

el harakah

JURNAL BUDAYA ISLAM

**KETEDASAN TERJEMAHAN AYAT-AYAT
IMPERATIF BERNUANSa BUDAYA**

Mohamad Zaka Al Farisi

**KEJAWEN SPIRITUALISM: THE ACTUALIZATION
OF MORAL VALUES AT PAGUYUBAN SUCI HATI
KASAMPURNAN IN CILACAP**

Mustolehudin and Siti Muawanah

**SHAPES OF JAVANESE KERIS AS A SYMBOLIC
SIGN: TRANSFORMATION TOWARD THE
ISLAMIC PERIOD**

Widodo Aribowo, Andrik Purwasito, Titis Srimuda Pitana

التربية القيادية الإسلامية في المعاهد الإسلامية بإندونيسيا

وفق منظور طارق السويدان

عبد الرحيم، ديددين سيف الدين، أديان حسييني، إندين مجاهددين

اللغة العربية والطقوس الثقافية لدى المسلمين في تحقيق المراسيم الدينية

دانيال حلي

TERAKREDITASI
No. 36a EKPT
DIKTI 2016

el harakah

JURNAL BUDAYA ISLAM

Jurnal el Harakah telah terakreditasi berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Pendidikan Nasional Nomor 36a E. KPT 2016, tertanggal 23 Mei 2016 tentang akreditasi terbitan berkala ilmiah (Periode I Tahun 2016) masa berlaku Agustus 2016 s.d. Agustus 2021

PENANGGUNG JAWAB:

Rohmani Nur Indah

REDAKTUR:

Abdul Haris
Aksin Wijaya
Muhammad Muslih
Ali Maksum

Syamsul Arifin
Happy Susanto
Triyo Supriyanto
Imam Machali

EDITOR:

Muhammad Anwar Firdaosi
Iffatun Nida
Syahirotn Nisa'
Lina Hanifiyah
Muhammad Edy Thoyib

Wasmukan
Muhammad Khafid
Muslikhudin
Deny Efita Nur Rachmawati
Khoirul Hidayah

DESAIN GRAFIS:

Abadi Wijaya

SEKRETARIAT:

Benny Afwadzi
Mohammad Arifuddin

Ibnu Mas'ud
Riwayatul Mahya

el Harakah adalah jurnal Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, terbit berkala (tiap enam bulan) sebagai wahana komunikasi keilmuan insan akademik dalam kajian Budaya Islam. Redaksi mengundang para pakar dan akademisi untuk menyumbangkan pikirannya, baik berupa hasil penelitian, kajian mendalam, book review sesuai dengan disiplin ilmu yang dimiliki. Naskah dimaksud adalah asli, belum dipublikasikan di media lain. Diutamakan naskah hasil penelitian dan naskah berbahasa Inggris dan Arab. Redaksi berhak menyeleksi naskah yang masuk dan mengeditnya tanpa menghilangkan substansi ide penulisnya.

Alamat redaksi: Kantor Informasi dan Publikasi (INFOPUB) UIN Maulana Malik Ibrahim Malang Gedung Rektorat Lt.4 Jalan Gajayana No.50, Malang 65145 Telp. +6282333435641/+6285785579958 faks. (0341) 572533 email: elharakahjurnal@gmail.com, URL <http://ejournal.uin-malang.ac.id/index.php/infopub/index>

PEDOMAN TRANSLITRASI

Arab	Latin	Arab	Latin
ا	a	ض	dh
ب	b	ط	th
ت	t	ظ	zh
ث	ts	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dz	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	ه	h
ص	sh	ي	y

TABLE OF CONTENTS

KETEDASAN TERJEMAHAN AYAT-AYAT IMPERATIF BERNUANSA BUDAYA	
<i>Mohamad Zaka Al Farisi</i>	159
DOI: 10.18860/el.v19i2.3934	
KEJAWEN SPIRITUALISM: THE ACTUALIZATION OF MORAL VALUES AT PAGUYUBAN SUCI HATI KASAMPURNAN IN CILACAP	
<i>Mustolehudin and Siti Muawanah</i>	177
DOI: 10.18860/el.v19i2.4029	
SHAPES OF JAVANESE KERIS AS A SYMBOLIC SIGN: TRANSFORMATION TOWARD THE ISLAMIC PERIOD	
<i>Widodo Aribowo, Andriḱ Purwasito, Titis Srimuda Pitana</i>	195
DOI: 10.18860/el.v19i2.4057	
GUARDING SHARIA ECONOMY IN INDONESIA OPTIMIZATION OF CONTEMPORARY ULAMA AUTHORITY AND LOCAL WISDOM	
<i>Muhammad Djaḱfar</i>	209
DOI: 10.18860/el.v19i2.4433	

THE STRATEGY OF EMPOWERMENT BASED
ON ESQ POWER: A SOCIAL INNOVATION IN THE
POVERTY OVERCOMING

Peribadi 227

DOI: 10.18860/el.v19i2.4208

THE CHANGE OF RELIGIOUS UNDERSTANDING
FROM IDEAL-RATIONALITY TO PRAGMATIC-
MATERIALISTIC

Ishomuddin 243

DOI: 10.18860/el.v19i2.4186

التربية القيادية الإسلامية في المعاهد الإسلامية بإندونيسيا
وفق منظور طارق السويدان

