنصر المعماري في عنصر ديكور البيت. كما أثرت الثقافة الجاوية في أدوات الزراعة والأدوات الداعمة في الأنشطة الدينية (Lihawa 2006).

وللمسجد عدة وظائف في حياة المسلمين. وكلمة المسجد مشتقة من السجود، فوظيفته الأساسية مكان للعبادة. وقد بني المسجد في كامبونج جاوا توندانو لهذا الغرض. وأطلق على مكان العبادة في أول أمره باسم المصلى الذي يعني موضعاً لإقامة الصلاة. وليست هناك أية معلومة مؤكدة عن تاريخ إنشائه. وتم تحويل مبنى المصلى إلى المسجد، وكان أول مسجد في هذه القرية يحمل اسم مسجد كيائي موجو. ويشبه هذا المسجد شكل مسجد آجونج ديماك بأربعة أعمدته الداعمة وسقفه من أوراق النخيل. وفي الجزء الأعلى من الأعمدة الداعمة للمسجد أرقام ١٨٦٠ وهي سنة إنشاء هذا المسجد (Kembuan 2016b, 100).

وفي القرن العشرين، تم تغيير اسم المسجد ليصبح مسجد الفلاح. وأشار كيمبوان (Kembuan 2016b, 97-98) إلى أن الأفراد الذين تلقوا هزيمة من قبل هولندا وأصبحوا منفيين بعد ذلك، دخلوا في أجواء نفسية مرتفعة وشعروا بنوع من الانتصار والفلاح باسم هذا المسجد ما جعلهم يتمكن من الصمود في هذا المكان الجديد، بل ويجعلونه بلدهم الثاني. إن سياسة النفي لا يقطع صلتهم بموطنهم الأصلي، حيث يتمكن هؤلاء على الأقل من القيام بالاستذكار الجماعي بأرض الوطن. هذه الحالة جنبتهم من الكآبة والجزن وفقد الحياة شيئاً فشيئاً في المنفى. وبالعكس، فقد نجحوا بصورة جماعية في الصمود عن طريق الاجتهاد في العمل والقدرة على التكيف والتثاقف في البيئة الاجتماعية الجديدة.

وللمسجد وظيفة أخرى في كونه مجلس التعليم والتربية. وقد أطلقت عبارة بيت الله على المسجد، مع أنها استخدمت في الغالب للمسجد الحرام بمكة المكرمة. كما اتخذ المسجد مكانا للاعتكاف وقراءة القرآن وممارسة العبادات الأخرى (Gazalba 1994). فلا ينحصر دور المسجد في كونه مكانا لأداء الصلوات الخمس و صلاة الجمعة و صلاة التراويح و صلاة الوتر وغيرها من الصلوات، ولكنه أيضا مكان لعقد الاحتفالات بأعياد الإسلام وإلقاء الدروس الدينية و صلاة الجنائز و التهليل وغيرها. والمسجد يقوم بدور المؤسسة الأسرية، بالإضافة إلى دوره المركزي للمجتمع في الإشراف على تحول القيم الثقافية والهوية الإسلامية من خلال المحافظة على وجودهم بصورة طبيعية. فالمسجد مؤسسة جماهيرية مهمة للمجتمع قبل ظهور المؤسسات التربوية الدينية الأخرى مثل: المدرسة.^{١٢} ومع نمو السكان المسلمين في هذه المنطقة، تم إنشاء أربعة مساجد أخرى إلى جانب مسجد آجونج الفلاح كيائي موجو (Masjid Agung al-Falah Kiyai Modjo). هذه المساجد هي: مسجد بانجيران ديونيجورو في تونسيا لاما أو تيجالريجو. وقيل إنه أول مسجد أنشئ في هذه القرية؛ ومسجد نور اليقين في كامبونج جوروتالو الذي يقع بالقرب من سوق توندانو الرئيسي؛ ومسجد الحكمة الذي يقع في شارع سومالانجكا؛ ومسجد جامع عبد الله علي موتاوا، وهو مسجد صغير يقع بالقرب من مزارع الأرز في كامبونج جاوا توندانو حيث أعد للعمال في المزارع والحقول.

