STUDIA ISLAMIKA

INDONESIAN JOURNAL FOR ISLAMIC STUDIES

Volume 25, Number 3, 2018

Pluralism, Liberalism and Islamism: Religious Outlook of Muhammadiyah

Ahmad Najib Burhani

Chinese Muslim Community Development in Contemporary Indonesia: Experiences of PITI in East Java

Choirul Mahfud

Three Faces of the Rohingya Crisis: Religious Nationalism, Asian Islamophobia, and Delegitimizing Citizenship

Imtiyaz Yusuf

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

STUDIA ISLAMIKA

STUDIA ISLAMIKA

Indonesian Journal for Islamic Studies

Vol. 25, no. 3, 2018

EDITOR-IN-CHIEF
Azyumardi Azra

MANAGING EDITOR
Oman Fathurahman

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

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

ASSISTANT TO THE EDITORS
Testriono
Muhammad Nida' Fadlan
Abdullah Maulani

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: bmriidja**

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

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

Table of Contents

Articles

433 *Ahmad Najib Burhani*
Pluralism, Liberalism and Islamism:
Religious Outlook of Muhammadiyah

471 *Choirul Mahfud*
Chinese Muslim Community Development
in Contemporary Indonesia:
Experiences of PITI in East Java

503 *Imtiyaz Yusuf*
Three Faces of the Rohingya Crisis:
Religious Nationalism, Asian Islamophobia,
and Delegitimizing Citizenship

543 *Ibrahim*
Al-Ṭuqūs wa ʻalāqatuhā bi huwīyat
muslimī Ulu Kapuas, Kalimantan al-Gharbīyah

589 *Jajang A. Rohmana*
Tafsīr filantropīyat al-Qur'ān al-Karīm fī Indonesia:
Musāhamat Tafsīr Sūrat al-Māʻūn
li Kiai al-Ḥāj ʻAbd al-Ḥalīm (1887-1962)

Book Review

639 *Azyumardi Azra*
Kesalehan dan Politik: Islam Indonesia

Document

651 *Rangga Eka Saputra*
Life of Muslims in Germany,
and Its Contextualisation to Indonesian Islam

Ibrahim

Al-Ṭuqūs wa ʿalāqatuhā bi huwīyat muslimī Ulu Kapuas, Kalimantan al-Gharbīyah

Abstract: *This article discusses a tradition of Muslim-Malay communities in the context of ritual and cultural identity. This study focuses on the* Pangil *tradition which are carried out by Muslim-Malay communities in Ulu Kapuas, West Kalimantan. This tradition is carried out by inviting the surrounding communities to commemorate the various events that they have been experienced, either joyful or sorrowful experiences. This article reviews the* Pangil *tradition by using anthropological perspectives to see patterns of cultural communication and their relationship with identities that represent the Muslim-Malay community. This tradition shows that the balance of life - both in the social and divine dimensions - is highly upheld by the Muslim-Malay community in the Ulu Kapuas. This can be seen in the ritual context which is filled with providing meals, recitating the Quran, and praying for their ancestors. In the context of cultural communication, the Pangil ceremony teaches four things; the value of gratitude to God* (nyelamat)*, sharing joy and sorrow* (nyelamat *and* beruwah)*, social equality (banquet procession); and togetherness and helping each other (organizing tradition).*

Keywords: *Pangil*, Ritual, Cultural Identity, Cultural Communication.

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

Abstrak: *Artikel ini membahas sebuah tradisi masyarakat Muslim-Melayu dalam konteks ritual dan identitas budaya. Adapun fokus kajiannya adalah tradisi* Pangil *yang dijalankan oleh masyarakat Muslim-Melayu di Ulu Kapuas, Kalimantan Barat. Tradisi ini dilaksanakan dengan cara mengundang masyarakat sekitar untuk memperingati berbagai peristiwa yang mereka alami, baik peristiwa suka maupun duka. Artikel ini mengulas tradisi* pangil *menggunakan sudut pandang antropologi untuk melihat pola komunikasi budaya dan hubungannya dengan identitas yang merepresentasikan masyarakat Muslim-Melayu. Tradisi ini menunjukkan bahwa keseimbangan hidup –baik dalam dimensi sosial maupun ketuhanan– sangat dijunjung tinggi oleh masyarakat Muslim-Melayu di Ulu Kapuas. Hal ini terlihat dalam konteks ritual yang diisi dengan penjamuan makan, pembacaan Alquran, dan pembacaan doa untuk arwah. Dalam konteks komunikasi budaya, upacara pangil mengajarkan empat hal; nilai kesyukuran kepada sang pencipta* (nyelamat)*, berbagi suka dan duka* (nyelamat *dan* beruwah)*, kesetaraan sosial (prosesi jamuan); serta kebersamaan dan tolong menolong antar sesama (penyelenggaraan tradisi).*

Kata kunci: *Pangil*, Ritual, Identitas Budaya, Komunikasi Budaya.

ملخص: تبحث هذه المقالة عن تقاليد المجتمع المسلم – الميلايووي في سياق الطقوس والهوية الثقافية. وتتركز الدراسة فيها حول تقاليد فانغيل التي يعقدها المجتمع المسلم – الميلايووي في أولو كافواس – كاليمانتان الغربية. وقد عقدت هذه التقاليد عن طريق دعوة المجتمع المجاور من أجل الاحتفال بالعديد من الحوادث التي مر بها، سواء كانت سعيدة أو محزنة. وتبحث هذه المقالة عن تقاليد فانغيل باستخدام رؤية أنثروبولوجية من أجل ملاحظة نمط الاتصال الثقافي وعلاقته بالهوية التي يتمثل فيها المجتمع المسلم – الميلايووي. وأشارت هذه التقاليد إلى أن التوازن في الحياة –سواء في بعده الاجتماعي أو في بعده اللاهوتي– كان موضع تقدير عال لدى المجتمع المسلم –الميلايووي في أولو كافواس. وهذا ما نلاحظه في سياق التقاليد التي تتضمن مأدبة الأطعمة وقراءة القرآن وقراءة الدعاء على الأرواح. وفي سياق الاتصال الثقافي، علمت تقاليد فانغيل ٤ أمور: قيمة الشكر للخالق (*nyelamat*)، وتقاسم الفرح والحزن (*nyelamat* و *beruwah*)، والمساواة الاجتماعية (مراسم المأدبة) والشراكة والتعاون بين أفراد المجتمع (عقد التقاليد).

الكلمات المفتاحية: فانغيل، الطقوس، الهوية الثقافية، الاتصال الثقافي.

إبراهيم

الطقوس وعلاقتها بهوية مسلمي أولو كافواس كاليمانتان الغربية

إن كل إنسان –في حقيقة أمره– يعيش داخل منظومة اجتماعية وثقافية تم تكوينها منذ فترة طويلة في بيئته. كل إنسان يرث دائما الممارسات الثقافية التي تعتبر جيدة ومفيدة، والتي تعطي ميزة وهوية لمجموعته الثقافية، بما في ذلك تقاليد فانغيل. ومن هنا، كان لكل فرد –واعيا كان أم لم يكن– دوران يجريان في حياته. الأول: أن يعيش في هذه الحياة تحت تأثير أنظمة اجتماعية وثقافية قائمة حتى يعيش ويفكر ويتصرف طبقا لتلك الأنظمة الاجتماعية والثقافية، وهي ما نعرفه بثقافة الحياة. والثاني: أن يعيش في هذه الحياة وبالتالي ينتج نظاما اجتماعيا وثقافيا جديدا يحافظ ويتعود عليه، وهو ما يعرف بالتقاليد. وبعبارة أخرى: ليس هناك أي إنسان يعيش داخل مساحة اجتماعية خالية من قيمة وثقافة معينة. والثقافة في هذا السياق تمثيل للقيم المعينة التي يتفاهم عليها ويتبادلها الأفراد والمجموعات الثقافية. ومن هنا، يعتقد تخصص علم الاتصال بأنه ليس

هناك سلوك اتصالي خال من السياق، بما في ذلك السياق الثقافي (Devito 1997; Mulyana 2001).

إن وجود قيم يعتقد بها وثقافة تنشأ وتتطور داخل مجتمع ما، لا تصبح معيارا فقط لسلوك اجتماعي وثقافي بين الأفراد، وإنما سيتصبغ لونا وتترك أثرا معينا على طريقة التفكير واتخاذ الموقف والسلوك لدى مجتمع ثقافي. ومن هنا، يمكن أن نفهم تصريحات إدوارد ت. هال (Edward T. Hall) بأن الثقافة هي إجمالي طريقة الحياة لدى الإنسان، سواء ما تعلمه أو توارثه في صورة القيم والآداب والرموز الثقافية (Liliweri 2003).

إن اختلاف الخلفية الثقافية يُمَكِّن كل فرد في أن يختلف في طريقة تفكيره ونظرته وسلوكه (Gudykunst, Ting-Toomey, and Nishida 1996). ويترتب على ذلك بطبيعة الحال الاختلاف في تفسير المعنى حتى ولو في نفس الموضوع أو نفس الرمز. فليس من الحكمة إذن الإلزام في تفسير كل سلوك اجتماعي بالاستناد إلى منظار ضيق نملكه. بالعكس، علينا أن نسعى إلى النظر إلى الرسائل وتفسير المعاني الكامنة فيها طبقا لخصائص ثقافة القائمين بها، بما في ذلك تقاليد فانغيل.

فانغيل في ثقافة الميلايويين (ونطلق عليها بعد هذا بثقافة المسلمين)[1] في المناطق النائية في كاليمانتان الغربية، قد تملك وجوه التشابه والاختلاف مع ثقافات المجتمع الآخر في أقطار أخرى من العالم. ومن المؤكد أن لكل ثقافة –بما في ذلك حفلة فانغيل– تحتوي على معنى معين –على الأقل– بالنسبة إلى مسلمي أولو كافواس، سواء كانت في مجال الطقوس أو في مجال الهوية التي تتمثل في تلك التقاليد. هناك أربعة أشياء –على سبيل التحديد– سيتم تناولها كجزء من الطقوس والهوية الثقافية في تقاليد فانغيل لدي مسلمي أولو كافواس في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية، وهي: مراسم ومراحل تقاليد فانغيل الإسلامية؛ معنى فانغيل لدى التقاليد

الإسلامية؛ قيم الاتصال الثقافي في تقاليد فانغيل الإسلامية؛ معنى الطقوس وعلاقتها بهوية فانغيل الإسلامية في أولو كافواس.

هذه الدراسة أجريت لدى المجتمع المسلم في المنطقة النائية أولو كافواس التي تقع في مقاطعة كافواس هولو على سبيل التحديد. أما العينة لهذه الدراسة فيقع الاختيار على منطقتين موضعي هذه الدراسة، وهما: نانغا جاجانج (Nanga Jajang) التي تقع في مركز فينجكادان (Pengkadan)، ولانداو بونوس (Landau Bunus) التي تقع في مركز بويان تانجونج (Boyan Tanjung). في هاتين المنطقتين قام الباحث بعملية البحث وتحليل البيانات التي تتعلق بتقاليد بانغيل، وقراءة مراسمها والمعاني الفلسفية للقائمين بهذه الثقافة. كما يقوم الباحث –على سبيل المقارنة– بالملاحظة على تنفيذ تقاليد بانغيل في مكان آخر في أولو كافواس، وهو: تيتين كيمانتان (Tintin Kemantan)، وهي قرية تقع في منبع نهر فينجكادان.

إن دافع اختيار الميلايو يرجع في الأساس إلى كونها ممثلة لأغلبية المجتمع المسلم في أولو كافواس. بالإضافة إلى أن الميلايو في هذه الدراسة لا تقتصر في كونها عرقية أغلبية كان معظم أفرادها من المسلمين، وإنما تمثل أيضا ميزة وهوية إسلامية. أن تعتنق الإسلام في المفهوم المحلي يعني أنك أصبحت ميلايوويا. فالميلايو من هذا المنظور ينطبق مع الإسلام. ومن هنا، يأتي موضوع هذه الدراسة على هذا النحو: طقوس بانغيل وعلاقتها بهوية المسلمين في أولو كافواس كاليمانتان الغربية. بمعنى أن هذه الدراسة ستعرض مناقشة حول مراسم وتقاليد بانغيل عند المجتمع المسلم في أولو كافواس من منظور الاتصال الثقافي. فتقاليد بانغيل في هذا السياق تمثل أحد الطقوس ولها علاقة بهوية القائمين بها.

يستخدم هذا البحث مقاربة أنثروبولوجية بمنهج أنثروبولوجي وصفي. والمقصود بالمقاربة الأنثروبولوجية هنا هو أن الباحث من خلال قيامه

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

بالبحث يعتمد على طريقة عمل في الدراسات الثقافية. هذه الدراسات تضع الإنسان وثقافته كجزء مهم في دراسته وبحثه. والثقافة عند الخبراء ومنهم: كروبير (Kroeber) يرى بأنها: إجمالي تحقيق وحركة وعرف ونظام وفكرة وقيمة تمت دراستها ووراثتها وسلوك يحدثه (Zaenuddin 2013, 18). هذه الحالة تتماشى مع خصائص المنهج الأنثروبولوجي الوصفي الذي تم اختياره في هذا البحث، من أجل البحث والفهم والدراسة في المجتمع الثقافي ومحاولته في بناء مفهوم ذاته ومجتمعه وطريقة اتصاله وعدد من المجالات الأخرى في حياته. ومن هنا، أصبحت صفات الكلية والوصفية التكاملية والكثافية والتحليل النوعي ميزات خاصة للبحث الميداني الأنثروبولوجي الوصفي من أجل الحصول على وجهة النظر الأصلي بالملاحظة – المشاركة والحوارات المعمقة باعتبارها تقنية أساسية في جمع البيانات (Kuswarno 2008, 33).