ATTARBIYAH AL-QIYADIYYAH AL-ISLAMIYAH FI
AL-MA'AHID AL-ISLAMIYYAH BI INDONESIA WIFQA
MANZHARI THARIQ AS-SUWAIDAN

Abd. Rohim, Endin Mujahidin, Didin Saefuddin, and Adian Husaini . 259

DOI: 10.18860/el.v19i2.4232

اللغة العربية والطقوس الثقافية لدى المسلمين في تحقيق المراسيم الدينية
AL-LUGHAH AL-'ARABIYYAH WA AT-THUQUS
ATS-TSAQAFIYYAH LADA AL-MUSLIMIN FI TAHQIQ
AL-MARASIM AD-DINIYYAH

Danial Hilmi 281

DOI: 10.18860/el.v19i2.4276

KETEDASAN TERJEMAHAN AYAT-AYAT IMPERATIF BERNUANSa BUDAYA

Mohamad Zaka Al Farisi

Universitas Pendidikan Indonesia

Email: zaka@upi.edu

Abstract

Each language has its own uniqueness because of the existence of cultural concepts that exist in it. To bring clarity to the translation of the nuanced cultural speech, including those contained in the imperative verses, often becomes an obstacle in translation. The study, which used a qualitative-evaluative approach with the design of embedded case study research, aims to reveal the clarity of the translation of imperative verses that have cultural nuance meanings. Samples were selected purposively regarding imperative verses that have specific pragmatic meanings. The clarity of the translation of the imperative verses relies on the techniques and procedures of translation applied in dealing with micro-translation units. Couplet procedure that combines literal and amplification techniques may fulfill clarity aspect in translation.

Setiap bahasa mempunyai keunikan tersendiri berkat keberadaan konsep-konsep budaya yang ada di dalamnya. Dalam penerjemahan, menghadirkan ketedasan terjemahan tuturan yang bernuansa budaya, termasuk dalam ayat-ayat imperatif, seringkali menjadi kendala tersendiri. Penelitian ini, yang menggunakan pendekatan kualitatif-evaluatif dengan desain studi kasus terpancang, bertujuan untuk mengungkap ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif yang bernuansa budaya. Sampel penelitian dipilih secara purposif berupa ayat-ayat imperatif yang memiliki makna pragmatik tertentu. Ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif tidak terlepas dari teknik dan prosedur penerjemahan yang diterapkan dalam menangani unit-unit mikro terjemahan. Prosedur kuplet yang memadukan

teknik literal dan teknik amplifikasi dapat menghadirkan ketedaran terjemahan yang berterima.

Keywords: *clarity; imperative passages; translation*

Pendahuluan

Larson (1998) menekankan pentingnya aspek budaya dalam penerjemahan. Menghadirkan ekuivalensi dalam penerjemahan tidaklah mudah, sebab ekuivalensi tidak hanya berhubungan dengan aspek bahasa tetapi juga dengan aspek budaya. Mengalihkan pesan teks sumber yang relatif sepadan dalam teks terjemahan itu memerlukan keperigelan khusus. Selain menyangkut penguasaan bahasa/budaya bahasa sumber (BS) dan bahasa target (BT), mutu sebuah teks terjemahan juga bertemali dengan kemampuan transfer yang andal. Yang terakhir ini antara lain berkaitan dengan penguasaan teori-teori penerjemahan. Menurut Larson (1998), menerjemahkan berarti (1) mengkaji BS dari aspek leksikon, struktur gramatika, situasi komunikasi, dan konteks budaya; (2) menganalisis BS untuk mendapatkan makna yang dikehendaki penulisnya; (3) mereproduksi makna tersebut dengan memakai leksikon, struktur gramatika, dan konteks budaya yang sesuai dalam BT. Dalam praktiknya bisa dipastikan penerjemahan selalu melibatkan aspek-aspek bahasa dan budaya. Keterlibatan bahasa dan budaya meniscayakan penerjemahan bukan semata merupakan pengalihan bentuk dan makna, melainkan juga pengalihan aspek-aspek budaya. Thriveni (2002) berpendapat bahwa makna yang berkonteks budaya terajut sangat rumit (*intricately woven*) dalam tekstur bahasa. Penerjemah harus mempunyai ketelitian dalam menghadapi dan menyikapi dua budaya yang berbeda. Sudah menjadi keharusan penerjemah dapat menangkap aspek-aspek budaya yang terdapat dalam BS seraya menuangkannya kembali dalam BT yang berterima menurut pembaca target.

Kesenjangan bahasa dan budaya pada gilirannya menyisakan persoalan ketakterjemahan (*untranslatability*). Akan ada aspek-aspek bahasa dan budaya yang tidak teralihkan dalam BT. Supaya bisa menerjemahkan tuturan bernuansa budaya secara tedas, menurut ash-Shawi (2013), penerjemah harus mempunyai pengetahuan tentang budaya BS dan BT. Penelitian Shanmugam (2010), misalnya, menyebutkan bahwa peribahasa dalam pantun berbahasa Malayu boleh jadi mencandranakan pemikiran yang bersifat universal. Namun, peribahasa-peribahasa tersebut seringkali dikemas dalam penggambaran bahasa metaforis yang unik dalam bahasa Malayu.