الخلاصة

إن التمسك والالتزام بالإيمان والإسلام والإحسان في الأطر والفروق الثقافية اليومية هو صورة من صمود سكان كامبونج جاوا توندانو. وتزامن هذا الصمود مع التكيف البيولوجي والنفسي والاجتماعي الذي

قاموا به بصورة تدريجية مع التركيز على المطابقة. إن التكيف البيولوجي من أجل المحافظة على الحياة عن طريق الاشتغال بتحويل الأراضي البكر إلى الأراضي الزراعية وتطبيق أنماط زراعية معينة ونظام الري. واستكملوا تكيفهم البيولوجي بعقد الزواج من الرجال (*keke*) والنساء (*tole*) من القبيلة المحلية. ويعتبر هذا نمط ثقافي أساسي لأن تكوين الرابط الاجتماعي من أجل توفير ٣ شروط أساسية للثقافة معا، هي: البيولوجي والنفسي والاجتماعي. إن الزواج لا يضمن توفير الاحتياجات البيولوجية وراحة البال في البعد النفسي فحسب، وإنما يقوم بتوثيق العلاقة الجيدة مع الجهة الأخرى من أجل المحافظة على استمرارية ذريتهم. واستخدام اللغة المحلية (لغة توندانو) التي تسربت إليها نسبة قليلة من اللغة الجاوية تمثل عملية الانسجام والثقافة من خلال صور التكيف الثقافي والتكيف عبر الثقافي ما يجعل ممارسة الحياة وثقافة مجتمع كامبونج جاوا توندانو تمثل خليطا متأثرا من التقاليد في الموطن الأصلي والتقاليد الميناهاساوية؛ كوضع أسماء الأجداد أسماء الأسر واللغة ومواصلة العربية وقراءة الصلوات الجاوية وقراءة الصلوات الملاوية التي تم تأليفها على غرار التراتيل الغريغورية ونظام التقويم وتطبيق تقاليد تبادل الأطعمة وغيرها. وتعتبر كل هذه الأشياء عمليات الثقافة في هذا المجتمع.

وأثار نمط التكيف والثقافة والصمود الثقافي-الديني تساؤلا مهما وهو: هل لم يزل المجتمع يتمسك بالدين ويلتزم بالطقوس؟ ففي مجال الصمود بالدين، لم يعد المناضلون يتحدثون عن التخطيط من أجل تأسيس دولة الدين. مع أن المقال السائد في كل تيارات الطرق الصوفية هو الجهاد في سبيل الله، وهو الموضوع الرئيسي الذي يهدف في نهاية الأمر إلى تأسيس الدولة الإسلامية (Thohir 2002, 32). إن الجانب المهم في الصمود بالدين هو التمسك بالدين الإسلامي والحفاظ على الإيمان. وممارسات

مجتمع كامبونج توندانو التي تأثرت بالتعاليم الإسلامية تعتبر متكاملة. فقد تمسكوا بنفس المعتقد الذي آمنوا بها في الوطن الأصلي واعتنقوا الإسلام وحافظوا عليه. فأصبح الدين والإيمان سندا مهما لهويتهم حتى لا تتحيز ولا تنطمس. فقد مارسوا العبادات اليومية بكل حرية، سواء ما يمثل العبادات المحضة مثل: الصلوات الخمس وصوم رمضان وإخراج الزكاة وأداء الحج، أو ما يمثل العبادات غير المحضة مثل: صلاة التراويح وصلاة الوتر وصلاة التهجد وصلاة تحية المسجد وصلاة السنة القبلية والبعدية وقراءة التهليل والتحميد وقراءة الصلوات. وعقد الزواج على الشريعة الإسلامية بنكهة التقاليد الجاوية. وقاموا بالاحتفالات بالأعياد الإسلامية مثل: الاحتفال بالأول من محرم إحياء للسنة الإسلامية الجديدة وهو الاحتفال الذي يشهد فيه التقاليد الجاوية، والاحتفال بيوم عاشوراء، والاحتفال بالمولد النبوي الشريف الذي يقع في ١٢ من ربيع الأول، والاحتفال بليلة الإسراء والمعراج الذي يقع في ٢٧ من رجب، والاحتفال باليوم ١٥ من شعبان أو نصف شعبان استعدادا لشهر رمضان، والاحتفال بتزول القرآن الذي يقع في ١٧ من رمضان، والاحتفال بعيد الفطر المبارك في ١ من شوال، والاحتفال بعيد الأضحى في ١٠ من ذي الحجة. ويعقب المسلمون عيد الفطر المبارك بطقوس دينية وهي عبارة عن صوم شوال وإحياء عيد الكيتوبات. وتمكن التقويم الإسلامي من الاستمرار لأن نظام التقويم الميلادي لم يزل يفسح المجال لنظام التقويم الهجري ما يجعل أسماء الشهور الهجرية مألوفة في آذان المسلمين، حيث قررت بعض هذه المناسبات أعيادا وطنية وأيام العطل الرسمية. والعزاء للأقارب والجيران المسلمين الذي توفوا إلى رحمة الله لم يزل موضع عناية منهم. والغرض من هذا العزاء هو إدخال السرور إلى قلوب أسرة المتوفى. وشهدت مراسم دفن الجنائز سلسلة من الأنشطة التي تبدأ من غسل الميت وتكفينه والصلاة