ويسير هذا البحث من خلال عملية الملاحظة من أجل فهم العملية والطقوس في تقاليد بانغيل في المجتمع المسلم في نانغا جاجانج ولانداو بونوس. ومن أجل فهم المجال الفلسفي والمعنى الأعمق من تلك التقاليد وفقا للقائمين بهذه الثقافة، يتم استخدام عملية حوارات معمقة ومناقشات جماعية مركزة مع عدد من المصادر التي تفهم تقاليد فانغيل والمجتمعات التي لم تزل تحافظ على هذه التقاليد. ومن تلك المصادر هي: رئيس القرية ورئيس العادة ورئيس المشرف الديني في نانغا جاجانج ولاندوا بونوس. ومن أجل استيفاء البيانات الإدارية والسكانية، يستفيد الباحث بعدد من مصادر الوثائق الموجودة في مكتب القرية.

أما تحليل البيانات فتجرى باتباع النمط التفاعلي الذي قدمه ميليس (Miles) وهابيرمان (Hubberman) الذي يتكون من أربعة مجالات: هي: جمع البيانات واختزال البيانات وعرض البيانات، التقييم ووضع

الخلاصات[٢] وأجريت هذه المجالات الأربعة على مراحل ودوريات وتفاعلات من الحصول على إجابة أخيرة من السؤال الأساسي للبحث.

صورة لمنطقة البحث

أولو كافواس اسم يطلق على منطقة نائية شرق كاليمانتان الغربية، وفي أقصى طرف من منبع نهر كافواس على سبيل التجديد. ومن هنا، تملك هذه المنطقة اسما رسميا وهو مقاطعة كافواس هولو (منبع نهر كافواس). إن المنطقة النائية في منبع النهر تضع أولو كافواس في موقع أبعد مسافة، وهو أكثر من ٨٠٠ كيلومتر من عاصمة محافظة كاليمانتان الغربية (فونتياناك). أما المسافة بينها وبين عاصمة المقاطعة فتكون ١٠٠ كيلومتر (بالنسبة لنانغا جاجانج) و٩٠ كيلومتر (بالنسبة للانداو بونوس).

ومن ناحية الخريطة الاجتماعية العرقية، اشتهرت أولو كافواس أيضا بمقاطعة كافواس هولو بأنها منطقة تقطنها أغلبية قبيلة دياك (Dayak) وقبيلة الميلايو (Melayu). وقبيلة دياك اسم لمجموعة عرقية غير مسلمة. أما الميلايو فهي ممثلة لمجموعة المجتمع المسلم (King 1993).[٣] ومن هنا، ظهر مفهوم المساواة بين القبيلة والدين في أولو كافواس. فالميلايوي يساوي المسلم. والتحول إلى مسلم يساوي تغيير الهوية إلى الميلايوي (Isman 2001).

أجريت هذه الدراسة في منطقتين كممثلتين لولاية انتشار مجتمع مسلمي أولو كافواس، وهما لانداو بونوس ونانغا جاجانج. فلاندوا بونوس تعتبر ممثلة لمجتمع مسلمي بويان، التي تقع على امتداد تيار نهر بويان. أما نانغا جاجانج فتعتبر ممثلة لمسلمي فينجكادان. إن مسلمي بويان مجتمع ميلايووي يعتنق الإسلام، وكانت الأغلبية منهم تشتغل كفلاحين وعمال مناجم الذهب. ومن الجانبين الثقافي واللغوي، يعتنق مسلمو نانغا

جاجانج الثقافة واللغة الخاصتين في أولو كافواس. فمن خلال اللغة التي يستخدمونها في التواصل، نتمكن من التعرف عليهم بسهولة كأشخاص ينتمون إلى بويان.

أما مسلمو نانغا جاجانج فهم أفراد المجتمع الميلايووي الذين يعتنقون الدين الإسلامي، وكانت الأغلبية منهم تعمل كفلاحين وشراحي المطاط (Ibrahim, Sukmawati, and Patmawati 2016, 29–30). ومن جانبي الثقافة واللغة، يتمسك مسلمو نانغا جاجانج أيضا بالثقافة واللغة الخاصتين والمختلفتين عن ثقافة ولغة مسلمي بويان. ومن خلال اللغة التي يستخدمونها نستطيع أيضا أن نتعرف على أنهم أفراد ينتمون إلى فينجكادان. ومن هنا، يكون من الشائق رؤية طقوس وهوية فانغيل في مجتمع مسلمي أولو كافواس بالاعتماد هلى منظور دراسة الاتصال الثقافي. فهل لهذا الاختلاف أثر في الاختلاف الفارق في أحوال تقاليد فانغيل وعلاقتها بهوية ثقافتها؟

أما من جانبي السكان والتنمية، فكلتا المنطقتين تقعان في وضعية القرية، حيث إن وصول التنمية لم يزل محدودا، وإن تقاليد الثقافة لم تزل محل عناية، بل أصبحت معملا ثقافيا لدى مسلمي أولو كافواس. إن هاتين المنطقتين تقعان في ولاية ديمقراطية مختلفة. إلا أنهما تمتلكان نفس خصائص اجتماعية وثقافية ودينية. فكلتاهما تمثلان قبيلة الميلايو والدين الإسلامي.

فانغيل في تقاليد الميلايو

إن الباحث باعتباره فردا نشأ وترعرع في المجتمع الميلايووي النائي، تمكن من الحصول على فرصة كبيرة إلى حد ما للرصد والتعرف على عدد من العادات والتقاليد التي كثيرا ما يمارسها المجتمع المسلم في أولو

كافواس، بما في ذلك تقاليد فانغيل. ومن هنا، يستطيع الباحث أن يؤكد بأن هذه التقاليد تملك خصائص دقيقة متفردة كثقافة المجتمع الميلايووي في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية. فانغيل -وفقا لخصائصها الأساسية- اسم لتقاليد ثقافية في المجتمع الميلايووي – المسلم في أولو كافواس، وهو الاسم الذي يتناسب مع معنى «الدعوة» أو «يدعو». فانغيل يعتبر تقاليد ترتبط بالدعوة أو يدعو، حيث هناك جهة توجه إليها الدعوة وجهة أخرى تتلقاها. أما في سياق المجتمع الحديث، فتنشأ تقاليد فانغيل في صورة «الدعوة» أو «يدعو». على الرغم من وجود عدد من الاختلاف الجوهري والأساسي.

الجهة التي توجه الدعوة هي الشخص الذي يرغب في عقد مناسبة معينة والذي يطلب عددا كبيرا من الناس (كل أفراد المجتمع المتواجدين في تلك القرية) للحضور من أجل المشاركة في طقوس أو تقاليد ترتبط بالغرض الذي يريد أن يصل إليه. إن الشخص الذي يرغب في عقد حفلة الشكر -مثلا- يدعو أهالي القرية عن طريق القدوم إلى بيت تلو بيت، وأن يدعوهم إلى بيته في الموعد المعين من أجل عقد حفلة ما.

وبعبارة أخرى، فانغيل في تقاليد الميلايو هو الدعوة إلى حضور حفلة تتناسب مع الغرض الذي يريد أن يحققه. ومن هنا، ينطبق معنى فانغيل أكثر مع كلمة «الدعوة» أو «يدعو» في ثقافة المجتمع المدني.[٤] إلا أن طلب الناس للحضور في حفلة ما -لدى المجتمع المسلم في أولو كافواس- وتلبية دعوة من سيعقد هذه الحفلة يسمى بانغيل، ولا تعتبر دعوة عادية.[٥]

ونتائج الرصد في الميدان -بصفة عامة- تكشف عن أن تقاليد فانغيل تعقد بإشراك: (١) الجهة التي تدعو والتي تعتبر منظمة الحفلة (صاحب

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

الحفلة). (٢) الجهة التي توجه إليها الدعوة (الضيوف المدعوون) والتي تتكون من أهالي القرية والجيران والأسر القريبة. (٣) رجال الدين أو الشيوخ الذين سيؤدون وظيفة الإشراف على قراءة سورة يس والتهليلات والدعاء. (٤) الأسرة والجيران الذين يساعدون في إعداد احتياجات الحفلة مثل: قطع أموبوت (*umbut*) وهو المادة الغذائية الأساسية في مأدبة الحفلة وطبخ الأرز (للرجال) وإعداد الأسماك واللحوم والخضار (للنساء).

ومن خلال الحوارات والمناقشات الجماعية المركزة، تم العثور على البيانات بأن فانغيل باعتباره تقاليد داخل المجتمع، فيتم عقده ضمن سلسلة طويلة من المراسم، بداية من التخطيط والإعداد، وتوزيع الوظائف والمسئوليات، ودعوة أهالي المجتمع المتواجدين قي تلك القرية للحضور، ومأدبة الأطعمة والطقوس والدعاء.[٦] وفيما يلي مراسم تقاليد فانغيل في المجتمع المسلم في أولو كافواس:

الأول: التخطيط والإعداد. قبل انعقاد حفلة تقاليد فانغيل، يقوم أصحابها[٧] عادة بالتشاور أولا من أجل التخطيط والإعداد لهذه الحفلة. ويقوم بهما أعضاء العائلة الكبيرة أو العائلة الصغيرة. وفي هذه المرحلة، يتناول حديثهم التخطيط للحفلة التي سيعقدونها سواء كانت حفلة الشكر[٨] (*nyelamat*) أو حفلة قراءة الدعاء على الأرواح (*beruwah*).[٩] ثم التخطيط لموعد انعقادها مراعين مناسبة هذه الحفلة وتوقع أوقات فراغ أهالي المجتمع العام الذي ستوجه إليه الدعوة (فانغيل). ويشمل ذلك مأدبة الأطعمة التي ستعد حسب القدرة الاقتصادية لأصحاب الحفلة. وكما يتناول الحديث في هذه المرحلة الأشخاص الذين سيتصل إليهم أصحاب الحفلة بصورة رسمية من أجل الاستعانة بهم في عقد الحفلة.

إعداد المادة الغذائية (أومبوت) لحفلة فانغيل الذي اشترك فيه الأهالي.
المصدر: وثائق الملاحظة، ٢٠١٧.

إن مرحلة عملية التخطيط والإعداد لا تتم في حقيقة الأمر بصورة رسمية، وإنما تمر بشكل أسري وفي جو هادئ شبيه بالدردشة العائلية. بل قد يكون بمشاركة الزوج والزوجة فقط. ثم يلي ذلك نشر الخبر إلى الأقارب الآخرين من أجل الحصول على الدعم والمساعدة المتمثلة في الطاقة والوقت.

الثاني: توزيع وظائف ومسئوليات العمل. في هذه المرحلة يبدأ أفراد الأسرة من أصحاب الحفلة النظر في الأعمال المعينة التي سيقومون بها، ومن الأشخاص الذين يملكون كفاءة في القيام بها. من المسئول –مثلا– في وظيفة قطع أومبوت؟ ومن أين أخذه؟ وقد يستعينون في طبخ الأرز عادة بهؤلاء الذين تعودوا هذه المهمة. ونفس الأمر بالنسبة لمن يعد التوابل والخضار وعملية الطبخ في البيت. فهذه الأعمال من وظائف السيدات. أما الاحتياجات العامة في مأدبة الأطعمة لهذه الحفلة فمن مسئولية أصحاب الحفلة أنفسهم حسب قدرتهم المالية. إلا أن الواقع يشهد عددا غير قليل من الجيران والأقارب يأتون بمساعدات لا بأس بها، بالإضافة إلى مساعدتهم في إعداد هذه الحفلة.

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

إن الواقع العملي يؤكد على أن العائلة التي تعقد حفلة فانغيل تكتفي ببحث أو طلب أحد ليكون مسئولا عن عمل ما، سواء كان من أحد أفراد العائلة أو الأقارب أو الجيران الذي تشهد كفاءته في العمل الذي كلف به. فقطع الشجرة التي تؤخذ منها أومبوت[١٠] –مثلا– يكون تحت تنسيق فلان، والطبخ يكون تحت تنسيق فلان آخر، وتوجيه «الدعوة» يكون تحت تنسيق فلان ثالث، إلخ. والأشخاص الذين كلفت إليهم هذه المسئوليات كمنسقين هم الذين يبحثون عن أعضاء مجموعاتهم ثم يقودونهم ويشرفون عليهم على العمل.[١١]

واللافت للنظر هو أن الأشخاص الذين يقدمون المساعدة للقيام بهذه الأعمال يقومون بها تطوعا وعلى رغبتهم ولا يتلقون أي مقابل لها. وما على أصحاب الحفلة إلا أن يوفروا لهم قدرا بسيطا من الأطعمة، وأن يوفر لهم المشروبات والسجائر للرجال الذي يساعدونهم. وفي مثل هذا العرف، يتضح جو من الأخوة والاتصال الجميل والتعامل الحار بين الأهالي. فالكل يأتون لتقديم المساعدة وهم مسرورون ومستمتعون بهذا الجو الجماعي، لأنهم يتمكنون من التواصل من خلال هذه المناسبة، ويتمكنون من تبادل الأحاديث الكثيرة حول معارف وتجارب كل واحد منهم. ففي هذا الجو الجماعي يتقاسمون القصص والتجارب الفردية وحتى القضايا الاجتماعية في المجتمع وغيرها من الأمور.