Sekaitan dengan penerjemahan al-Quran, penelitian Al Farisi (2010) menyebutkan bahwa terjemah Kemenag (*al-Qur'an dan Terjemahnya*) menggunakan teknik literal lebih dari 60,0% dalam menangani ayat-ayat *iltifat*. Menurut Al Farisi (2015), kecenderungan literal ini tidak terlepas dari ideologi forenisi terjemah Kemenag yang mendasari penerjemahan ayat-ayat *iltifat*. Menurut Huzairi & Ibrahim (2009), terdapat perbedaan mendasar sekaitan dengan penerjemahan wacana keagamaan antara umat Kristen dan umat Islam. Yang pertama lebih berorientasi kepada BT, sedangkan yang kedua lebih berorientasi kepada BS. Di satu pihak umat Kristen memandang bahwa terjemahan Injil memiliki kesucian yang sama dengan Injil dalam bahasa aslinya, dan di pihak lain umat Islam memandang terjemahan al-Quran sama sekali tidak sepadan dengan al-Quran dalam bahasa aslinya. Terjemah al-Quran hanya dipandang sebagai upaya untuk menjelaskan al-Quran, terutama kepada pembaca yang tidak memahami bahasa Arab.

Penelitian Garces (2008) menyebutkan bahwa ungkapan-ungkapan yang berhubungan dengan khayalan, perasaan, dan humor yang terdapat dalam buku Harry Potter ternyata tidak selalu diterjemahkan ke dalam BT, bahkan ada yang sama sekali tak diterjemahkan. Al Farisi (2013) mengungkapkan bahwa 93,3% pembaca terjemah Kemenag tidak memerlukan upaya pemrosesan (*processing effort*) yang rumpil untuk memahami maksud terjemahan ayat-ayat *kinayah* yang memuat ungkapan tabu tentang berjimak. Penelitian Seong (2011) menerangkan sulitnya mencari ekuivalensi makna verba bahasa Cina dalam bahasa Melayu. Sebuah verba dalam bahasa Cina yang bermakna *mengemukakan kata-kata* ternyata memiliki ekuivalensi yang beragam dalam bahasa Melayu, yaitu bercakap, berujar, berkata, atau menyebut. Oleh sebab itu, pendekatan rasionalis terhadap makna sulit dijadikan pijakan dalam penerjemahan. Masalahnya, sebagaimana diungkapkan Xiao-yan (2013), kesalahan terjemahan lazim diakibatkan oleh keputusan penerjemah yang tidak tepat dalam mereproduksi konsep-konsep budaya yang bersifat spesifik dalam BT.

Aspek Ketedasan dalam Penerjemahan

Teks terjemahan yang tidak memenuhi aspek ketedasan bisa dipastikan sulit dimengerti atau tidak dapat dipahami sama sekali. Aspek ketedasan berhubungan dengan seberapa mudah/sulit pembaca memahami informasi yang termaktub dalam BT. Dengan kata lain, aspek ketedasan bertemali dengan keterbacaan (*readability*) sebuah teks terjemahan. Teks terjemahan yang

memiliki derajat ketedasan yang tinggi tentu mudah dipahami. Sebaliknya, teks terjemahan yang memiliki derajat ketedasan yang rendah tentu sulit dipahami. Menurut Sakri (2006), ada dua istilah yang berhubungan dengan keterbacaan sebuah teks, yaitu ketedasan dan kejelasan. Ketedasan berhubungan dengan keterbacaan bahasa yang ditentukan oleh pilihan kata, konstruksi kalimat, susunan paragraf, dan unsur ketatabahasaan yang lain. Sedangkan yang kedua, kejelasan, berhubungan dengan keterbacaan tata huruf yang mencakup besar/kecil huruf, kerapatan baris, lebar sembir, tata letak, tipografi huruf, dan unsur tata rupa lainnya.

Ketedasan terjemahan antara lain dipengaruhi oleh panjang-pendek konstruksi kalimat. Lazimnya panjang-pendek kalimat dalam sebuah teks terjemahan dipengaruhi oleh panjang-pendek kalimat yang terdapat dalam teks sumbernya. Idealnya konstruksi kalimat dalam sebuah teks terjemahan bersifat semenjana dari segi pilihan kata, struktur kalimat, dan terutama panjang-pendek kalimat. Kalimat rumpil yang terlalu panjang cenderung mengganggu ketedasan terjemahan. Menurut Flesch (2005), rerata panjang kalimat yang terdiri atas 17 kata bisa menghadirkan wacana dengan ketedasan yang baku. Selain itu, ke(tak)tedasan terjemahan boleh jadi juga disebabkan oleh faktor ketaksaan, baik pada tataran leksikal, gramatikal, maupun stilistika. Dalam pandangan Al Farisi (2011), derajat ketedasan terjemahan bersinggungan dengan aspek-aspek linguistik semisal penggunaan kategori sintaksis (verba, nomina, ajektiva, pronomina, numeralia); penempatan fungsi sintaksis (subjek, predikat, objek, keterangan, pelengkap); serta pemilihan diksi, preposisi, kopula, kolokasi, pungtuasi, dan semacamnya.