عليه ودفنه. وأداء تقاليد التلقين الذي يعني لغوي ا: إلقاء الكلام من أجل إعادته، يكون عند بدء حمل الميت إلى المقبر وأثناءه وعند الوصول إلى المقبر، وذلك بقراءة لا إله إلا الله والكلمات الطيبات الأخرى. وتم تنظيم القبور في المقابر بنظام الشريعة الإسلامية المزوجة بآثار الثقافة الجاوية.

وبعبارة موجزة، إن الأوامر والنواهي الدينية الأخرى في سياق الإسلام في كامبونج جاوا توندانو سواء ما يتصف بالتعبدية فلا بد من القيام بها حتى ولو لا يتقبله العقل، وذلك مثل: الوضوء والغسل من الجنابة واختلاف عدد ركعات الصلاة، أو ما يتصف بالتعقلية فلا بد من القيام بها بالاستناد إلى العقل، مثل: ارتداء الحجاب باعتباره ملابس المرأة المسلمة (Shihab 2004) وإخراج زكاة المال وارتداء الملابس الإسلامية وغيرها من الأمور. فالمسلمون في هذه القرية قاموا بتنفيذها. والصفوية وتيارات الطرق الصوفية مثل: الطريقة الشطارية والطريقة الأكميلية والطريقة التيجانية والطريقة النقشبندية التي اتبعوها في موطنهم الأصلي، حملوها معهم إلى مناهم. فالإسلام هو الهوية القوية والثابتة التي حافظوا عليها في مجتمع كامبونج جاوا توندانو. ومن هنا نلاحظ صمود هذه المجموعة في صورة الأصول الصحية والجدية في العمل والرغبة في التطور بالإضافة إلى صمودهم في بناء الحياة المتناسكة.

أما مجال الصمود الثقافي، فيتمثل في تقاليد إعداد الأطعمة (ambeng) التي تقدم في مراسم الاحتفال بالأعياد الإسلامية. وإذا نظرنا إلى هذه الأطعمة من منظور فن الطبخ فإن عمليات إنتاج الطعام وتوزيعه وتناوله جزء من الحياة «العامة» التي ليست فيها أية خصوصية. وإذا صنعت هذه الأطعمة وقدمت كجزء من الاحتفالات المعينة، فسميت في التقاليد الجاوية بالكيندوري (genduren). أما لو نظرنا إليها باعتبارها جزءاً من قراءة الصلوات والاحتفال بالمولد النبوي وغيرها من الأطعمة من هذا

القبيل، فيملك عدة معاني: منها المعنى الديني والمعنى الاجتماعي والمعنى الاقتصادي والمعنى السياسي (Weichart 2004, 60).