الثالث: توجيه الدعوة إلى الأهالي للحضور إلى هذه الحفلة التي ستعقد، وهو ما يطلق عليه اسم «فانغيل» (الدعوة). وكلمة: فانغيل، تعني: نشاطا يرتبط بالقيام بنشر الخبر أو دعوة الأشخاص الذين سيحضرون الحفلة. واستنادا إلى هذ المصطلح، كانت عملية الدعوة هي الجوهر من تقاليد فانغيل، وهو دعوة الأهالي إلى حضور الحفلة بصورة مباشرة، عن طريق المقابلة وجها لوجه، وهو الصورة الأصلية لتنفيذ هذه التقاليد.

مجموعة من السيدات المتطوعات اللاتي يساعدن في إعداد مأدبة الأطعمة لحفلة فانغيل في نانغا جاجانج. المصدر: وثائق الملاحظة، ٢٠١٧.

ففي الصورة الأصلية، كانت مرحلة الدعوة يقوم بها شخص يؤتمن عليها (ويكون من الرجال)، عن طريق القدوم إلى الأهالي بيتا تلو بيت، وإخبارهم المقصود والهدف وطلبهم للحضور إلى الحفلة. هذا العمل يقوم به شخص يطلق عليه الداعي.[١٢] وأشارت التجربة في الميدان إلى أن العبارة التي قالها الداعي في هذه العملية تكون على هذا النحو:

> «أباه (اسم يطلق على الرجل الأكبر سنا) .. أريد أن أخبركم عن رغبة فلان (يذكر اسم صاحب الحفلة) بأنه (يذكر اسم صاحب الحفلة) سيعقد هذه الليلة بعد صلاة المغرب حفلة الشكر لله تعالى (ويمكن أن يذكر هنا الغرض من هذه الحفلة). فهو (يذكر اسم صاحب الحفلة) يبلغ تحيته لكم، ويطلب منكم التكرم بالحضور إلى بيته (أو يذكر هنا أسماء المدعوين) للحضور في هذه الحفلة.»

ها هي أنشطة الدعوة التي تنفذ من بيت إلى آخر حتى يتم توجيه هذه الدعوة إلى كل من سيطلب حضورهم في الحفلة وتبلغ إليهم الدعوة والغرض منها.

ومع تطور الزمن، لم تعد أنشطة الدعوة تمارس بصورة مباشرة بالقدوم إلى الأهالي بيتا تلو بيت، وإنما يسمح بتوجيه الدعوة عبر مكبر الصوت

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

في المسجد. وبهذه الطريقة، لم تعد هناك حاجة إلى جهود الداعي، مثلما هو معروف في نظام الدعوة القديمة. حيث يكتفي صاحب الحفلة أو من سيعقد الحفلة بطلب أحد من المسئولين في إدارة الشئون الدينية أو الموظفين في المسجد لإعلان الدعوة عبر مكبر الصوت فيه.

واستنادا إلى الملاحظة التي أجريت في نانغا جاجانج، كانت الدعوة إلى أهالي القرية للحضور إلى حفلة فانغيل عن طريق الإعلان في المسجد تستخدم العبارات الآتية:

«السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. يعلن إلى جميع أهالي المجتمع الموجودين في قرية نانغا جاجانج بأننا مدعوون بعد صلاة المغرب هذه الليلة إلى الحضور في بيت ... (يذكر اسم صاحب الحفلة) للمشاركة في حفلة ... (يذكر الغرض من عقد هذه الحفلة). ونشكركم جزيل الشكر على اهتمامكم وحضوركم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته». (المصدر: مذكرة الملاحظة الميدانية، ٢٠١٧).

وتختلف هذه الطريقة إلى حد ما عما يجري في دعوة أهالي لانداو بونوس عبر المسجد. فالعبارات التي يستخدمونها على هذا النحو:

«السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. يعلن إلى جميع أهالي قرية لانداو بونوس بأننا مدعوون من قبل ... (يذكر اسم صاحب الحفلة) للحضور إلى بيته في الساعة ... (يذكر حسب طلب صاحب الحفلة) والمشاركة في حفلة ... (يذكر الغرض من هذه الحفلة). هذا ما نعلنه إليكم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.» (المصدر: مذكرة الملاحظة الميدانية، ٢٠١٧).

ومثل هذا النظام في الدعوة، يجعل دور الموظف في المسجد والمسئول الديني مهما. وخاصة لهؤلاء الذين يتمتعون بكفاءة جيدة في الاتصال الشفوي، حيث يتلقون كثيرا طلب إعلان دعوة فانغيل.

والملاحظة الميدانية، سواء كانت في نانغا جاجانج أو في لانداو بونوس، أشارت إلى أن هذه طريقة الإعلان في المسجد استخدمت بكثرة عندما يكون المدعوون من جميع أهالي المجتمع في تلك القرية. أما إذا اقتصر المدعوون على أشخاص معينين -كالاقتصار على الرجال فقط على سبيل المثال- أو الجيران الأقرباء فقط، فالطريقة المفضلة في الدعوة تكون من خلال دعوة مباشرة بالقدوم إلى الأهالي بيتا تلو بيت.

إن نظام الاتصال في تقاليد فانغيل عبر مسيرة تاريخها -وفي عملية دعوة الأهالي إلى الحضور في الحفلة خاصة- كان يستخدم جرسا قرصيا. ويضرب الجرس القرصي بطرق خاصة يعرف الأهالي المحليون معانيها وفقا للنداءات أو الدعوات. بمعنى أنهم يستطيعون أن يفهموا الإشارات أو المعاني المعينة من أصوات الجرس القرصي؛ من دعوة حفلة الشكر والفرح (*pangil selamatan*) أو دعوة لحضور العزاء وقراءة التهليلات (*pangil beruwah*). إن تطبيق نظام الاتصال في تقاليد فانغيل عن طريق ضرب الجرس القرصي يكاد يتزامن مع نظام الدعوة المباشرة عن طريق القدوم المباشر إلى الأهالي من بيت إلى آخر، وذلك في الوقت الذي لم يعرف ما يسمى بمكبر الصوت في نظام الاتصال في المجتمع المسلم في أولو كافواس.

أما صورة الدعوة التي طبقها المجتمع المسلم في أولو كافواس، فتملك في مبدئها مميزات وقصورا في نفس الوقت. فمن حيث العملية، كانت دعوة الأهالي بواسطة مكبر الصوت في المسجد تعتبر أكثر عمليا واقتصاديا، حيث إن الرسالة في الدعوة يمكن أن تصل إلى أهالي القرية كلهم من خلال مكالمة واحدة. أما الدعوة بواسطة داعي، فلن نتمكن أبدا من التوقع في عدد الأهالي الذين سيحضرون

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

إلى الحفلة التي ستعقد. وذلك بسبب عدم استجابة جيدة من الجهة المدعوة.

والعكس، إن دعوة أهالي المجتمع عن طريق التجول من بيت إلى بيت والمقابلة وجها لوجه مع هؤلاء المدعوين، فيمكن الداعي من الحصول على أجوبة أو توقعات في العدد الإجمالي الذي سيحضر في هذه الحفلة. والسبب أن أغلبية المدعوين (والدعوة تسلم إليهم مباشرة) ستعطي إشارة الحضور أو عدم الحضور في الحفلة. وذلك على الرغم من أن مثل هذه الدعوة تحتاج إلى بذل مزيد من الوقت والجهد. وها هي الطريقة التي يطبقها المسلمون في المنطقة النائية أولو كافواس في تقاليد فانغيل في أول الأمر.

أما الدعوة عن طريق ضرب الجرس القرصي في نظام الاتصال القديم فتعتبر أكثر عمليا من أجل توصيل الرسالة إلى أكبر عدد من الناس في أقصر وقت. وهذا يشبه الوظيفة والقيم العملية في الدعوة بواسطة مكبر الصوت.

رابعا: مأدبة أطعمة حفلة فانغيل وقراءة الدعاء. هذه العملية تعتبر أهم مرحلة في هذه الحفلة، لأنها تتزامن مع عقد الطقوس والدعاء الذي يتناسب مع الهدف الذي تعقد من أجله الحفلة. والقيام بهذه المرحلة يتطلب حضور كل الضيوف المدعوين من قبل صاحب الحفلة.

تبدأ هذه المرحلة باجتماع الأشخاص في بيت صاحب الحفلة (وهم الذين وجهت إليهم الدعوة). ويأخذ الرجال من الضيوف الجزء الأمامي من البيت. أما السيدات فيأخذن الجزء الداخلي من البيت (الوسطي والخلفي).

مراسم حفلة فانغيل نيلامات (قطع الشعر) التي تبدأ بقراءة المولد البرزنجي في الليل. المصدر: وثائق الملاحظة في نانغا جاجانج، ٢٠١٧.

وصل الضيوف الحفلة وأصحاب البيت يستقبلونهم ويصافحونهم ويطلبون منهم الجلوس. والضيوف يتبعون تعليمات أصحاب الحفلة للتوجه إلى المكان المخصص للضيوف أو الضيفات. كل ضيف يجلس جلوس مربع الأرجل على الأرضية ويتبع ذلك شكل الغرفة. فهم يجلسون وجها لوجه. وفي التشيكل القديم، الكل يجلسون ويشكلون صفوفا متواجهة. هنا كانوا يتمكنون من تبادل أطراف الحديث والدردشة وغيرهما قبل بداية الحفلة رسميا. ويستمر هذا حتى تمتلئ كل الغرف أو حتى يحضر كل الشيوخ ورجال الدين في هذه الحفلة.

وعندما لوحظ حضور كل المدعوين وأصبحوا مستعدين، أعلنت بداية مراسم الحفلة رسميا. هنا، أعطى صاحب الحفلة الإشارة إلى رجال الدين في الغرض الذي تعقد من أجله الحفلة، هل من أجل الشكر لله تعالى (نيلامات) أو قراءة الدعاء على الأموات (بيرواه). إذا كانت الحفلة من أجل قراءة الدعاء على الأموات، فهناك إشارة من صاحب الحفلة، وهي عبارة عما يلي:

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

«يا شيخ، نطلب منكم التكرم بقراءة التهليلات والدعاء على روح المرحوم/ المرحومة (يذكر اسم المتوفى / المتوفاة)، احتفالا للذكرى ..... (يذكر رقم الذكرى) من وفاته/ها».

وإذا كانت الحفلة من أجل الشكر لله تعالى، يعطي صاحب الحفلة إشارة إلى الشيخ ويطلب منه القيام ببدء مراسم الدعاء:

«يا شيخ، نطلب منكم التكرم بقراءة دعاء السلامة والعافية ... (يذكر أو لا يذكر الهدف من إقامة حفلة الشكر). قد يضيف البعض مضمون الدعاء حسب ما ينويه، مثل: الشكر على المولود الجديد، أو الانتقال إلى البيت الجديد، أو الحصول على محصول زراعي وفير.» وغيرها من الأدعية.

وبعده تخطو الحفلة إلى المراسم التالية حسب الغرض والهدف الذي تعقد من أجله الحفلة التي تفرز صورتين من المراسم في المجتمع المسلم في أولو كافواس، وهما فانغيل نيلامات (حفلة قراءة الدعاء تعبيرا عن الشكر لله تعالى وطلب الرعاية والسلامة منه تعالى) وفانغيل بيرواه (قراءة الدعاء على روح المتوفى).

مراسم حفلة فانغيل نيلامات

فانغيل نيلامات اسم يطلق على تقاليد المجتمع المسلم في المنطقة النائية أولو كافواس بمحافظة كاليمانتان الغربية. هذه العبارة لها معنيان على الأقل: الأول: نيلامات يعني التعبير عن الشكر لله تعالى على ما أنعم عليه من النعم والسعادة، الثاني: نيلامات باعتباره طقوسا ودعاء لطلب الحماية والسلامة من كل مصيبة وبلاء.[١٣]

فهو يعني أن تقاليد نيلامات تعقد في عدد من مراحل الطقوس التي تبدأ بشكل عام من مأدبة الأطعمة الجماعية، وتختتم بقراءة الدعاء بالرعاية والسلامة التي يشرف عليها أحد الشيوخ. أو بعبارة آخرى: عندما حضر

كل الضيوف المدعوين في هذه الحفلة، أخذ أصحاب البيت يقدمون الأطعمة أمام الضيوف على شكل الصفوف المستقيمة (*safrahan*).[١٤] وبعد تقديم هذه الأطعمة، يطلب أصحاب البيت من الضيوف أن يتناولوا تلك الأطعمة.

وبعد انتهاء المأدبة، بدأ الشيخ يقرأ الدعاء بالعافية والسلامة بناء على إشارة من أصحاب البيت، ويشمل الصلوات والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم. وبعد هذا الدعاء يسمح للضيوف المدعوين بالاستئذان من أصحاب البيت عن طريق التصافح بينهم أمام باب البيت.[١٥] وينصرفون بعد ذلك.