Dari paparan tersebut tampak bahwa ketedasan terjemahan berhubungan dengan unsur-unsur yang hadir dalam sebuah teks terjemahan yang meliputi penggunaan diksi, konstruksi kalimat, dan sebagainya. Penggunaan diksi yang berasal dari kata-kata asing atau daerah yang kurang populer jelas akan memengaruhi ketedasan terjemahan. Istilah *efektif* dan *efisien* yang berasal dari bahasa asing, misalnya, lebih populer ketimbang kata *sangkal* dan *mangkus* yang berasal dari bahasa daerah. Penggunaan diksi *efektif* dan *efisien* sudah barang tentu lebih menghadirkan ketedasan ketimbang diksi *mangkus* dan *sangkal* yang kurang populer. Konstruksi kalimat yang panjang-panjang, sebagaimana disebutkan, juga dapat mengganggu ketedasan terjemahan. Richards dkk. (2005: 238) berpendapat bahwa ketedasan sebuah wacana, termasuk terjemahan, bergantung pada "*how easily written materials can be read and understood*". Ketedasan terjemahan bisa ditelaah dengan mengukur rerata

panjang kalimat, kerumpilan struktur kalimat, dan jumlah kosakata baru yang dipergunakan. Untuk mengukur derajat ketedasan, penerjemah dapat meminta tanggapan sejumlah responden yang tidak menguasai BS untuk mengikuti uji komprehensi atas sebuah teks terjemahan. Uji komprehensi bertujuan untuk mengetahui pemahaman pembaca terhadap sebuah teks terjemahan. Menurut Larson (1998), uji komprehensi terjemahan seyogianya didesain untuk menggali sejauhmana sebuah teks terjemahan mengomunikasikan informasi yang dikehendaki oleh penulis teks sumbernya. Uji komprehensi dimaksudkan untuk mengungkap sejauhmana pembaca dapat menceritakan kembali informasi yang terdapat dalam sebuah teks terjemahan. Dalam hal ini pembaca diminta untuk menjawab sejumlah pertanyaan yang berhubungan dengan teks terjemahan tersebut. Hasil uji komprehensi dapat digunakan untuk meminda teks terjemahan supaya menjadi lebih tedas.

Aspek ketedasan juga berkaitan dengan segmentasi pembaca target. Lazimnya pembaca target menjadi pertimbangan penerjemah dalam menentukan diksi, konstruksi kalimat, dan sebagainya. Sebagai contoh terjemahan yang diperuntukkan bagi segmen pembaca anak-remaja tentu harus lebih mengutamakan diksi yang akrab dengan dunia mereka, menggunakan kalimat yang pendek-pendek, dan menghadirkan konstruksi kalimat tidak rumpil. Dalam praktik boleh jadi penerjemah mesti menyederhanakan sebuah kalimat yang rumpil ke dalam dua atau tiga kalimat yang lebih semenjana dalam BT. Cara ini akan lebih mangkus dan sangkil apabila ditunjang tataletak yang jelas, termasuk pemilihan ukuran kertas, lebar sembir, spasi, tipografi huruf, dan semacamnya.

Tuturan Imperatif dalam BA dan BI

BA (bahasa Arab) mengelompokkan *kalam* (tuturan) ke dalam dua kategori, yaitu *kalam khabariy* dan *kalam insya'iy*. Yang pertama, *kalam khabariy*, adalah tuturan yang mengandung kemungkinan benar atau salah. Istilah *kalam khabariy* relatif sepadan dengan tuturan konstatif yang dikemukakan John Langsaw Austin pada 1960an. Tuturan konstatif adalah tuturan yang mendeskripsikan atau melaporkan suatu peristiwa atau keadaan di dunia. Dalam hal ini tuturan konstatif mempunyai kemungkinan untuk dikatakan sebagai tuturan yang benar atau salah (lihat Cummings, 2005). *Matahari terbit dari timur* termasuk *kalam khabariy* lantaran menghadirkan kemungkinan benar atau salah. Disebut benar, jika proposisi tuturan tersebut sesuai dengan realitas yang ada di luar bahasa; disebut salah, jika proposisi tuturan tersebut tidak sesuai dengan realitas yang ada di luar bahasa.

Kedua, *kalam insya'iy*, adalah tuturan yang tidak mengandung kemungkinan benar atau salah. Istilah *kalam insya'iy* relatif sepadan dengan tuturan performatif yang juga digagas John Langsaw Austin. Berbeda dengan tuturan konstatif tersebut, tuturan performatif tidak mendeskripsikan dan tidak melaporkan suatu peristiwa atau keadaan di dunia, dan karenanya tidak memiliki kemungkinan benar atau salah (lihat Cummings, 2005). Tuturan imperatif, "Masuk!" merupakan *kalam insya'iy* lantaran tidak menghadirkan kemungkinan benar atau salah. Dengan kata lain, kalimat tersebut tidak memiliki kemungkinan untuk diverifikasi kebenarannya. Kita tidak bisa mengatakan, kalimat *Masuk!* sesuai atau tidak sesuai dengan realitas di luar bahasa. Yang ada, tindakan *masuk* itu belum terealisasi saat tuturan tersebut diucapkan, sebab jika tindakan *masuk* sudah terealisasi, niscaya penutur tidak akan mengatakan, "Masuk!" Hal yang sama juga berlaku, antara lain, untuk kalimat interogatif, "Apakah si fulan sudah masuk?" Kalimat ini juga tidak mengandung kemungkinan benar atau salah. Dalam hal ini penutur bermaksud untuk mencari tahu apakah si fulan sudah masuk atau belum. Sekiranya penutur mengetahui si fulan sudah masuk, niscaya ia tidak akan bertanya, "Apakah si fulan sudah masuk?"