ويجدر بنا أن نشير في هذا السياق إلى الخطأ الذي قام به كيمبوان عندما شبه الاحتفال بيوم عاشوراء (*suroan*) والاحتفال بيوم عاشوراء عند الأوساط الشيعية (Kembuan 2016b, 140). فقد أخطأ كيمبوان في التفسير بأن الاحتفال باليوم الأول من محرم كصورة من الاحترام والإحياء بالحادثة المؤلمة التي قضت بحياة حسين بن أبي طالب؛ حفيد رسول الله صلى الله عليه وسلم عن طريق ابنته؛ فاطمة بنت محمد بن عبد الله، الذي تعرض لحادثة مأسوية في ميدان كربلاء في العراق، وهي الحادثة التي وقعت أيضاً في شهر عاشوراء. وقد احتفل الجاويون بيوم عاشوراء في اليوم الأول من محرم، وليس في اليوم العاشر منه، كما احتفلت فيه الطائفة الشيعية. وقد سمي الاحتفال بيوم عاشوراء في التقاليد الجاوية بجريبيج (*grebeg*) لأنه من نوع الاحتفال العظيم للتعبير عن الشكر والسعادة. ووزع الأهالي في هذا الاحتفال كل أنواع الأطعمة وكل المحاصيل الزراعية. فالاحتفال لا يشهد على شيء من البكاء على التاريخ المأسوي المؤلم. فالأبطال الأساسيون في حرب جاوا سواء كانوا من العلماء أو الحجاج أو الطلبة أو الأمراء أو من المنتمين إلى الطريقة الشطارية، ليسوا على أية علاقة بتقاليد عاشوراء الشيعية. والاحتمال ضعيل للغاية في وجود أي علاقة بكيائي موجو بهذه التقاليد الشيعية لأنه مال أكثر إلى التقاليد العلمية المنتمية إلى أهل السنة والجماعة. كما أخطأ كيمبوان في تصويره بأن الاحتفال بيوم عاشوراء ونشاط تنظيف القبر (*nyadran*) واحد (Kembuan 2016b, 140). ذلك لأن الاحتفال بيوم عاشوراء يختلف عن هذا النشاط. إن الأخير يعني سلسلة من الثقافة الموروثة من الهندوسية والبوذية، وهي عبارة عن أنشطة في تنظيف قبور الأجداد ووضع الزهور عليها، وتنتهي هذه الأنشطة

بتقديم الأطعمة فيها. والقيام بمراسم هذه التقاليد من أجل التواصل مع الأجداد ومع الأهالي ومع الله الواحد الأحد (Kastolani and Yusof 2016). وبمرور الزمن، شارك كثير من المسلمين في مثل هذه التقاليد، فيؤدي ذلك إلى ظهور التأثير والتأثر المتبادلين في القيام بها.

الهوامش

١. اقرأ تاريخ حرب جاوا عند Sagimun M.D. (١٩٨٦)، Hageman (١٩٥٦)، Nijpels (١٨٩٥).
٢. العدد الخاص من مجلة جاترا (*Gatra*) رقم: 47/XIV ٨ أكتوبر ٢٠٠٨، وذكرت أن كامبونج جاوا توندانو أحد المجتمع المسلم في نوسانتارا الذي يعيش في سلام في داخل أقلية مسيحية. انظر Alwie (٢٠٠٨).
٣. حوار مع عبد الله رفاعي (الجيل الخامس للمرحوم كيائي حاجي أحمد رفاعي كاليبسالاك / K.H. Ahmad Rifai Kalisalak)، المهنة: موظف في وزارة الشؤون الدينية ومدرس في أوقاته الفارغة؛ أربو بدران/Arbo Baderan (الجيل الرابع للمرحوم كيائي حاجي بدران)؛ أحسن (باحث في مركز الدراسات البيئية جامعة كيائي مادا، الجيل الثامن للمرحوم كيائي موجو) وعقد الحوار في ٨-٩ أبريل ٢٠١٧.
٤. ويعني أداء الصلاة من أجل مساعدة الميت الذي يواجه أسئلة الملائكة في القبر. وأقيمت من أجل تجنبهم من المصيبة الكبيرة.
٥. إن التقويم الهجري أو القمري أشار إلى أن تغيير اليوم يحدث في المغرب، لا في الساعة ٠٠:٠٠ مثل ما يحدث في التقويم الميلادي.
٦. قيل أن المادة الخضراء في ورق لايكيت (*Daum Laikit*) الطازج سيجعل الأرز أكثر فتحاً للشهية وأطول صلاحية وألذ طعماً.
٧. ولكن من المهم التسجيل بأن غالبية أسرة مينجنجو تمسكوا بالمسيحية.
٨. قيل إن هذه الكلمة متبناة من العبارة: جاء النور.
٩. ذكر كثير من العلماء أن هذا ليس حديثاً، وإنما هو قول العلماء.
١٠. أو على الأقل تلفظ الكلمات الطيبات مثل: الله أكبر والحمد لله وسبحان الله وغيرها.
١١. والاك (*Walak*) هي هيئة الوعي العرقي وأفضل أسلوب لشرح كل العروق والعروق الفرعية التي تتصف بالتبني للعناصر الداخلية للعروق الفرعية وعبر العروق الفرعية وعبر العروق والعروق الخارجية (Kaunang and Kusen 2010, 66-67).
١٢. أمام مسجد آجونج الفلاح كامبونج جاوا توندانو مدرسة تحت رعاية منظمة الخيرات الإسلامية.