بالإضافة إلى المراسم الرسمية السابقة، كانت لحفلة فانغيل سيلامات أنواع أخرى من الطقوس، ومنها: الاحتفال بالشكر والسلامات بمناسبة مرور الحمل على سبعة أشهر (*nujuh bulanan*)، والاحتفال بالشكر والسلامات بمناسبة الانتقال إلى البيت الجديد، وغيرها من المناسبات.[١٦] إن الاحتفال بمناسبة الحمل على سبعة أشهر تبدأ طقوسه بقراءة الدعاء وتقديم الدقيق الطازج العادي من قبل رئيس العادة إلى المرأة الحامل، حيث يرفع الدعاء لله تعالي عليها وعلى زوجها. وتقام مثل هذه الطقوس أمام الضيوف المدعوين.[١٧] أما الاحتفال بمناسبة الانتقال إلى البيت الجديد فيقام أيضا بتقديم الدقيق الطازج العادي لكن بطريقة تختلف عن مناسبة مرور الحمل بسبعة أشهر، حيث إن تقديم هذا الدقيق يقام في غياب الضيوف المدعوين. أما المناسابات الأخرى فهي احتفالات عامة تعقد بالمراسم المشابهة السابقة.

مراسم حفلة فانغيل بيرواه

إن فانغيل بيرواه يختلف عن فانغيل نيلامات، حيث إنها حفلة تقاليد أقامها المجتمع لمناسبة حادثة الموت. يعتقد المجتمع المسلم في المنطقة النائية أولو كافواس في كاليمنتان الغربية بأن تقاليد فانغيل بيرواه تستطيع

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

أن تعقد اتصالا بينهم وبين الموتى. فهم يعتقدون بأن القراءة والأدعية التي تلفظ طوال مراسم فانغيل بيرواه تصل إلى أرواح المتوفين ويمكن أن تساعدهم في عالم القبور. بل اعتقدوا بإن صدقات الطعام والشراب التي أنفقوها في تلك الحفلة يمكن أن تكون أعمالا صالحة ترسل للأرواح. ومن هنا، فإن الأدعية والأوراد في حفلة فانغيل بيرواه تكون أطول نسبيا بالمقارنة مع الأدعية في حفلة فانغيل نيلامات.

إن حفلة فانغيل بيرواه تكون بعقد مراسمها العامة وفقا لهذه المراحل: يحضر الضيوف المدعوون في بيت صاحب الحفلة ويجتمعون فيه. ويباشر صاحب البيت في الترحيب بهم على حضورهم ودخلوهم البيت وإشرافهم على الجلوس في الغرفة التي جهزت لهم. فالرجال أو السادة يرحبون للجلوس في الجزء الأمامي من البيت. أما النساء أو السيدات فيرحبن للجلوس في الجزئين الأوسط والخلفي، وفقا لأحوال بيت صاحب الحفلة. وهذا هو النظام الجاري عمله في حفلة فانغيل نيلامات. وعملية انتظار حضور الضيوف تستمر حتى امتلاء الغرفة بكل الضيوف المدعوين. وهذا يستغرق أحيانا وقتا طويلا قد يصل إلى ٢٠-١٠ دقيقة. وقد انتهزوا هذه الفرصة لأخذ أطراف الحديث فيما بينهم في عدد من الأمور. فقد انتهزوا هذا الوقت لتبادل الحديث والسؤال عن الأخبار فيما بينهم وغيرها من الأمور. وتبدأ حفلة فانغيل بيرواه بعد اكتمال المدعوين وامتلاء الغرف وحضور الشيوخ الذين طلب منهم الإشراف على قراءة الدعاء.

وتبدأ مراسم حفلة فانغيل بيرواه من خلال إشراف شيخ حيث يستهلها متوسلا بهذه العبارات:

> «إلى حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وأزواجه وذرياته أجمعين، ولجميع المسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات، .. لهم الفاتحة» (يقرأ الحاضرون سورة الفاتحة).

ثم يقوم الشيخ بإشراف الضيوف الآخرين على قراءة سورة يس وقراءة التهليلات جماعيا، أو قراءة التهليلات فقط. الأمر يرجع إلى طلب صاحب البيت باعتباره صاحب الحفلة. وبعد هذه القراءة، يرأس الشيخ قراءة الدعاء على أرواح الموتى إلى أن تنتهي مراسم قراءة هذا الدعاء.

إلى جانب قراءة الدعاء على الأرواح، يقدم صاحب البيت مأدبة الطعام إلى الضيوف الذين يجلسون جلوس مربع الأرجل في الأرضية متقابلين مصفوفين. وبعد وضع كل أنواع الأطعمة أمامهم، يبدأ صاحب البيت يطلب من الضيوف تناولها. ولم ينصرف هؤلاء الضيوف إلا بعد أن يختم الشيخ كل مراسم الحفلة، وذلك بقراءة الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم. وبعدها ينصرف الضيوف مستأذنين وملقون السلام على أصحاب البيت الذين ينتظرونهم أمام باب البيت.

إن الواقع الفعلي لحفلة فانغيل بيرواه تعقد أيضا بتنوعات مختلفة. وتنفيذ هذه الطقوس يجري بصورة موجزة بصفة عامة، وهي عبارة عن قراءة التهليلات والأدعية على الأرواح فقط. وهناك من يضيف عليها بقراءة سورة يس قبل قراءة التهليلات. إلا أن هناك نوعا آخر من هذه الطقوس –وفي التقاليد القديمة بصفة خاصة– لم يزل يضم إلى هذه الطقوس سلسلة من مراسم الاحتفال وهي طقوس حرق البخور[١٨] التي تقام في نفس توقيت قراءة التهليلات وقراءة الأدعية. وهذا يذكرنا بكثير من طقوس المجتمع المسلم التي لم تزل تخلط بين القيم الإسلامية والقيم الثقافية المحلية، مثل ما حدث في الإسلام الجاوي التقليدي (*Islam Kejawen*)، (Hilmy 2013; Newberry 2007; Yusuf 2013)، أو في المجتمع الفلاحي القروي في تروتسوك (*Trucuk*) (Sutiyono, Mughni, and Siahaan 2015). إن الجزء الكبير من المجتمع المسلم في المنطقة النائية –والمجتمع الميلايوي بصفة خاصة– يعتبر ممثل الفهم الديني أهل السنة والجماعة أو السني،

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

ومن هنا كان من المألوف مثل هذه الممارسة الإسلامية التقليدية (Ibrahim 2015, 219–20).

ويمكنكم أن تقرءوا مزيدا من التفاصيل حول مجال الطقوس وهوية حفلة فانغيل لدى المجتمع المسلم أولو كافواس، سواء كانت من خلال حفلة الشكر (*Pangil Nyelamat*) أو من خلال حفلة قراءة الدعاء على الأرواح (*Pangil Beruwah*)، وذلك في الجزء (٥) من هذه المقالة.

تقاليد فانغيل في سياق الثقافة المتجانسة

إن الثقافة المتجانسة ترتبط ارتباطا وثيقا بتشابه الهوية والثقافة للمجتمع في المنطقة الواحدة. ومن هنا، كان مصطلح الثقافة المتجانسة أكثر تطابقا مع طرق الحياة أو العادات التي يمارسها المجتمع العرقي في مناطق نوسانتارا، أي في منطقة الميلايو في هذا الصدد. وهي المنطقة التي أطلق عليها ألفريد ر. والاس (Alfred R. Wallace) بالجزر الميلايووية (*Malay Archipelego*) التي تضم كلا من إندونيسيا وماليزيا وبروناي دار السلام وجنوب الفلبين وجنوب تايلاندا (Wallace 1986).

إن مجتمع نوسانتارا –باعتباره ثقافة متجانسة– يملك عددا من التشابه في تقاليده الثقافية، بما في ذلك ميلايو أولو كافواس الذي يقطن المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية إندونيسيا، مع احتمال وجود اختلاف في جانب التسميات (المصطلحات) الدقيقة مع جملة من الخصائص في كل منها. فهذه التقاليد تعرف لدى المجتمع الميلايووي في الجزء الشرقي من كاليمانتان الغربية –وميلايو أولو كافواس بصفة خاصة– بتقاليد فانغيل. أما في المجتمع الميلايووي في الساحل الشمالي من كاليمانتان الغربية فتعرف بمصطلح سافراهان (*safrahan*). وسافراهان في ثقافة سامباس الميلايووية (Sambas) أحد التقاليد التي تتعلق بحفلات الشكر، مثل: الزواج

والميلاد وغيرهما. وعقد المراسم الثقافية لهذه الحفلة يكون عن طريق الجلوس بتشكيل طولي أم مدور عند تناول مأدبة الأطعمة ورفع الأدعية التي تمثل جوهر هذه التقاليد. إن تنفيذ تقاليد سافراهان يمر بسلسلة من المراسم التي تضم مأدبة الأطعمة وقراءة الأدعية التي تعتبر جوهر طقوسها (Jub 2016).

كما يمكن أن نعثر على ثقافة مشابهة في مجتمعات جاوا ومادورا وسوندا تعرف بمصطلح سيلاماتان أو سلاميتان (*selamatan/slametan*). وتعقد هذه التقاليد في صورة الحفلات بدعوة الأسر والأقارب. وتستهل هذه الحفلة بقراءة الدعاء والجلوس على الحصيرة بتشكيل مدور يحيط الأطعمة (Geertz 1960; Woodward 1988).

إن تطبيق حفلة سيلاماتان حسب ما عبر عنه كيلفورد جيرتز (Clifford Geertz) جاء من المسلمين العوام. أما المسلمون المتعلمون فلا يقبلون مثل هذه الحفلات بصورة كلية إلا بعد حذف العناصر الواضحة من الشرك، مثل: ذكر الآلهة والأرواح. فحفلة سيلامات عند المسلمين المتعلمين حفلة دعاء جماعية يشرف عليها أحد الشيوخ ويعقبها تناول جماعي لبعض الطعام يهدف إلى الحصول على العناية والرعاية من الله العلي القدير (Geertz 1960).[١٩]

أما مارك ر. وودوارد (Mark R. Woodward) الذي كتب بدوره تقاليد سلاميتان (*slametan*) في مجتمع جاوا فيذكر بعض خصائص الحفلة المتميزة، حيث يرى أنها غير محددة بصورة واضحة عند جريتز. إن مقالة وودوارد التي تعتبر ردا على دراسة جريتز حول تقاليد سلاميتان في مجتمع جاوا تتساءل عن أساس اختيار جريتز لمجتمع جاوا في سياق تطبيق هذه التقاليد باعتبارهم مسلمين متعلمين ومسلمين نخبويين ومسلمين عواما.

في تشيريبون (Cirebon) كانت التقاليد الثقافية من أمثال طقوس عادات سلاميتان لا تتشكل فقط من عمليات التكيف وتلبية الحاجة والتسامح الإسلامية مع الثقافة المحلية، بل هي وسيلة للتعبير عن الهوية الإسلامية لمجتمع تشيريبون (Muhaimin 2006). ونفس الأمر بالنسبة إلى ماليزيا، حيث نجد فيها كثيرا من التقاليد المشابهة في ممارسة الثقافة الميلايووية التي تسمى بكيندوري (*kenduri*). فكيندوري في أبسط معانيه في مصطلحات التقاليد الميلايووية حفلة عادات للمجتمع المسلم ترتبط بحفلات الشكر، سواء في مناسبة الزواج أو المولد أو الختان أو الانتقال إلى البيت الجديد وغيرها من المناسبات. كيندوري في التقاليد الميلايووية الماليزية يضم أيضا نشاط تقديم مأدبة الطعام للضيوف المدعوين، ويختتم بقراءة الدعاء تعبيرا عن الشكر للخالق عز وجل. ومع استخدام هذا المصطلح بصفة عامة في التقاليد الميلايووية الماليزية، إلا أن جذر هذه التقاليد مشهور في إندونيسيا كما هو مذكور في الموسوعة الإسلامية الإندونيسية للكاتب هارون ناسوتيون (١٩٩٢).

وفي هولندا –وفي ولاية سورينام بصفة خاصة– ولاية تقطنها أغلبية الجيل الإندونيسي لم تزل تمارس فيها حفلة سلاميتان بصورة واسعة. بل أصبحت هذه التقاليد صراعا للهوية الثقافية والإسلامية للمجتمع المسلم في تلك الولاية، وخاصة بين المجموعات الإسلامية التقليدية القديمة (*kejawen*)[٢٠] التي تفتخر بأنها تحمل هذه التقاليد الدينية من أسلافه في أرض جاوا، وبين المجموعات الإسلامية الحداثية والإصلاحية التي لم تمارس طقوس هذه التقاليد (Khusen 2005, 283–308).

إن قوة تجربة تقاليد سلاميتان في مجتمع الأجيال الجاوية في سورينام لم تعتبر مفاجأة، نظرا لتاريخها في الأرض الأصل وأجدادهم في جاوا المعروفين بممارستهم للطقوس والتقاليد المحلية. بل إن هذه التقاليد لا

تختلف اختلافا جذريا من حيث الممارسة بين طقوس تقاليد سلاميتان التي أقامها المسلمون الجاويون في سورينام وتطبيق طقوس سلاميتان في أرض الأجداد في جاوا، إلا في بعض الجوانب التكميلية فقط (Khusen 2005).