Selanjutnya *kalam insya'iy* terbagi lagi ke dalam dua kategori, yaitu *insya'iy thalabiy* dan *insya'iy ghair thalabiy*. Pertama, *insya'iy thalabiy* adalah tuturan yang digunakan untuk meminta sesuatu yang menurut keyakinan penutur belum terealisasi pada saat tuntutan tersebut dikemukakan (al-Hasyimi, 2001). *Insya'iy thalabiy*, yang notabene merupakan kajian utama dalam ilmu Ma'ani, mencakup lima wujud tuturan, yaitu *al-amr* (imperatif), *al-nahy* (prohibitif), *al-istifham* (interogatif), *al-tamanniy* (optatif), dan *al-nida'* (vokatif). Kedua, *insya'iy ghair thalabiy* adalah tuturan yang tidak menuntut sesuatu tindakan yang belum terealisasi saat tuturan tersebut dikemukakan. *Insya'iy ghair thalabiy* mencakup bentuk-bentuk tuturan *al-madhu wa al-dzamm* (pujian dan celaan), *al-'uqud* (akad), *al-qasam* (sumpah), *at-ta'ajjub* (kekaguman), *al-raja'* (harapan), dan sebagainya.

Dari paparan di atas tersebutlah bahwa *al-amr* (imperatif) dalam BA termasuk tuturan *insya'iy thalabiy*. Secara umum *al-amr* berisi *thalab* (tuntutan) supaya mitra tutur melakukan sesuatu tindakan yang dikehendaki penutur. Dalam BI (bahasa Indonesia) terdapat beberapa istilah yang lazim dipakai untuk menyebut *al-amr*. Verhaar (2008) dan Rahardi (2010) memakai istilah imperatif. Istilah imperatif, selain merujuk kepada kalimat imperatif, juga digunakan untuk menyebut bentuk verba yang dipakai dalam kalimat imperatif.

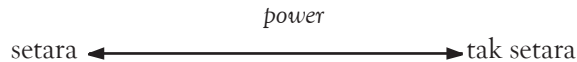
Alisjahbana (1978), Keraf (1980), dan Moeliono (1992) memakai istilah kalimat perintah sebagai padanan *al-amr*. Pakar lain seperti Slametmuljana (1959), Poedjawijatna & Zoetmulder (1964), dan Ramlan (1987) menyebut *al-amr* sebagai kalimat suruh. Dalam BI, wujud formal imperatif bisa dibedakan berdasarkan verba yang hadir dalam suatu kalimat, yaitu imperatif pasif dan imperatif aktif. Imperatif berdiatesis pasif digunakan untuk mengungkapkan derajat suruhan yang relatif rendah. Imperatif aktif, baik aktif taktransitif maupun aktif transitif, bisa dibentuk dari tuturan deklaratif dengan cara-cara berikut. Pertama, melesapkan subjek berupa persona kedua (lihat Verhaar, 2008). Kedua, memertahankan bentuk verba yang dipakai dalam tuturan deklaratif. Dan ketiga, menyisipkan partikel *-lah* guna memerhalus tuturan (Rahardi, 2010).

Menurut Ghalayaini (2010), takrif *al-amr* adalah tuntutan direalisasikannya suatu tindakan yang belum terealisasi pada saat tuntutan tersebut disampaikan. Realisasi wujud formal imperatif dalam BA bisa berupa:

1. Verba amar (*fi'lu al-amr*) sebagaimana kata *خُذْ* yang termaktub dalam surah Maryam: 12, (يَتَجَبَّيْ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ) [Yahya, *ambillah* Kitab itu dengan kuat!].
2. Verba *mudhari'* yang disertai *lamu al-amr* seperti frase *لِيُفَقِّ* yang ada pada surah ath-Thalaq: 7, (لِيُفَقِّ دُوسَعًا مِنْ سَعَيْهِ) [Yang berkemampuan *hendaklah berinfak* sesuai dengan kemampuannya].
3. Ismu *fi'li al-amr* seperti *صَهْ* (Diamlah!), *أَمِينَ* [Kabulkanlah!], *نَزَالٍ* [Turunlah]), *دَرَاكِ* [Susullah!], dan lain-lain.
4. Masdar pengganti verba amar, seperti kata *إِحْسَنًا* yang ada dalam surah al-Isra': 23, (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا) [Dan *berbaktilah* kepada kedua orangtua].

Namun, Giv (2016) menyebutkan bahwa dalam al-Quran wujud lingual imperatif bisa beragam, tidak hanya menggunakan keempat variasi tersebut, tetapi boleh jadi berupa kalimat deklaratif atau interogatif. Bahkan, tuturan imperatif yang menggunakan bentuk interogatif terkadang mengantarkan makna yang lebih tegas dan kuat karena menghadirkan implikatur tertentu yang tidak bisa dihadirkan dalam bentuk imperatif biasa.

Sedikit berbeda, al-Hasyimi (2001) serta al-Jarim & Amin (2007) menakrifkan imperatif sebagai tuturan yang berisi tuntutan supaya mitra tutur merealisasikan suatu tindakan sebagai pengejawantahan superioritas penutur. Sekaitan dengan ini boleh jadi penutur benar-benar berada dalam – meminjam istilah Eggins (2004) – kontinum *power* yang lebih tinggi atau sekadar merasa dirinya lebih tinggi ketimbang mitra tutur. Dalam hal ini kontinum *power* mencandranakan ke(tak)setaraan relasi sosial antara penutur dan mitra tutur.