المراجع

- Alting, J. H. Carpentier. 1902. *Regeling van Het Privaatrecht Voor de Inlandsche Bevolking in de Minahassa-Districten Der Residentie Menodo*. Batavia: Landsdrukkerij.
- Alwie, Taufik. 2008. "Kerukunan Muslim (Jawa) Di Tanah Minahasa." *Gatra* 14(47). <http://arsip.gatra.com/2008-09-29/majalah/artikel.php?pil=23&cid=119302>.
- Ambary, Hasan Muarif. 2003. "Makam-Makam Kesultanan Dan Para Wali Penyebar Islam Di Pulau Jawa." In *Aspek-Aspek Arkeologi*, Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.
- Andrae, Tor. 2000. *Di Kebaruman Taman Sufi: Kajian Tasawuf Kurun Awal*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Azra, Azyumardi. 2008. "Psikologi Minoritas-Mayoritas." *Gatra* 14(47). <http://arsip.gatra.com/2008-09-29/majalah/beli.php?pil=21&cid=119210>.
- Babcock, Tim G. 1981a. *Kampung Jawa Tondano: Religion and Cultural Identity*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- . 1981b. "Muslim Minahasans with Roots in Java: The People of Kampung Jawa Tondano." *Indonesia* 32: 74–92.
- Bandura, Albert. 1982. "Self-Efficacy Mechanism in Human Agency." *American Psychologist* 37(2): 122–47.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Breda, Adrian Du Plessis Van. 2001. *Resilience Theory: A Literature Review with Special Chapters on Deployment Resilience in Military Families and Resilience Theory in Social Work*. Pretoria, South Africa: South African Military Health Service.
- Bruinessen, Martin van. 1998. "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia." *Die Welt des Islams* 38(2): 192–219.
- Carey, Peter. 2008. *The Power of Prophecy: Prince Diponagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*. Leiden: KITLV.
- . 2014. "A Mischievous Young Rogue and a Dwarf?: Reflections on the Role of the Panakawan in the Age of Prince Diponegoro (1785-1855)." *Indonesian Journal of Disability Studies* 1(1). <http://ijds.ub.ac.id/index.php/ijds/article/view/12>.
- Daniel, Norman. 1993. *Islam and The West: The Making of an Image*. Oxford: Oneworld Publications Ltd.
- De Charms, R. 2013. *Personal Causation: The Internal Affective Determinants of Behavior*. New York: Routledge.

- Djakaria, Salmin. 2012. *Perkawinan Campuran Di Minahasa: Studi Kasus Di Kampung Jawa Tondano*. Yogyakarta: Kepel Press.
- . 2014a. *Citra Orang Minahasa dalam Syair-syair Lagu Gaya Pop Minahasa*. Yogyakarta: Kepel Press.
- . 2014b. *Sholawat Jowo Sebagai Strategi Pemertahanan Identitas Komunitas Jawa-Tondano*. Yogyakarta: Kepel Press.
- . 2015. *Selawat Sebagai Media Transformasi Nilai Budaya Pada Masyarakat Kampung Jawa Tondano Di Minahasa*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Djakaria, Salmin, and Hendri Gunawan. 2014. *Ungkapan dan Tradisi Bercirikan Pembentukan Karakter Bangsa: Suatu Kajian Nilai Budaya Minahasa*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Douwes, Dick, and Nico Kaptein. 1997. *Indonesia dan Haji*. Jakarta: INIS.
- Endraswara, Suwardi. 2010. *Etika Hidup Orang Jawa: Pedoman Beretiket Dalam Menjalani Kehidupan Sehari-Hari*. Yogyakarta: Narasi.
- Fadlan, Muhammad Nida'. 2015. "Surat-Surat Eyang Hasan Maolani, Lengkong: Suntingan Teks Dan Analisis Isi." Thesis. Universitas Indonesia.
- Gazalba, Sidi. 1994. *Mesjid Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Gosal, Christian H. 2010. *Minahasa: Akselerasi Dan Akulturasi*. Tondano: Badan Perencanaan Pembangunan, Penelitian, dan Pengembangan Daerah.
- Graafland, Nicolaas. 1987. *Minahasa Masa Lalu Dan Masa Kini Ingga Pertengahan Abad Ke-19: Suatu Sumbangan Untuk Studi Wilayah Dan Bangsa-Bangsa Hingga Pertengahan Abad Ke-19*. Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi.
- . 1991. *Minahasa: Negeri, Rakyat, dan Budayanya*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Hageman, J. Jcz. 1956. *Geschiedenis van Den Oorlog Op Java van 1825-1830*. Batavia: Lange.
- Haq, Muhammad Zaairul. 2010. *Tasawuf Pandawa: Puntadewa, Werkudara, Arjuna, Nakula, dan Sadewa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Haryadi. 2000. "Sistem Seting Masyarakat Kampung Jawa Tondano: Kajian Terhadap Aktivitas Dan Seting Pada Permukiman Kampung Di Kabupaten Minahasa Propinsi Sulawesi Utara." Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- Hickson, Sydney John. 1889. *Naturalist in North Celebes: A Narrative of Travels in Minahassa, The Sangir*. London: Murray.
- Humena, Stefanie. 2015. "Enklave Bahasa Jawa Tondano Di Kecamatan Tondano Utara Kabupaten Minahasa Provinsi Sulawesi Utara: Kajian Dialektologi." Thesis. Universitas Gadjah Mada.