فقد أظهر هذا الواقع أن التقاليد تعتبر ممارسة ثقافية تلتصق بحياة الأمة الإسلامية في أي مكان، بما في ذلك تقاليد فانغيل وسافراهان (ميلايو كاليمانتان الغربية) وكيندوري (ميلايو ماليزيا) سلاميتان–سيلاماتان (جاوا وسوندا ومادورا وسورينام). وأصبح الموضوع معروفا لأن الإسلام أفسح فرصة كبيرة للعيش في وجود ممارسة مثل هذه التقاليد الثقافية، ما دامت صالحة ولا تتعارض مع القيم المعيارية (Muhaimin 2006)، وخاصة في وسط المجتمع المسلم الذي يمارس مذهب أهل السنة والجماعة (الإسلام السني) مثل أغلبية المسلمين في إندونيسيا. وهذا ما ندركه من مفهوم العرف والعادة في إندونيسيا.[٢١] فالعرف[٢٢] أو السلوك الحسن الذي يحافظ عليه باعتباره جزءا من علم أصول الفقه وفروعه هو العادة (القانون الموضوعي) التي أصبحت سلوكا يمارس في الحياة (Shabana 2010, 230).

فتقاليد فانغيل، بالإضافة إلى كونها تقاليد ثقافية مورست في كثير من الأمكنة، فكان من الشائق النظر الدقيق في خصائصها عندما خضعت للتطبيق، وخاصة في المجالات التي ترتبط بقيمها الاتصالية الثقافية. ومن هنا، قدمت هذه المقالة اهتمامها بمجال الطقوس وعلاقتها بالهوية الثقافية في تقاليد فانغيل في المجتمع المسلم في أولو كافواس التي تقع في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية بإندونيسيا.

الاتصال الثقافي في تقاليد فانغيل الميلايو

يتصور المنظور الثقافي والاتصالي عبر الثقافات بأن كل إنسان يعيش في منظومة ثقافية معينة، حيث إن لكل ثقافة قيم ومعاني مستقلة متميزة

ومحلية وفقا لمناطق انتشار وخصائص معتنقيها. ومن هنا، نستطيع أن نتأكد بأن توريث طقوس التقاليد ينبغي أن يمثل أيضا توريث القيم أو المعاني المعينة في تلك الثقافة.

وممارسة الثقافة أو التقاليد -باعتبارها صورة من صور الاتصال- تتصف في حقيقة الأمر بالدينامية. فهي تنمو وتتطور باستمرار وفقا لتغير الزمان والمكان، سواء في صورة عملية التثقيف أو عملية التثاقف (Roger and Stienfatt 1999). ففي صورة التثقيف، كانت عملية التحول والتطور الثقافي تنطلق عبر التوريث جيلا بعد جيل أو النسبية.[٢٣] أما في صورة التثاقف، فيمكن أن تنطلق عملية التحول والتطور الثقافي عبر كثافة الاتصال والتعامل الاجتماعي في تاريخ الثقافة، وخاصة التعامل مع الثقافات الأخرى المحيطة أو الإنسانية.[٢٤]

ونفس الأمر بالنسبة لتقاليد فانغيل في ثقافة المجتمع المسلم في أولو كافواس التي تقع في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية. أي صورة التحول والتوريث، فتقاليد فانغيل في مجتمع الميلايو هي عملية الاتصال الثقافي، حيث يضم رسالة قيمة ومعنى معينا ومهما يمكن أن يفهم ويدرك عبر الاتصال الثقافي على الأقل.

انطلاقا من المعنى الأصلي، فانغيل في مصطلح الثقافة المحلية تعلم في حقيقة الأمر معنى الاتصال الإنساني الأساسي. وذلك في صورة الاتصال المباشر (المواجهة) التي يأتي من خلالها الأهالي إلى البيوت ليبلغوا تحيات ودعوة صاحب الحفلة. ومثل هذه الظروف تحتوي على تعاليم وآثار متميزة في الاتصال الإنساني.[٢٥] فتقاليد فانغيل باعتباره ممارسة ثقافية واتصالية لا تهتم فقط ببعد المضمون الذي توصله (باعتباره طقوس تقاليد الدعوة)، وإنما تهتم أيضا ببعد الاتصال بين الداعي الذي ينوب صاحب الحفلة وبين الأهالي المدعوين.[٢٦]

وينطبق هذا على تنفيذ هذه التقاليد التي تشرك كثيرا من الناس الذين يساعدون ويعملون بصورة جماعية وتطوعية دون الحصول على أي ربح ومقابل. هذه العادة تعلم كل أعضاء ثقافتها أهمية قيم الجماعة والتعاون بين الأهالي. وهو الأمر الذي تؤيده الحكمة المحلية التي تحث على القيام بالتكافل أمام الأدوار والوظائف والمسئوليات الجماعية أثناء تنفيذ تقاليد فانغيل، حيث تقوم النساء بإعداد الأعمال في البيت. أما الرجال فيأخذون المواد الغذائية (أومبوت) في الغابة ويعدون الحطب ويطبخون الأرز بالمرجل الكبير. واستخدام المرجل الكبير في طبخ الأرز كان من أجل إعداد مأدبة الأطعمة الكثيرة لعدد كبير من الضيوف، كما يحدث في تقاليد فانغيل ميلايو. ومن هنا، يكون طبخ الأرز بهذا المرجل الكبير تمثيلا أيضا لهوية خاصة في حفلة فانغيل. فليس كل واحد يقوم بهذا العمل بإتقان. وكل الأعمال في تقاليد فانغيل يتم توزيعها من خلال وظائف ومسئوليات واضحة.

إن العمل الجماعي والتعاون والعمل التطوعي في تنفيذ حفلة تقاليد فانغيل في المجتمع المسلم في أولو كافواس يذكرنا إلى ميل الناس إلى حساب الربح والخسارة في الممارسات الثقافية في مكان آخر. ففي ثقافة الدعوة المعاصرة –على سبيل المثال– يتجرأ الناس في إنفاق كثير من الأموال لعقد حفلة الزواج وغيرها من الحفلات نظرا لتوقع الحصول على الأرباح (الدخل) من الضيوف المدعوين من خلال الأموال التي يتبرعون بها للحفلة.

ويمكن أن نعثر في مجتمع جاوا على تقاليد اجتماعية في صورة النقود الجمعية التطوعية التي تخصص لعضو المجتمع الذي يعقد حفلة ما، حيث يجب أن يقدموا فيما بينهم مساعدة (تبرعا) تعادل قيمة المساعدة التي تلقاها من قبل (دراسة ميدانية للكاتب في المنطقة النائية كارانج آنيار،

جاوا الوسطى، ٢٠٠٦). كما ينطبق هذا على مجتمع مادورا، حيث يجب على كل عضو في المجتمع الذي يقيم حفلة أن يسجل كل مساعدات (تبرعات) حصل عليها من الأهالي، ليردها فيما بعد وجوبا عند ما يعقد هؤلاء حفلات مماثلة.

إن هذه العادات في التعاون ورد الجميل تدل على عدم خلو أي مساعدة من الرغبة في ردها، مهما كانت صورتها. وهذا ما مارسه مجتمع بولينيزيا القديمة منذ فترات طويلة حسب التقرير الذي قدمته ماري دوجلاس (Mary Douglass) في تمهيد كتاب: دي جيفت (*The Gift*) لمارشيل ماوس (Marcel Mauss) (Douglas 1950). وتطلق على هذه العادة المشابهة في الممارسة الاجتماعية وتقاليد ثقافة المجتمع بالتضامن العام (التضامن المعمم)، أو أحد الأعمال المتبادلة أو رد الجميل من المتلقي إلى المعطي، وهو ما يمكن أن نلاحظه في مقالات كل من ستون (Stone 2003) وفيترسن (Peterson 2007) وويسلي وأصدقاؤه (Wessely et al. 2003) وميرت (Merrit 1957).

الأمر يختلف عن تقاليد فانغيل عند المجتمع المسلم في أولو كافواس، حيث إنهم يساعدون بعضهم بعضا ويعملون متطوعين في عقد حفلة هذه التقاليد دون أن يرجوا أي مقابل في صورة مادية. فهم لا يرجون من هذه المساعدة إلا الشعور بالرضا النفسي وتوطيد صلة الأرحام المفعمة بالأجواء الأسرية. إن المشاركة في عقد حفلة تقاليد فانغيل بالنسبة للمجتمع المسلم في أولو كافواس أمر واجب باعتباره عضوا من أعضاء المجتمع، سواء في صورة مساعدة طاقة للعمل أو تلبية الدعوة للحضور.

والرصد الميداني في نانغا جاجانج ولانداو بونوس لا يعثر على إلزام عضو المجتمع المشارك في حفلة تقاليد فانغيل على تقديم التبرعات أو المساعدات المالية مثل ما حدث في مجتمع جاوا ومجتمع مادورا. وإن قدم

الأهالي شيئا في حفلة فانغيل بيرواه فيكون بإهداء السكر أو ثمار الجوز الهندي. وتقتصر مثل هذه المساعدات على الأسر القريبة ولا تعتبر أشياء يجب أن ترد إلى أصحابها في وقت لاحق.

كما يمكن أن يعثر على قيم الاتصال الثقافي في تقاليد فانغيل لدى مسلمي أولو كافواس في ممارسة طقوسها، حيث إن تنفيذ تقاليد فانغيل يتمثل في صورة قراءة سورة يس وقراءة الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم التي تعلم قيم الاتصال الثقافي باعتبارها جزءا من صور العمل بالثقافة الإسلامية، وخاصة التعاليم الإسلامية بمعناها التقليدي (Ibrahim 2015, 219–20). إن مثل هذه التجربة من طقوس التقاليد تعلم الأجيال الشابة التطبيق الديني الذي أورثها آباؤهم وأجدادهم. فليس من المستغرب لدى المجتمع المسلم من الأجيال الإندونيسية في سورينام — هولندا أن يستمروا في محافظتهم على تراث تقاليد الطقوس، مثل: مناسبات المولد والختان والزواج والعزاء (Dessing 2001).

ومن أجزاء هذه الطقوس تقديم مأدبة الطعام بعد قراءة الدعاء باعتبارها قمة حفلة فانغيل التي تعلم في حقيقة الأمر كثيرا من قيم الاتصال الثقافي في المنظومة الاجتماعية والثقافية للإنسان، ومنها:

١. أنها تعبير عن الشكر على كل نعم أنعمها الله تعالى (بانغيل نيلامات) أو تعبير عن السعادة أو الشكر على حضور المدعوين ومشاركتهم في قراءة الدعاء واستجابة دعوة صاحب الحفلة (بانغيل بيرواه).
٢. إن في حفلة بيرواه بصفة خاصة تقديم مأدبة الطعام بعد عملية قراءة الدعاء. وهذا يعلمنا قيم الاتصال الثقافي وفهم الدين بأن كل هذه المراسم عبارة عن صدقة من الأسرة إلى الأرواح التي تقرأ عليهم التهليلات. هذا الفهم لدى بعض المجتمع المسلم قد يقصد منها صدقة يعتقد بأن ثوابها سيصل إلى الأرواح التي ترسل إليها الدعاء.[٢٧]

٣. إن عملية حفلة فانغيل التي تقام في صورة جلوس الضيوف المدعوين على الأرضية متواجهين في صفوف لها معنى، وهو عدم وجود اختلاف في الطبقات بين الإنسان وفقا للمثل الفلسفي القائل: الجالسون متساوون في الانخفاض والقائمون متساوون في الارتفاع. بالإضافة إلى أن مناسبة حفلة فانغيل تعلم أيضا قيم صلة الأرحام بين الأهالي، حيث إن كل من حضر يتمكن من الاجتماع والدردشة وتبادل الحديث.

٤. والأخير قيم الاتصال الثقافي في صورة التجمع بين أهالي المجتمع، حيث يقومون بالعمل الجماعي في مساعدة صاحب البيت في إعداد الحفلة، ثم القيام والتمتع بمراسم الحفلة بصورة جماعية أيضا. أو بعبارة أخرى، إن هذه الحفلة تعكس صورة من صور الاتصال الجماعي المتميز في ثقافة المجتمع المسلم في أولو كافواس. فمن خلال هذه التقاليد تمكنوا من التعامل والتقاسم والتعاون بعضهم ببعض. ومن خلال هذه التقاليد تمكنوا من المحافظة على القيم الاجتماعية والثقافية وتوريثها من جيل إلى جيل آخر، سواء في سياق الطقوس أو الهوية.

وبعيدا عن كل القيم السابقة، ينبغي أن نفهم أنه في سياق البحث الاتصالي عبر الثقافات تصور أو اعتقاد بأن كل صور التعامل تعتبر عملية اتصالية. وتنشأ هذه العملية الاتصالية في موقف أو سلوك يملك إمكانية اتصالية، شفوية كانت أو غير شفوية. وهذا ما يجري عمله في تقاليد فانغيل، حيث إن كل المجالات التي ترتبط بتلك الحفلة تعلم في حقيقة أمرها قيم الاتصالات عبر الثقافات. إن الاختلاف في الممارسة الثقافية أو في الميدان الذي يجري فيه عمل الممارسة الثقافية المختلفة أمر يحتم فهمه، بل يمكن أن يكون تمثيلا لتقاليد وطقوس مهمة للمجتمع الذي يؤمن بها.

الطقوس والهوية في تقاليد فانغيل لدي المجتمع المسلم

الطقوس والهوية وجهان لا يمكن فصلهما في فهم تقاليد فانغيل في المجتمع المسلم في أولو كافواس. إن هذين المجالين جوهر تلك الحفلة. فالطقوس تعني عملية أجريت حسب مفهوم الثقافة التي يتم تصميمها بصورة معينة وتملك قوة المنفعة وتعتبر سلوكا متكررا (Crain and Hughes-Freeland 2005, 2). أما الهوية في معناها العام فهي الخاصية التي يتمتع بها شخص أو مجموعة من الأشخاص (وهي الثقافة والعرق والدين وأمثالها). والهوية عند ستيلا تينج تومي (Stella Ting Toomey) تعتبر انعكاسا ذاتيا أو مرآة شخصية تنبع من الأسرة والجندر والثقافة والعرق والعملية الاجتماعية، أو هي تحديد الذات و/أو رأي الآخر نحو الذات (Liliweri 2003).