Gambar 1. Kontinum Power (Eggins, 2004)

Dalam pemakaian, makna sebuah tuturan tidak selalu bergantung pada konstruksi kalimatnya. Tuturan imperatif juga tidak selalu menghadirkan makna imperatif berupa perintah atau suruhan, tetapi adakalanya dimaksudkan untuk menghadirkan makna pragmatik tertentu. Makna pragmatik imperatif ini ditentukan oleh koteks (*siyaqu al-kalam*) dan konteks (*qarainu al-ahwal*) yang melatarinya. Kehadiran koteks dan konteks dalam suatu peristiwa tutur sangat penting lantaran berkaitan dengan pemahaman mitra tutur terhadap maksud sebuah tuturan sebagaimana yang dikehendaki penuturnya. Mey (2008: 38) mendefinisikan istilah konteks sebagai “*the surroundings, in the widest sense, that enable the participants in the communication process to interact, and that make the linguistic expressions of their interaction intelligible.*” Sekaitan dengan inilah ‘Utsaimin (2013) menegaskan bahwa makna sebuah tuturan imperatif dalam BA boleh jadi bergeser dari makna asalnya bila terdapat indikasi tertentu, baik berupa koteks maupun konteks yang melatari tuturan tersebut. Istilah koteks lazim merujuk kepada unsur-unsur yang bersifat intralinguistik, sedangkan istilah konteks lazim merujuk kepada faktor-faktor yang bersifat ekstralinguistik atau berada di luar bahasa. Yang terakhir ini meliputi peserta tutur (penutur dan mitranya), situasi tutur, maksud tuturan, lingkungan tutur, dan sebagainya.

Keberadaan koteks dan konteks tertentu dapat menggeser makna sebuah tuturan imperatif dari *dalalah ashliyyah* (*basic meaning*) kepada *dalalah tabi'iyah* (*secondary meaning*) yang dikehendaki tuturan tersebut. Sekaitan dengan ini Rahardi (2010) menggunakan istilah wujud formal imperatif dan wujud pragmatik imperatif. Wujud formal imperatif digunakan untuk menyebut realisasi maksud imperatif menurut ciri strukturalnya. Namun, kehadiran konteks tertentu dapat menyebabkan tuturan imperatif mempunyai makna pragmatik yang beragam. Karena itu, wujud formal imperatif bisa berbeda dengan wujud pragmatiknya. Demikian pula tuturan imperatif dalam BA adakalanya mempunyai *dalalah tabi'iyah* yang berbeda dengan *dalalah ashliyyah*-nya. Di satu sisi *dalalah ashliyyah* dapat dipahami dari konstruksi kalimat yang membentuk suatu tuturan. Di sisi lain *dalalah tabi'iyah* atau makna pragmatik dapat dipahami dari koteks atau konteks yang melatarinya. Menurut al-Hasyimi (2001), kehadiran *dalalah tabi'iyah* dalam suatu tuturan imperatif dapat dipahami dari *al-lafzh* (kata), *al-isyarat* (isyarat), *al-kitabah* (pesan), *al-'uqad* (alur), dan *al-hal* (konteks).

Pendapat al-Qazwaini (2011) menyatakan bahwa dalam BA wujud formal imperatif adakalanya tidak digunakan untuk mengungkapkan maksud *thalab* (tuntutan) lantaran keberadaan koteks atau konteks yang melatarinya, tetapi digunakan untuk menghadirkan aneka makna pragmatik seperti *at-tahdid* (mengancam), *al-ihtiqar* (menyepelekan), dan sebagainya. Lebih lengkap al-Hasyimi (2001) menyenaraikan aneka makna pragmatik tuturan imperatif sebagaimana berikut ini.

1. *Ad-du'a* (berdoa), sebagaimana firman Allah swt. yang termaktub dalam surah an-Naml: 19, (يَبْحَثِي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ) [Tuhanku, mohon limpahilah aku rahmat untuk senantiasa mensyukuri nikmat-Mu].
2. *Al-iltimas* (meminta), misalnya tuturan Anda kepada kawan sebaya, أعطني [Tolong berikan balpoin itu kepada saya, kawan!].
3. *Al-irsyad* (membimbing), sebagaimana firman Allah swt. dalam surah al-Baqarah: 282, (إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) [Jika kamu mengadakan utang-piutang untuk jangka waktu tertentu, hendaklah kamu mencatatnya].
4. *At-tahdid* (mengancam), sebagaimana firman Allah swt. dalam surah Fushshilat: 40, (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) [Berbuatlah sekehendakmu! Sungguh Dia Maha Melihat apa yang kamu perbuat].
5. *At-ta'jiz* (melemahkan), sebagaimana firman Allah swt. dalam surah al-Baqarah: 23, (فَأَتُوا سُورَةً مِّن مِّثْلِهِ) [Coba buatlah satu surah saja yang semisal dengannya].
6. *Al-ibahah* (memperbolehkan), misalnya firman Allah swt. dalam surah al-Baqarah: 187, (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) [Bolehlah kalian makan-minum hingga jelas benang putih daripada benang hitam, yaitu fajar].
7. *Al-taswiyah* (mempersamakan), seperti firman Allah swt. dalam surah ath-Thur: 16, (فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا) [Maka bersabarlah atau janganlah bersabar itu sama saja bagi kalian].
8. *Al-ikram* (memuliakan), sebagaimana firman Allah swt. dalam surah al-Hijr: 46, (ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ ءَامِنِينَ) [Silakan masuk ke dalam surga dengan aman sentosa].
9. *Al-imtinan* (menganugerahkan), misalnya firman Allah swt. dalam surah an-Nahl: 114, (فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا) [Maka makanlah yang halal lagi baik dari rezeki yang telah dianugerahkan Allah kepada kalian].
10. *Al-ihanah* (menghinakan) sebagaimana firman Allah swt. dalam surah al-Isra': 50, (كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا) [Jadilah kamu batu atau besi!].