- Ikanubun, Yoseph. "Kisah Tuanku Imam Bonjol Dan Pengawal Setianya Di Minahasa." <http://regional.liputan6.com/read/2519213/kisah-tuanku-imam-bonjol-dan-pengawal-setianya-di-minahasa>.
- Kartodirdjo, Sartono. 1970. *The Peasants' Revolt of Banten in 1888: Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*. New York: Springer.
- . 1978. *Protest Movement in Rural Java: A Study of Agrarian in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Kastolani, and Abdullah Yusof. 2016. "Relasi Islam Dan Budaya Lokal: Studi Tentang Tradisi Nyadran Di Desa Sumogawe Kecamatan Getasan Kabupaten Semarang." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 4(1): 51–74.
- Kaunang, Ivan R. B., and Albert W. S. Kusen. 2010. *Minahasa, Akulturasi Dan Akselerasi*. Tondano: Unpublished Work.
- Kembuan, Roger Allan Christian. 2016a. "Bahagia Di Pengasingan': Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Buangan Di Kampung Jawa Tondano (1830-1908)." Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- . 2016b. *Jawa Tondano: Sejarah Dan Tokoh-Tokoh Yang Diasingkan Abad XIX*. Manado: PT. BRI Tbk.
- Kim, Young Yun. 2001. *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation*. London: Sage.
- Kobasa, S. C. 2013. "The Hardy Personality: Toward a Social Psychology of Stress and Health." In *Social Psychology of Health and Illness*, eds. Glenn S Sanders and Jerry Suls. Hoboken: Taylor and Francis.
- Laffan, Michael Francis. 2003. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma Below the Winds*. London-New York: Routledge Curzon.
- Layungkuning, Bendung. 2013. *Sangkan Paraning Dumadi: Orang Jawa dan Rahasia Kematian*. Yogyakarta: Narasi.
- Lihawa, Harley Rizal. 2006. "Tipologi Arsitektur Rumah Tinggal: Studi Kasus Masyarakat Jawa Tondano (Jaton) Di Desa Reksonegoro Kabupaten Gorontalo." Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- Lundström-Burghoorn, Wil. 1981. *Minahasa Civilization: A Tradition of Change*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Margana, Sri. 2016. "Historiografi Dan Integrasi: Kata Pengantar." In *Jawa Tondano: Sejarah Dan Tokoh-Tokoh Yang Diasingkan Abad XIX*, Manado: PT. BRI Tbk.
- Maukar, Merlin Maya. 2012. "The Harmony of Human Being, Nature and The Creator: A Study of Omaha and Minahasa Cultivation Songs." Thesis. Universitas Gadjah Mada.