والطقوس والهوية في سياق الدراسة التي نحن بصددها الآن تتعلقان بعقد تقاليد فانغيل في المجتمع المسلم في أولو كافواس. وفيما يلي عرض لوصف وتحليل التقاليد والهوية في تقاليد فانغيل لدى المجتمع المسلم في أولو كافواس، في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية.

إن المعنى العام للطقوس هو نشاط مقدس يعقد بصفة متكررة (Crain and Hughes-Freeland 2005). ومن هنا، فالطقوس التي أطلق عليها بطقوس فانغيل لدى مسلمي أولو كافواس هي نشاط ثقافي يعقد بصفة متكررة وله مقصد ومعنى معين في ثقافة المجتمع المسلم في أولو كافواس. ولأن الدراسة ستلقي الضوء على صورتين على الأقل من تقاليد فانغيل في المجتمع المسلم في أولو كافواس، فخطاب الطقوس في هذه التقاليد سيلقي الضوء أيضا على هاتين الصورتين، وهما: طقوس فانغيل نيلاميات (*pangil nyelamat*) وطقوس فانغيل بيرواه (*pangil beruwah*).

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

طقوس فانغيل نيلامات

تعتبر الطقوس أهم جزء في تقاليد فانغيل، فلن تبدأ هذه الطقوس إلا بعد التأكد من حضور كل الضيوف المدعوين في بيت صاحب الحفلة، ومنهم الشيخ الذي سيشرف على قراءة الدعاء. ومن هنا ينتهز الضيوف المدعوون الذين أتوا مبكرين هذه الفرصة –وهم ينتظرون بداية الحفلة– تبادل الأحاديث والقصص فيما بينهم. وجو التواصل في هذا التوقيت يبدو دافئا. وهناك عدة أمور يمكن أن تكون موضوع حديث الضيوف في هذا الاجتماع. ويمكن للضيوف المدخنين أن يشربوا السجائر وهم يتحدثون فيما بينهم. وهكذا إلى أن يمتلئ المكان بالضيوف المدعوين.

وفصل المكان للرجال الذين يأخذون الجزء الأمامي من البيت، وللنساء اللاتي يأخذن الجزئين الوسطي والخلفي منه، يعطي فرصة للتواصل والتعامل السلس والدينامي. وتتخذ مثل هذه الظروف هيئة مهمة للتواصل وصلة الأرحام بين أهالي المجتمع.

واستنادا إلى المراسم، تبدأ طقوس فانغيل نيلامات بتقديم مأدبة الطعام إلى الضيوف الحاضرين. وتقدم هذه المأدبة في اختيارين: الأول: أن يقدم الطعام بشكل منتظم فوق قماش سافراهان (*safrahan*) أمام الضيوف المدعوين بتشكيلة كاملة توضع في صينية كبيرة للضيفين المتواجهين. ويعتبر هذا تشكيلا مألوفا للمأدبة ومعروفا منذ فترة مبكرة من تاريخ تقاليد فانغيل. والثاني: أن تقدم الأطعمة مباشرة أمام الضيوف واحدا واحدا، دون مراعاة ترتيبها. وهذا التشكيل يكون لمأدبة الطعام التي سميت بماكان أومفوك[٢٨] (*makan ompuk*) أو أو تناول الطعام أومبوك. ويعتبر هذا تشكيل المأدبة الذي يجري العمل به نظرا لسهولته وبساطته واقتصاديته.

وخلاصة القول: إن تشكيل المأدبة في تقاليد فانغيل يتبع بصفة عامة تشكيل جلوس الضيوف، أي أنها توضع بين مجلس الضيوف المتواجهين.

وبعد تقديم كل أنواع الأطعمة، طلب صاحب البيت من الضيوف –ومن رئيس القرية والشيخ بصفة خاصة– البدء في تناولها. كل الضيوف يأكلون جماعة. وقد يصاحب هذا الجو تبادل أطراف الحديث فيما بينهم إلى أن ينتهي الكل من تناول طعامهم.

وبعد انتهائهم من تناول الطعام، يبدأ الشيخ في قراءة الدعاء مستهلا بقراءة التوسل القصير والصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم[٢٩] وآله وصحبه، ثم قراءة سورة الفاتحة جماعة. ثم يشرف الشيخ على قراءة دعاء سلامات يؤمنها كل الضيوف المدعوين الحاضرين. وبعد قراءة الدعاء، يختم الشيخ الطقوس بقراءة الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات.

وفور الانتهاء من قراءة الصلوات، تعتبر طقوس فانغيل منتهية ويسمح للضيوف الانصراف من الحفلة. ولكن يسمح لهم أيضا البقاء في البيت لمن يريد أن يواصل الدردشة. وقد تستمر إلى وقت غير محدد، وخاصة إذا أتى ضيف آخر لم يستمتع بمأدبة فانغيل. وقد تتواصل عملية تقديم المأدبة الأخرى في حالة قدوم ضيوف آخرين.

طقوس فانغيل بيرواه

إن طقوس فانغيل بيرواه تختلف عن طقوس فانغيل نيلامات، حيث تستهل الأولى بقراءة سورة يس أو قراءة التهليلات ثم قراءة الدعاء على الأرواح، وتختم بمأدبة الطعام من قبل صاحب البيت. فطقوس فانغيل بيرواه بالتفصيل تأتي على سلسلة من المراسم الآتية:

الأول: انتظار حضور كل الضيوف المدعوين في المكان الذي تعقد فيه الحفلة. ولأن حضور الضيوف ليس في توقيت واحد، ينتهز الضيوف الذين حضروا مبكرين فرصة لتبادل الأحاديث والدردشة

فيما بينهم مستمتعين بشرب السجائر وتناول الأكلات الخفيفة. وهكذا إلى أن تمتلئ معظم قاعة البيت الذي تعقد فيه الحفلة بالضيوف المدعوين.

الثاني: إن مراسم قراءة الدعاء على الأرواح يشرف عليها أحد الشيوخ. واستهل الشيخ هذه القراءة بقراة التوسل (انظر النص في الهامش الأسبق). وبعدها، يشرف الشيخ على قراءة التهليلات التي بدأها بقراءة سورة الإخلاص ثلاث مرات، وقراءة سورة الفلق وسورة الناس وسورة الفاتحة وسورة البقرة (الآيات الخمس الأولى) وقراءة آية الكرسي وقراءة آخر ثلاث آيات من سورة البقرة (وهي الآيات ٢٨٦-٢٨٤)، ثم قراءة الاستغفار والتسبيح والتحميد والتهليل ١٠٠ مرة. وبعد الانتهاء من مراسم هذه التهليلات، يشرف الشيخ على قراءة الأدعية الخاصة على الأرواح حتى انتهاء هذه المراسم.[٣٠]

الثالث: قمة طقوس فانغيل وهي أن يتفضل الضيوف بتناول مأدبة الأطعمة التي يقدمها صاحب البيت. في هذه المراسم، يتناول الضيوف هذه الأطعمة في جو مفعم بالهدوء وتبادل أطراف الأحاديث فيما بينهم. إن تشكيل مأدبة الأطعمة التي توضع بين صفوف الضيوف الجالسين يجعل الجو أكثر دفأ وأسريا. كل الضيوف يستمتعون بالمأدبة ويجلسون على الأرضية متواجهين. وتستمر هذه المراسم إلى أن ينتهي كل الضيوف من تناول الأطعمة التي تقدم إليهم.

رابعا: ختام كل المراسم السابقة يكون بعودة الشيخ إلى قراءة الصلوات على النبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات. وهي إشارة إلى انتهاء كل سلسلة من مراسم طقوس فانغيل بيرواه. ويمكن أن ينصرف الضيوف المدعوين بعد ذلك من الحفلة.[٣١]

مجال الهوية في تقاليد فانغيل لدى مسلمي أولو كافواس

لكل مجتمع هويته وخصائصه الثقافية. ويمكن أن نلاحظ الاختلاف في هذه الهوية والخصائص من خلال اللغة التي يستخدمها والتقاليد التي يرثها وعبر الثقافة التي تكون حياة وتعامل كل أفراد المجتمع (Humaeni 2016, 168). وينطبق هذا على تقاليد فانغيل، وهي تقاليد موروثة داخل ثقافة المسلمين وتجري ممارستها بصفة مستمرة جيلا بعد جيل. فتقاليد فانغيل طبعت هوية معينة لممارسيها وهم مسلمو أولو كافواس.

تقاليد فانغيل في عمليتها الأصلية تمارس في التزعة المحلية الواضحة، بداية من نشاط دعوة الأهالي للحضور في الحفلة، حيث يأتي الداعي إلى الأهالي بيتا بيتا يبلغهم رغبة صاحب الحفلة ومقصده، ويطلبهم إلى حضورها. وأصبحت ممارسة الاتصال المباشر (وجها لوجه) هوية ثقافية أصلية للمجتمع المسلم في أولو كافواس، وخاصة عند الميلايوويين التقليديين، وهي تقاليد تمت ممارستها منذ أيام الأجداد. وبالعكس، أصبحت الدعوة –وفقا للتطور المعاصر وفي وجود مكبر الصوت في المساجد– تمارس عبر مكبر الصوت في صورة الإعلان المفتوح، حيث يطلب صاحب الحفلة المساعدة من رئيس القرية أو إدارة المسجد لإعلان الدعوة. ومن هنا، أصبحت هذه الطريقة هوية ثقافية للمسلم المعاصر مارسها الجيل المسلم الجديد في أولو كافواس.

هذا بالإضافة إلى رصد هوية ثقافة المسلمين في أولو كافواس في مراسم مأدبة الأطعمة التي تقدم للضيوف. فالصورة العامة لهذه المراسم هي أن مأدبة الأطعمة يتم تقديمها أمام الضيوف ويتناولونها جماعيا وهم يجلسون على الأرضية ويتواجهون بعضهم بعضا. هذه العملية تعتبر نظام مأدبة الأطعمة يتم تطبيقه في العادات التقليدية لدي المسلمين في المنطقة النائية. أو بعبارة أخرى، أصبحت هذه الممارسة هوية ذاتية لدى المجتمع المسلم التقليدي في أولو كافواس.

والعكس، هناك جزء صغير من المجتمع المسلم في أولو كافواس يقدم مأدبة الأطعمة في صورة بوفيه.[٣٢] ومثل هذه المأدبة لا تقدم أمام الضيوف المدعوين مباشرة كما هو معروف في المأدبة التقليدية. في نظام بوفيه، توضع الأطعمة في جزء مخصص من القاعة، ثم يتفضل الضيوف ويأخذوها بأنفسهم حسب ما يشتهون منها وحسب الكمية التي يريدونها. وعلى الرغم من عدم إقبال الكثير على هذه الصورة، إلا أن تطبيقها يعطي هوية لمن يقوم به باعتباره أوساطا قد تأثرت بالثقافة الخارجية، وبثقافة المدينة بصفة خاصة. وبعبارة أخرى: كانت تقاليد استضافة الضيوف بالأطعمة بصورة بوفيه ليست هوية أصيلة في ثقافة مسلمي أولو كافواس، وإنما هي ثقافة جديدة جاءت بسبب تأثر المجتمع بأسلوب حياة معاصرة. ومن هنا، فإن أغلبية من يمارس عملية المأدبة بأسلوبها الجديد هو الفئة الأكثر تعاملا مع المجتمع الخارجي ومع الحياة في المدينة، سواء عبر عملية تربوية أو اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية.

ومجال الهوية الأكثر أهمية في حفلة فانغيل لدى مسلمي أولو كافواس يمكن رصده في مراسم تقاليدها. فإذا بدأت مراسم هذه التقاليد بتقديم مأدبة الأطعمة وطلب الضيوف المدعوين تناولها، فيمكن التأكد من أن هذه الحفلة هي حفلة الشكر أو فانغيل نيلامات. أما إذا بدأت مراسم تقاليدها بقراءة التهليلات والأدعية الخاصة على الأرواح فيمكن التأكد من أن الحفلة هي حفلة الدعاء على الأرواح أو فانغيل بيرواه.

الخاتمة

إن ما أطلق عليه الباحث بمسلمي أولو كافواس في هذه المقالة هو مجتمع مسلم في مقاطعة كافواس هولو التي تقع في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية. واعتمادا على مفهوم المحلية في كافواس هولو، اعتبر المسلم هوية

دينية متساوية مع الميلايووي. ومن هنا اعتبر مجتمع ميلايو أولو كافواس مطابقا للمسلم. لأن المجتمع الميلايووي يعتنق الديانة الإسلامية بصفة عامة. أن تصبح مسلما يعني أن تحول هويتك إلى ميلايووية.

فانغيل تقاليد في المجتمع المسلم في أولو كافواس تعني عملية دعوة المجتمع للحضور بصورة جماعية إلى حفلة، سواء كانت حفلة السلامات (فانغيل نيلامات) أو حفلة الدعاء على الأرواح (فانغيل بيرواه). فكل واحدة منهما سلسلة طقوس متشابهة وهي قراءة الأدعية ومأدبة الأطعمة الجماعية. تقاليد فانغيل تملك معنى مهما في ثقافة المجتمع المسلم في أولو كافواس سواء كانت في سياق المعنى الثقافي واتصال ثقافتها، أو باعتبارها طقوسا وارتباطها بهوية ثقافة المجتمع نفسها.