11. *Ad-dawam* [menyinandungkan] seperti firman Allah swt. dalam surah al-Fatihah: 6, (أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) [Tunjukilah kami senantiasa di jalan yang lempang].
12. *At-tamanniy* (berangan-angan), seperti syair Umru' al-Qais berikut ini.
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي [Duhai malam yang panjang, janganlah engkau menyingsing] # بصبح وما الإصباح منك بأمثل [karena subuh, sebab penampakan subuh terhadap engkau tiadalah sebanding].
13. *Al-i'tibar* (memberi ibrah) sebagaimana firman Allah swt. dalam surah al-An'am: 99, (أَنْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ) [Coba perhatikan buahnya ketika berbuah].
14. *Al-idzn* (mengizinkan), seperti tuturan Anda kepada seseorang yang mengetuk pintu, "ادخل" [Silakan masuk!].
15. *At-takwin* (menjadikan), seperti firman Allah swt. yang terdapat dalam surah Yasin: 82, (كُنْ فَيَكُونُ) [Jadilah! Maka ia pun jadi].
16. *At-takhyir* (memilih), misalnya tuturan, "تزوج هنداً أو أختها" [Nikahilah Hindun atau saudaranya].
17. *At-ta'dib* (mendidik), misalnya tuturan, "كل مما يليك" [Sebaiknya makanlah makanan yang dekat denganmu].
18. *At-ta'ajjub* (menakjubkan), sebagaimana firman Allah swt. dalam surah al-Isra': 48, (أَنْظُرْ كَيْفَ صَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ) [Lihat saja bagaimana mereka membuat perumpamaan untukmu].

Sedikit berbeda dengan al-Hasyimi yang hanya menyebutkan 18 makna pragmatik, as-Suyuthi (1966) mengemukakan bahwa dalam BA tuturan imperatif mempunyai 20 makna pragmatik sesuai dengan koteks atau konteks yang melatarinya. Tambahan yang dikemukakan as-Suyuthi adalah makna pragmatik *al-indzar* (memberi peringatan) seperti yang termaktub dalam surah al-Mursalat: 46, dan makna pragmatik *al-ihtiqar* (menyepelekan) seperti yang termaktub dalam surah Yunus: 80. Dalam menentukan jumlah makna pragmatik ayat imperatif, penelitian ini merujuk kepada pendapat as-Suyuthi yang mengatakan bahwa ayat-ayat imperatif al-Quran mempunyai 20 makna pragmatik.

Metode Penelitian

Pada dasarnya penelitian ini merupakan penelitian tentang penerjemahan yang bersifat deskriptif dan berorientasi kepada terjemahan sebagai produk kognitif. Rancangan penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif-evaluatif dengan desain *embedded case study research* (penelitian studi kasus terpancang).

Sampel penelitian dipilih secara purposif sesuai dengan tujuan penelitian dan ditetapkan berdasarkan kriteria tertentu. Sekaitan dengan ini sampel penelitian berupa 20 ayat imperatif bernuansa budaya yang masing-masing memiliki makna pragmatik tertentu.

Penelaahan berfokus pada terjemahan ayat-ayat imperatif yang terdapat dalam terjemah Kemenag (*Al-Qur'an dan Terjemahnya*). Ada dua kategori data yang digunakan dalam penelitian ini. Pertama, data berupa kata, frase, dan klausa yang terdapat dalam 20 ayat imperatif al-Quran beserta terjemahannya. Analisis terhadap data ini dimaksudkan untuk mengungkap penerapan teknik dan prosedur penerjemahan yang digunakan dalam menangani ayat-ayat imperatif bernuansa budaya. Kedua, data berupa persepsi responden ihwal ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif, yang dihimpun dengan menggunakan kuesioner derajat ketedasan terjemahan. Dalam hal ini ketedasan berhubungan dengan keterpahaman bahasa terjemahan yang ditentukan oleh alur pikir, susunan paragraf, konstruksi kalimat, puntuasi, kolokasi, diksi, dan unsur-unsur ketatabahasaannya. Ketedasan terjemahan juga diukur dengan menggunakan uji rumpang yang mencakup kriteria independen (benar $\geq 50\%$), instruksional (benar antara 30%-49%), atau frustrasi (benar $< 30\%$).

Temuan dan Pembahasan

Penerjemahan dapat dipandang sebagai pengalihan informasi yang terdapat dalam BS ke dalam BT. Pengalihan informasi ke dalam BT meniscayakan terpenuhinya aspek ketedasan. Dalam penerjemahan, menghadirkan ketedasan sama pentingnya dengan menghadirkan keakuratan. Bukan tidak mungkin sebuah teks terjemahan sudah memenuhi aspek keakuratan, tetapi tidak menghadirkan ketedasan yang memadai bagi pembacanya. Ketakedasan menyebabkan informasi BS tidak tersampaikan secara utuh karena teks terjemahan sulit atau tidak dapat dipahami. Aspek ketedasan berhubungan dengan keterbacaan dan keterpahaman informasi yang terdapat dalam sebuah teks terjemahan.