- Mawikere, Ferry Raymon. 1997. "Sekutu Dalam Seteru: Gerakan Protes Kristen Minahasa Dan Latar Belakang Politik Kolonial Etis." Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- M.D., Sagimun. 1986. *Pahlawan Dipanegara Berjuang: Bara Api Kemerdekaan nan tak Kunjung Padam*. Jakarta: Gunung Agung.
- Modjo, Ardiyanto Saleh. "Dakwah Melalui Ambeng." <https://www.slideshare.net/ArdiyantoModjo/dakwah-melalui-ambeng>.
- Mujiburrahman. 2006. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Leiden: ISIM.
- Mulder, Niels. 1985. *Pribadi Dan Masyarakat Di Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Myers, David G. 2010. *Social Psychology*. New York: McGraw-Hill.
- Nijpels, George. 1895. *De Oorlod in Midden-Java van 1825 Tot 1830*. Breda: Koninklijke Militaire Akademie.
- Nindyo, Soewarbo. 2006. "Tipologi Arsitektur Rumah Tinggal: Studi Kasus Masyarakat Jawa Tondano Di Desa Reksonegoro Kabupaten Gorontalo." Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- Otta, Yusno Abdullah. 2010. "Dinamisasi Tradisi Keagamaan Kampung Jawa Tondano Di Era Modern." *Jurnal Penelitian Keislaman* 6(2).
- Rais, Muhammad. 2012. "Sulut Sulit Disulut: Antara Cita Dan Fakta." *Al-Qalam: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya* 18(1).
- Rosenbaum, Michael, and Karin Ben-Ari. 1985. "Learned Helplessness and Learned Resourcefulness: Effects of Noncontingent Success and Failure on Individuals Differing in Self-Control Skills." *Journal of Personality and Social Psychology* 48(1): 198–215.
- Rotter, Julian B. 1966. "Generalized Expectancies for Internal versus External Control of Reinforcement." *Psychological Monographs* 80(1): 1–28.
- Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Saleh, Mohamad Idwar, and Sri Sutjiatiningsih. 1993. *Pangeran Antasari*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional.
- Sandiah, Nasrun. 1996. "Integrasi Orang Kampung Jawa Dan Orang Minahasa Di Sulawesi Utara: Studi Tentang Integrasi Sosial Di Kampung Jawa Tondano Dan Sekitarnya." Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- Shihab, M. Quraish. 2004. *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah: Pandangan Ulama Masa Lalu Dan Cendekiawan Kontemporer*. Jakarta: Pusat Studi al-Qur'an.
- Sholikhin, Muhammad. 2010. *Ritual Kematian Islam Jawa: Pengaruh Tradisi*

- Lokal Indonesia dalam Ritual Kematian Islam*. Yogyakarta: Narasi.
- Siregar, Parlindungan. *Seni Arsitektur Makam Pada Masjid-Masjid Kuno Jakarta: Pendekatan Arkeologi*. <http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/bitstream/123456789/34828/2/PARLINDUNGAN%20SIREGAR.pdf>.
- Sis, Mulianto Tumenggung. 1984. *Mapalus Orang-Orang Jawa Tondano Kecamatan Tondano Kabupaten Minahasa*. Manado: Fakultas Sastra, Universitas Samratulangi.
- . 1996. *Kepemimpinan Dan Perjuangan Diponegoro, Kyai Modjo Di Sulawesi Utara*. Manado: Fisipol Unsrat.
- Siswanto, Luqman Arifin. 2017. "Arsitektur Makam Siti Fatimah Binti Maimun Gresik." In *Prosiding Seminar Heritage IPLBI*, 285–88.
- Steenbrink, Karel A. 1984. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- . 1995. *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*. Bandung: Mizan.
- Strümpfer, D.J.W. 1990. "Salutogenesis: A New Paradigm." *South African Journal of Psychology* 20(4): 265–76.
- Suparlan, Parsudi. 1993. *Manusia, Kebudayaan, dan Lingkungannya*. Jakarta: Rajawali Press.
- Syahid, Achmad. 2017. "Ramadhan, Idul Fitri, Dan Generasi Agen Kebajikan." Presented at the Masjid Indah Sukajadi, Batam.
- Syamsurijal. 2012. "Sisi Gelap Toleransi Beragama di Sulawesi Utara: Menyingkap Problem Kerukunan Beragama di Bolaang Mongondow, Bolaang Mongondow Utara dan Kotamobagu." *Al-Qalam* 18(1): 66–73.
- Taulu, H. M. 1952. *Adat dan Hukum Adat Minahasa*. Manado: Yayasan Membangun.
- . 1977. *Masuknya Agama Islam Di Sulawesi Utara Dengan Perkembangan Dalam Ikatan Kebudayaan Dan Hukum Adat Daerah Terutama Minahasa (1523-1977)*. Manado: Yayasan Manguni Rondor.
- Thohir, Ajid. 2002. *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Ulaen, Alex John. 2016. *Nusa Utara: Dari Lintasan Niaga ke Daerah Perbatasan*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Vlekke, Bernard H. M. 2016. *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Waani, Judy Obet. 2000. "Sistem Setting Masyarakat Kampung Jawa Tondano:

- Kajian Terhadap Aktivitas Dan Seting Pada Permukiman Kampung Di Kabupaten Minahasa Propinsi Sulut.” Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- Ward, Kerry. 2009. *Networks of Empire: Forced Migration in the Dutch East India Company*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watusেকে, F.S. 1987. “Tondano and Not Toulour.” *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde* 143(4): 552–54.
- Wehr, Hans, and J. Milton Cowan. 1971. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. London, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Weichart, Gabriele. 2004. “Identitas Minahasa: Sebuah Praktik Kuliner.” *Antropologi Indonesia: Majalah Antropologi Sosial dan Budaya Indonesia* 28(74): 59–80.
- Wenas, Jessy. 2007. *Sejarah dan Kebudayaan Minahasa*. Manado: Institut Seni Budaya Sulawesi Utara.
- Yunus, Abd. Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: INIS.
- Yuwono, Harto. 2006. “Intrik-Intrik Politik Sunan Pakubuwono IV 1808-1820.” Thesis. Universitas Indonesia.

أحمد شهيد، كلية العلوم النفسية، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية
بجاكرتا، إندونيسيا. البريد الإلكتروني: achmad_syahid@uinjkt.ac.id

Guidelines

Submission of Articles

S*tudia 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, ḏ, ḡ, f, q, l, m, n, h, w, y. Short vowels: a, i, u. long vowels: ā, ī, ū. Diphthongs: aw, ay. *Tā marbūṭā*: t. Article: al-. For detail information on Arabic Romanization, please refer the transliteration system of the Library of Congress (LC) Guidelines.

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

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

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

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

حقوق الطبع محفوظة

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،
روبية، ١٠٠.٠٠٠ روبية (للفرد) ونسخة واحدة قيمتها ٤٠.٠٠٠ روبية.
والقيمة لا تشمل على النفقة للإرسال بالبريد الجوي.



ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية
السنة الرابعة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٧

رئيس التحرير:

أزيو ماردي أوزرا

مدير التحرير:

أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:

سيف المزاني

جهاري

ديدين شفرالدين

حاجات برهان الدين

فؤاد جبلي

علي منحنف

سيف الأمم

عصمة الرفيع

دادي دارمادي

حاجانج جهراي

دين واحد

مجلس التحرير الدولي:

محمد قرينش شهاب (جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا)

توفيق عبد الله (المركز الإندونيسي للعلوم)

نور أ. فاضل لوييس (الجامعة الإسلامية الحكومية سومطرة الشمالية)

م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبرا)

مارتين فان برونيسين (جامعة آرنهيم)

جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)

محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا)

فركتيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبرا)

إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)

روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)

ريمي مادنيير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)

ر. ميكائيل فينير (جامعة سينغافورا الحكومية)

ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

مساعد هيئة التحرير:

تيس تريونو

محمد نداء فضلان

إندي أولياء غراديان

مراجعة اللغة الإنجليزية:

بنيمين ج. فرمان

دانييل فترسون

موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:

أحمدي عثمان

تصميم الغلاف:

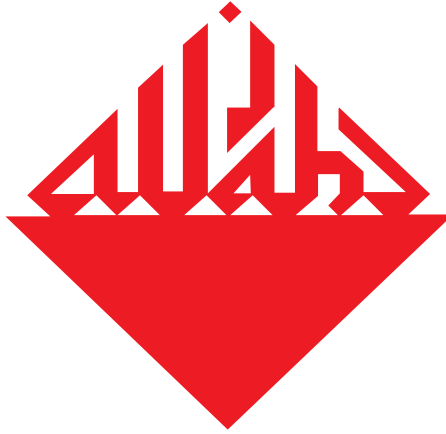
س. برنكا

ستوديا اسلاميا

سثوديا اسراميا

مجة إنلونيسية للدراسات الإسلامية

السنة الرابعة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٧



إسلام وفقه نوسانتارا:
التنافس على الهوية وعلاقة السلطة
والرمز الديني لجمعية نهضة العلماء
محمد نور حارس الدين

الصمود والتكيف والثقافة:

تعبير عن هوية العلماء في المنفى بـ Kampung Jawa Tondano
احمد شهيد