في سياق المعنى الثقافي، تعلم تقاليد فانغيل أهمية الاستمرار في الشكر على رحمة الله تعالى وعلى نعمة الحياة (*selamatan/nyelamat*). وبهذا علينا أن نعود أنفسنا بكثرة الصدقة في صورة تقسيم الأطعمة إلى الآخرين (القيمة الفلسفية لحفلة نيلاماتان وحفلة بيرواه)، وتعلم قيمة المساواة بين الناس عن طريق الجلوس على الأرضية وتناول الأطعمة جماعة (القيمة الفلسفية لمراسم مأدبة الأطعمة)، والشراكة والتعاون بين الأفراد (القيمة الفلسفية في الإعداد وتنفيذ تقاليد الحفلة).

وفي سياق الطقوس، تقام تقاليد فانغيل في صورتين: فانغيل نيلامات وفانغيل بيرواه. وتبدأ فانغيل نيلامات بطقوس مأدبة الأطعمة وتختتم بقراءة السلامات والصلوات. أما فانغيل بيرواه فتبدأ بطقوس قراءة التهليلات (سورة يس) وقراءة الأدعية على الأرواح وتختتم بمأدبة الأطعمة الجماعية.

وتعتبر تقاليد فانغيل في علاقتها مع الهوية تمثيلا لخلفية ثقافية لممارس هذه التقاليد. ففي الخلفية الثقافية الأصلية (الثقافة القديمة) كانت عملية دعوة الأهالي إلى مراسم الحفلة تجري العمل به في صورة مقابلة وجه لوجه

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

من قبل شخص كلفت له هذه المهمة، وذلك بالقدوم إلى الأهالي بيتا بعد بيت، وتقديم مأدبة الأطعمة عن طريق تقديمها مباشرة أمام الضيوف المدعوين الجالسين على الأرضية، وإظهار الميزة الخاصة للحفلة، باعتبارها حفلة فانغيل نيلامات وحفلة بيرواه عبر مراحل طقوسها. أما الجزء الصغير من المجتمع فيقوم بالدعوة عبر مكبر الصوت في المسجد وبنظام مأدبة الأطعمة في صورة بوفيه باعتباره تمثيلا للهوية الثقافية الجديدة.

ومن هنا اتضح بأن تقاليد فانغيل لدى المجتمع المسلم في أولو كافواس هي سلسلة من مراسم الطقوس والهوية لممارسيها، وخاصة في سياق فهم تقاليد فانغيل باعتبارها صورة الاتصال الثقافي في المجتمع المسلم في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية.

الهوامش

١. إن مصطلحي الميلايو والمسلم لهما تاريخ خاص في المنطقة النائية من كليمانتان الغربية، حيث إن المعنى الأصلي لكلمة الميلايو ينطبق أكثر على مسمى الهوية للمجموعة العرقية، وإن المسلم ينطبق أكثر على مسمى الهوية الدينية. إن الميلايو في المنطقة النائية من كاليمانتان الغربية يعتبر متساويا مع المسلم. فالمسلم هو الميلايوي، والميلايوي هو المسلم. والتحول الديني من غير مسلم إلى مسلم يعتبر تحول الهوية الدينية آليا إلى الميلايوي. ومن هنا يعرف قديما مصطلح «الميلايو الجديد» أو «الميلايو الشاب». بمعنى أن الشخص الذي ينتمي إلى خارج العرق الميلايوي (عرق دایاك على سبيل المثال) الذي يتحول إلى مسلم، فقد حول هويته العرقية إلى الميلايووية. وفي العقد الأخير أو آخر العقدين فقط، بدأ الناس الذين يتحولون إلى مسلمين يحتفظون بهويتهم العرقية الأصلية، حتى ظهر ما يسمى بمسلم دایاك ومسلم الصين وأمثالهما (Isman 2001).

٢. انظر في Denzin and Lincoln (1997).

٣. بل إن المسلمين الميلايووين –عند كينج (King) في المنطقة النائية من كاليمانتان ليسوا بالوافدين من خارج كاليمانتان، مثل: ميلايو سومطرا وريايو وأي مكان كان. إن الميلايويين في المنطقة النائية من كاليمانتان هم الذين تحولوا من عدم الانتماء إلى أي دين إلى الانتماء إلى الدين الإسلامي. وعندما اعتنقوا الإسلام تحولت حالتهم الشخصية إلى الميلايووين. والعكس، إن من لم يتقبل الإسلام دينا فيعرف هذا اليوم بدایاك.

٤. على الرغم من التطابق بينها وبين يدعو أو دعوة، فإن فانغيل لا يرتبط فقط بعملية الدعوة، كما هي معروفة لدى الثقافة الاجتماعية المدنية، وإنما كانت هناك سلسلة من أنشطة مراسم الطقوس في داخلها. ومن بينها: تمثيل للهوية الذاتية والثقافية التي يتضمنها إجمالي مراحل هذه التقاليد ومراسمها.

٥. وهذا يخضع إلى الثقافة اللغوية التي تستخدم في التواصل داخل المجتمع المسلم في أولو كافواس، وهو أن كلمة فانغيل تعني ينادي أو يدعو إلى الحضور في حفلة ما. يستنتج من الحوارات والمناقشات المركزة مع رئيس القرية ورئيس العادة وعدد من أهالي القرية الذين أقاموا تقاليد فانغيل.

٦. يستنتج هذا من الحوارات مع عدد من المصادر ومنها: رئيس القرية ورئيس

 DOI: 10.15408/sdi.v25i3.6579

العادة في قرية نانغا جاجانج وقرية لانداو بونوس. بما في ذلك المناقشة المركزة مع رئيس القرية ورئيس العادة ورجال الدين والشخصيات المهمة في المجتمع وعدد من أهالي المجتمع الذين عقدوا تقاليد فانغيل.

٧. صاحب الحفلة (*sahibul hajat*) هو اسم يطلق على الشخص الذي يعقد حفلة فانغيل، أو الشخص الذي يدعو إلى الحفلة.

٨. اسم خاص يطلق على حفلة فانغيل التي تعقد بمناسبات الشكر على رحمة الله ونعمه، والتعبير عن السعادة التي كانوا فيها، مثل: الحمل والمولد والختان والزواج والانتقال إلي بيت جديد وغيرها من المناسبات السعيدة. وتطلق هذه الحفلة بفانغيل نيلامات (*Pangil Nyelamat*).

٩. اسم خاص يطلق على حفلة فانغيل التي تعقد بمناسبات قراءة الدعاء على أرواح الأقارب المتوفين، أو من أجل ذكرى أحد المتوفين في الأسرة سواء في إطار الاعتبار بأنها إرسال الأدعية إلى الأرواح أو الذكرى السنوية لوفاة أحد أفراد الأسرة. وتطلق على هذه الحفلة بفانغيل بيرواه (*Pangil Beruwah*).

١٠. أومبوت (*umbut*) هو أحد المواد الغذائية الخاصة في مأدبة فانغيل في المجتمع الميلايووي في المنطقة النائية أولو كافواس. هو عبارة عن الجزء الداخلي –الذي لم يزل طريا– من شجرة رانسا (*ransa*) من فصيلة النخليات التي تشبه شجرة النارجيل أو نخيل الغابة، إلا أنها محيطة بالأشواك في جميع أجزاء جذعها وفروعها. وأصبحت هذه المادة الغذائية هوية وخاصية حفلة فانغيل في المجتمع الميلايووي في المنطقة النائية أولو كافواس، ولا يعثر على هذا النوع من الشجرة في المناطق الأخرى. ويزدهر هذا النوع من الشجرة في أولو كافواس. وعلى الرغم من الانطباع العام عن أن هذه الشجرة تنبت في صورة نبات عشوائي، إلا أن كثيرا من أهالي المجتمع يقومون برعايتها وسط النباتات الأخري داخل حقولهم. فمن حيث المنفعة، تعتبر هذه المادة من المواد الغذاية التي تجهز بسهولة شديدة كمأدبة طعام، كما يمكن أن تقدم إلى عدد كبير من الضيوف المدعوين. ومن هنا يكون أمبوت هو الاختيار المفضل لمادة المأدبة في حفلة فانغيل ميلايو.

١١. عثر الكاتب على هذه المعلومات من الحوار مع عدد من المصادر الأساسية في الميدان، ومنهم: رئيس القرية ورئيس العادة، بما في ذلك الرصد الذي يقوم به الكاتب في أسرة السيد كوسنادي؛ مدرس في المدرسة الثانوية العامة (SMAN) وأحد إداريي مسجد الشهداء في نانغا جاجانج.

١٢. الشخص الذي كلف بأمانة (وظيفة) للقيام بنشر الدعوة إلى الأهالي عن طريق القدوم إليهم مباشرة (وجها لوجه) من بيت إلى آخر. ويتم التكليف على هذه المهمة إلى الشخص المتمتع بالذكاء وطلاقة اللسان، ومن الأشخاص البالغين.

١٣. ويطلق المجتمع الميلايووي في المنطقة النائية على النوع الثاني من هذه الحفلة بقراءة الدعاء من أجل التصدي للبلاء، أو النجاة من البلاء. وهذه الحفلة أشركت كثيرا من الناس فيها. وهذا يدخل ضمن تقاليد فانغيل في المجتمع الميلايووي في المنطقة النائية.

١٤. كلمة سافراهان (*safrahan*) تأتي من كلمة صف (*saf*) التي تعني: الصف والاصطفاف. ففي سياق الثقافة يطلق هذه العبارة على نظام مأدبة الطعام التي يشكل فيها الضيوف المدعوون خطين مستقيمين وهم متواجهون بعضهم بعضا، بينهم المأدبة التي قدمها صاحب الحفلة. في هذين الخطين المستقيمين يجلس الضيوف جلوسا مربع الأرجل في الأرضية وهم يستمتعون بمأدبة الطعام التي تقدم إليهم في جفلة فانغيل لدى ميلايو أولو. ففي مجتمع ميلايو سامباس، تطلق مثل هذه الحفلة بتقاليد تناول طعام سافراهان (Jub 2016, 128–57).

١٥. وها هي خطوات المراسم التي يقوم بها أغلبية أهالي مجتمع الميلايو في المنطقة النائية أولو كافواس في حفلة سيلاماتان (حفلة الشكر). ولم يشاهد الكاتب أبدا عقد هذا النوع من الحفلة تقرأ فيها الدعاء قبل تناول مأدبة الطعام، كما يجري العمل به في حفلة فانعيل بيرواه.

١٦. على الرغم من وجود جملة من الأهداف وسياقات الحفلة، فكل صور التقاليد التي أشركت عددا كبيرا من الناس تعقد فيها مراسم العادات وقراءة الأدعية مصاحبة بمأدبة الطعام الجماعي فيها. وتطلق مثل هذه التقاليد لدى أهالي المنطقة النائية أولو كافواس باسم فانغيل. ومن هنا اشتهر المصطلحان؛ فانغيل بيلامات وفانغيل بيرواه. وقد سبق أن شرحنا معنى كل منهما.

١٧. قارن بينها وبين تقاليد الاحتفال بمرور أربعة أشهر من الحمل الذي يعقده مجتمع سوندا في باندونج، وهو ما يعرف باسم تينجكيبان (*Tingkeban*) (Sudarman 2015, 4–6).

١٨. إن الغرض من التبخير عن طريق خرق البخور في حفلة التهليلات في مجتمع ميلايو هو العمل بقيم السنة النبوية التي يعتقدونها. فهم –عند من يمارس هذا العمل– يؤمنون بأن الملائكة يحبون الرائحة الطيبة كرائحة البخور. ومن هنا أدخلوا علمية التبخير في مراسم التهليلات.

١٩. إن مقالة جيرتز (Geertz) حول تقاليد سلاماتان في مجتمع جاوا أصبحت دراسة شائقة وألهمت كثيرا من الخبراء الآخرين. ونشرت هذه المقالة في إحدى الدوريات المحكمة في مطبعة جامعة شيكاغو (Woodward 1988, 54–89).

٢٠. يستخدم هذا المصطلح لوضع هوية في الخصائص الدينية للمجتمع المسلم في جاوا بصفة عامة، حيث يتم قبول الإسلام وتطبيقه في عادات الثقافة الجاوية. أو بعبارة أخرى: إن الإسلام الجاوي التقليدي (*kejawen*) في بدايته هوية تلتصق بالمسلمين من مجتمع جاوا الذي لم يزل يحافظ على عدد من التقاليد والثقافات الجاوية، حتى أصبحت جزءا خاصا من إسلام جاوا. وفي سياق تقاليد سيلاميتان في المجتمع المسلم في سورينام، أصبحت الممارسات الإسلامية في الأجيال الإندونيسية من أصل جاوا بكل ما فيه من تأثير ثقافة جاوية هوية الإسلام الجاوية التقليدية في أحد المجموعات. أما المجموعات الأخرى فالممارسة الإسلامية تجري بصورة دينامية ومرنة باعتبارها إسلاما وسطيا (Khusen 2005, 283–308).

٢١. ففي الإسلام يعرف مصطلح العرف على سبيل المثال. وهو العادات الحسنة التي يجري العمل به في المجتمع. إن الإسلام لا يعترف فقط بهذه العادات الحسنة (العرف) داخل مجتمع ما، بل يجعل هذه العادات جزءا من مصادر الشريعة الإسلامية، وخاصة ما يتعلق بمصالح القيم الاجتماعية في المجتمع التي لا تتعارض مع الأسس المعيارية الإسلامية (Shihab 2004, 353–54).

٢٢. أما دليل مشروعية العرف فقوله تعالى في الآية الـ١٩٩ من سورة الأعراف، حيث قال الله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ. واستنادا إلى هذه الآية، فالعرف (أمر بالمعروف) يشبه مصطلح المعروف الذي يعني: ما تعارف عليه المجتمع وصححه، أو العادات التي يساندها العقل السليم ولا تتعارض مع التعاليم الإسلامية (Shihab 2004, 353).

٢٣. بالإضافة إلى أن عملية التثقيف تعرف بعملية قبول وتحويل القيم الثقافية م خلال توريثها من جيل إلى آخر. فالآباء يورثون أنماطا معينة من الحياة (طقوس الثقافة / التقاليد) إلى أولادهم. والعكس، يقبل هؤلاء الأولاد ويرثون تلك الأنماط من الحياة (ثقافة / تقاليد) من آبائهم (Liliweri 2003).

٢٤. أما عملية التثاقف فهي عملية قبول وتحويل القيم الثقافية عبر التعاملات الاجتماعية والثقافية مع الآخرين. بما في ذلك المرونة في التعامل والتربية التي

يمر به شخص ما. بمعنى: أنه بإمكان أي شخص اختيار ممارسة ثقافية / تقاليد ما، بل وتحويلها بسبب تجربته في التعامل والتعايش والتربية (Liliweri 2003).

٢٥. إن التواصل الذي يعقد من خلال المواجهة أشرك كل المجالات الإنسانية، بداية من عملية تبادل الرموز والمجال غير الشفوي المصاحب للعملية الشفوية، وحتى أجواء التواصل الأخرى التي يمكن إدراكها. لأن كل هذه المجالات كانت في أساسها متأثرة ومحددة في عملية التواصل الإنساني (Devito 1997).

٢٦. اقرأ ما يتعلق ببعد المحتوى وبعد العلاقة في مبادئ التواصل في Mulyana (2001).

٢٧. إن مثل هذه الممارسات الدينية لا يتم العثور عليها إلا داخل المجتمع المسلم الذي ينتهجون النزعة الدينية التقليدية. أما من ينتهج النزعة الدينية الحديثة فلا يقومون بممارسة التهليلات وقراءة الدعاء على الأرواح. انظر البحث الأكثر عمقا حول هذين التوجهين في سياق ممارستهما الدينية Fananie and Sabardila (2000).

٢٨. إن تناول الطعام أومفوك (*makan ompuk*) في اللغة المحلية تعني: الطعام المكدوس في طبق واحد. وتناول مثل هذا الطعام صورة من صور المأدبة في تقاليد فانغيل لدى مسلمي أولو كافواس. فكل ضيف يقدم له طبق واحد يحتوي على وجبة كاملة من الأرز واللحوم والخضروات. ومثل هذه المأدبة لا تفسح المجال أمام الضيوف لطلب مزيد من الطعام. بل يكون العكس من ذلك، حيث سيترك جزءا من الطعام (فضلات)، وذلك بالنسبة للضيوف الذين لا يقدرون على تناول وجبة قدمت لهم. وهذا يختلف عن مأدبة النمط الأول التي تضع الأطعمة الكاملة في صينية كبيرة، حيث يستطيع الضيوف أن يحددوا بأنفسهم كمية ونوعية الطعام الذي سيتناولونه.

٢٩. التوسل هو قراءة الورد القصير كمقدمة لطقوس قراءة سورة يس أو الدعاء. وكلمة التوسل تعني الوسيط أو المتوسط. فالتوسل يعني: قراءة الأوراد التي تعتبر وسيلة للدعاء وقراءة سورة يس بذكر اسم النبي صلى الله عليه وسلم وآله وصحابته والتابعين والسلف الصالح. وأكمل التوسل دائما بقراءة سورة الفاتحة. ويعتقد الممارسون لهذه التقاليد إمكانية تقريب مطالبهم ودعائهم من خلال المتوسط وهو النبي صلى الله عليه وسلم وآله وأصحابه والعلماء الكبار، من أجل سهولة قبولها عند الله تعالى. أما سورة الفاتحة فهي فاتحة الدعاء.

٣٠. في هذه العملية، لم يزل بعض المجتمع الميلايووي إدخال طقوس التبخير بخرق

البخور. وذلك بسبب اعتقادهم بأن الرائحة الطيبة من دهان البخور موضع استحباب الملائكة (وهذا اعتراف عدد من المصادر التي أجري معها الحوار). وبمرور الزمن، أصبحت عملية التبخير غير واردة بصورة ملحوظة في تقاليد فانغيل بيرواه في المجتمع الميلايووي في المنطقة النائية.

٣١. إن المراسم الأخيرة من تقاليد فانغيل بيرواه –لدى بعض الأهالي– يمكن اختتامها أيضا بقراءة الدعاء بالنجاة من كل سوء. وهذا ما يخصص على الأقل لصاحب الحفلة وأسرته، حتى يتمتعوا بالرعاية والحماية من الله تعالى. أما قراءة التهليلات وقراءة الأدعية على الأرواح –عند المجتمع الميلايووي– فتعتبر طقوس الدعاء التي تمارس صدقة للأرواح.

٣٢. بوفيه (*prasmanan*) صورة من تقديم مأدبة الطعام التي وضعت في مكان معين، حيث يستطيع كل ضيف أن يأخذ منها الطعام بنفسه وأن يختار الكمية والنوعية التي يشتهيها. أما تناوله فيكون بالعودة إلى مقعد كل واحد أو في المكان الذي تم تجهيزه لذلك.

المراجع

Crain, Mary M., and Felicia Hughes-Freeland. 2005. *Recasting Ritual: Performance, Media, Identity*. London and New York: Routledge.

Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln. 1997. *Handbook of Qualitative Research*. Yogakarta: Pustaka Pelajar.

Dessing, Nathal M. 2001. *Rituals of Birth, Circumcision, Marriage, and Death Among Muslims in the Netherlands*. The Hague: Peeters Publishers.

Devito, Joseph. 1997. *Komunikasi Antara Manusia*. Jakarta: Professional Books.

Douglas, Mary. 1950. "No Free Gifts." In *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, London: Routledge Classics.

Fananie, Zainuddin, and Atiqa Sabardila. 2000. *Sumber konflik Masyarakat Muslim Muhammadiyah-NU: Perspektif Keberterimaan Tahlil*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press.

Gudykunst, William B., Stella Ting-Toomey, and Tsukasa Nishida. 1996. *Communication in Personal Relationships Across Cultures*. London: SAGE.

Hilmy, Masdar. 2013. "Whither Indonesia's Islamic Moderatism? A Reexamination

on the Moderate Vision of Muhammadiyah and NU." *Journal of Indonesian Islam* 7(1): 24–48.

Humaeni, Ayatullah. 2016. "Ritual, Kepercayaan Lokal dan Identitas Budaya Masyarakat Ciomas Banten." *El-Harakah* 17(2): 157–81.

Ibrahim. 2015. "Islam and Tradition in Nanga Jajang: Social and Religious Practices Of the Malay Community." *Al-Albab* 4(2): 217–29.

Ibrahim, MS, Fitri Sukmawati, and Patmawati. 2016. *Mengabdi di Jalan Dakwah*. Pontianak: IAIN Pontianak Press.

Isman, Zainudin. 2001. "Orang Melayu di Kalimantan Barat: Kajian Perubahan Budaya Pada Komuniti Pesisir Dan Komuniti Pedalaman." M.A. Thesis. ATMA Universiti Kebangsaan Malaysia.

Jub, Adi M. 2016. "Safrahan Dalam Budaya Melayu Sambas." In *Kearifan Budaya Islam Kalimantan Barat*, ed. Muhammad Syaikhu Al Mau'izi. Pontianak: STAIN Pontianak Press.

Khusen, Moh. 2005. "Contending Identity In The Islamic Ritual: The Slametan among Surinamese Javanese Muslims in The Netherlands." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 43(2): 283–308.

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

Kuswarno, Engkus. 2008. *Etnografi Komunikasi*. Bandung: Widya Padjajaran.

Liliweri, Alo. 2003. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LKiS.

Merrit, Walter Gordon. 1957. "Take and Give: Free Enterprise and Altruism." *American Bar Association* 43(2): 123–26, 186–89.

Muhaimin, Abdul Ghoffur. 2006. *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*. Canberra, A.C.T.: ANU E Press. http://epress.anu.edu.au/?p=25911 (January 18, 2017).

Mulyana, Deddy. 2001. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung: Rosdakarya.

Nasution, Harun. 1992. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan.

Newberry, Jan. 2007. "Rituals of Rule in the Administered Community: The Javanese Slametan Reconsidered." *Modern Asian Studies* 41(6): 1295–1329.

Peterson, Peter G. 2007. "No Free Lunch." *The National Interest*. https://nationalinterest.org/article/no-free-lunch-1666 (July 30, 2018).

Roger, and Stienfatt. 1999. *Intercultural Communication*. Witted State of America: Waveland Press.

Shabana, Ayman. 2010. *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of 'Urf and 'Adah in the Islamic Legal Tradition*. New York: Palgrave Macmillan.

Shihab, Muhammad Quraisy. 2004. 5 *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati.

Stone, Walfred. 2003. "No Free Lunch." *The Swanee Review* 111(2): 213–33.

Sudarman, Momon. 2015. *Tradisi Empat Bulanan: Sebuah Tafsir Sosial Budaya*. Bandung: STIKES Aisyiyah.

Sutiyono, Sutiyono, Syafiq Mughni, and Hotman Siahaan. 2015. "Puritanism vs. Syncretism: An Islamic Cultural Collision in the Rural Farmer Community in Trucuk, Indonesia." *Asian Social Science* 11(28): 200–211.

Wallace, Alfred Russel. 1986. *The Malay Archipelago*. Singapore: Oxford University Press.

Wessely, Simon et al. 2003. "No More Free Lunches." *BMJ* 327(7410): 341–43.

Woodward, Mark R. 1988. "The 'Slametan': Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam." *History of Religions* 28(1): 54–89.

Yusuf, Mohamad. 2013. "When Culture Meets Religion: The Muludan Tradition in The Kanoman Sultanate, Cirebon, West Java." *Al-Albab* 2(1). http://jurnaliainpontianak.or.id/index.php/alalbab/article/view/20 (July 30, 2018).

Zaenuddin. 2013. *Pengantar Antropologi*. Pontianak: STAIN Pontianak Press.

إبراهيم، *جامعة الإسلامية الحكومية بفونتياناك، إندونيسيا*. البريد الإلكتروني: ab_irhamiy@yahoo.com.

Guidelines

Submission of Articles

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

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

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

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

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

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

Arabic romanization should be written as follows:

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

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

تم اعتماد ستوديا إسلاميكا من قبل وزارة البحوث والتكنولوجيا والتعليم العالي بجمهورية إندونيسيا باعتبارها دورية علمية (رقم القرار: 32a/E/KPT/2017).

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

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

عنوان المراسلة:

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

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

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

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

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

ستوديا إسلاميكا

مجلة إندونيسيا للدراسات الإسلامية

السنة الخامسة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٨

رئيس التحرير:

أزيوماردي أزرا

مدير التحرير:

أومان فتح الرحمن

هيئة التحرير:

سيف المزاني

جمهاري

ديدين شفرالدين

جاجات برهان الدين

فؤاد جبلي

علي منحنف

سيف الأمم

عصمة الرفيع

دادي دارمادي

جاجانج جهراني

دين واحد

ايويس نورليلاواتي

مجلس التحرير الدولي:

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

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

م. ش. ريكليف (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

مارتين فان برونيسين (جامعة أتريخة)

جوهن ر. بووين (جامعة واشنطن، سانتو لويس)

محمد كمال حسن (الجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا)

فركنيا م. هوكير (جامعة أستراليا الحكومية كانبيرا)

إيدوين ف. ويرنجا (جامعة كولونيا، ألمانيا)

روبيرت و. هيفنير (جامعة بوستون)

ريمي مادينير (المركز القومي للبحث العلمي بفرنسا)

ر. ميكائيل فينير (جامعة سينغافورا الحكومية)

ميكائيل ف. لفان (جامعة فرينشتون)

ميناكو ساكاي (جامعة نيو ساوث ويلز)

انابيل تيه جالوب (المكتبة البريطانية)

شفاعة المرزانة (جامعة سونان كاليجاغا الإسلامية الحكومية)

مساعد هيئة التحرير:

تيستريونو

محمد نداء فضلان

عبد الله مولاني

مراجعة اللغة الإنجليزية:

بنيمن ج. فريمان

دانيل فتريون

موسى بتول

مراجعة اللغة العربية:

أحمدي عثمان

تصميم الغلاف:

س. برنكا

ستوديا اسلاميا

ستوديا إسلاميكا

مجلة **إندونيسية** للدراسات الإسلامية

السنة الخامسة والعشرون، العدد ٣، ٢٠١٨

الطقوس وعلاقتها بهوية مسلمي أولو كافواس كاليمانتان الغربية

إبراهيم

تفسير فيلانتروفية القرآن الكريم في إندونيسيا: مساهمة تفسير سورة الماعون لكياهي الحاج عبد الحليم (١٨٨٧-١٩٦٢)

جاجانج أ. رحمانا