Ketedasan Terjemahan Ayat-ayat Imperatif

Derajat ketedasan berkenaan dengan seberapa mudah pembaca memahami informasi yang terdapat dalam sebuah teks terjemahan. Sebuah teks terjemahan dikatakan mudah dipahami pembacanya manakala memiliki derajat keterbacaan yang tinggi. Jadi, aspek ketedasan berkenaan dengan keterbacaan bahasa terjemahan yang mencakup unsur-unsur yang hadir di

dalamnya seperti alur pikir, konstruksi kalimat, dan unsur-unsur ketatabahasaan lainnya. Tanggapan responden sangat bermanfaat untuk mengetahui derajat ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif. Dalam kapasitas sebagai penutur asli BI, para responden mengemukakan tanggapannya atas terjemahan ayat-ayat imperatif yang termaktub dalam terjemah Kemenag dengan memberi penilaian tedas, kurang tedas, atau tak tedas. *Pertama*, suatu terjemahan ayat imperatif dipandang tedas manakala alur pikir, konstruksi kalimat, dan unsur-unsur ketatabahasaan yang ada dalam terjemahan tersebut dapat dipahami dengan mudah. *Kedua*, suatu terjemahan ayat imperatif dipandang kurang tedas manakala secara umum terjemahan tersebut dapat dipahami, tetapi masih ada alur pikir, konstruksi kalimat, atau unsur-unsur ketatabahasaan lain yang kurang dapat dipahami. *Ketiga*, suatu terjemahan ayat imperatif dipandang tak tedas manakala alur pikir, konstruksi kalimat, dan unsur-unsur ketatabahasaan yang ada dalam terjemahan tersebut sulit dipahami.

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa secara umum terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya dalam terjemah Kemenag mempunyai derajat ketedasan yang tinggi. Hal ini ditunjukkan oleh rerata ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif yang mencapai 84,8%. Artinya, terjemahan ayat-ayat imperatif dalam terjemah Kemenag ini dapat dipahami oleh pembaca dengan mudah. Derajat ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif dalam terjemah Kemenag tercantumkan dalam tabel berikut.

Tabel 1. Ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif

No.	Terjemahan Ayat Imperatif Bernuansa Budaya	Derajat Ketedasan (%)
1	Q.S. al-Baqarah: 201	90,0
2	Q.S. Luqman: 17	83,3
3	Q.S. Ibrahim: 30	82,2
4	Q.S. al-Baqarah: 23	87,8
5	Q.S. al-Baqarah: 168	93,3
6	Q.S. al-Mulk: 13	80,0
7	Q.S. al-Hijr: 45-46	88,9
8	Q.S. an-Nahl: 114	90,0
9	Q.S. al-Mu'minin: 107-108	83,3

10	Q.S. al-Fatihah: 6	92,2
11	Q.S. Yunus: 101	83,3
12	Q.S. al-Isra': 48	83,3
13	Q.S. Ghafir: 68	86,7
14	Q.S. Yusuf : 9	75,6
15	Q.S. az-Zukhruf: 77	82,2
16	Q.S. Yusuf: 21	82,2
17	Q.S. al-Mursalat: 45-46	84,4
18	Q.S. Yunus: 80	83,3
19	Q.S. Qaf: 23-24	77,8
20	Q.S. Ali Imran: 93	85,6
Rerata		84,8

Selain meminta tanggapan responden, dalam penelitian ini derajat ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif juga ditelaah dengan menggunakan uji rumpang. Penggunaan uji rumpang dimaksudkan untuk mengungkap apakah ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya berada pada level independen, instruksional, dan frustasi. Level independen menunjukkan bahwa pembaca dapat memahami terjemahan ayat-ayat imperatif secara mandiri; level instruksional menunjukkan bahwa pembaca dapat memahami terjemahan ayat-ayat imperatif dengan bantuan orang lain; dan level frustasi menunjukkan bahwa pembaca mengalami kesulitan dalam memahami terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya.

Secara keseluruhan, terjemahan ayat-ayat imperatif dalam terjemah Kemenag yang menjadi sampel penelitian memuat 2.660 kata. Dalam penelitian ini, pelaksanaan uji rumpang melibatkan 40 responden. Setelah mempelajari terjemahan ayat-ayat imperatif tersebut, responden diminta untuk melengkapi bagian-bagian teks terjemahan yang dikosongkan secara sistematis. Hasil uji rumpang menunjukkan bahwa 78,9% responden dapat melengkapi bagian-bagian terjemahan yang dikosongkan dengan benar. Persentase ini menunjukkan bahwa terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya dalam terjemah Kemenag berada pada level independen, sebab jumlah jawaban yang benar lebih daripada separuhnya. Level independen ini berarti pembaca dapat memahami terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya dalam terjemah Kemenag secara mandiri tanpa memerlukan bantuan orang lain.

Ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya tidak terlepas dari penerapan teknik dan prosedur penerjemahan yang digunakan dalam menangani unit-unit mikro terjemahan. Misalnya ketika menangani pronomina هـ pada frase أَشْرَكْتُهُ yang terdapat dalam surah Yusuf: 21, terjemah Kemenag menerapkan teknik literal, hatta frase tersebut diterjemahkan menjadi *membelinya*. Penerapan teknik literal ini ternyata mencederai ketedasan terjemahan ayat imperatif tersebut. Pembaca terjemahan boleh jadi mencari-cari anteseden yang menjadi rujukan pronomina *nya* dalam terjemahan tersebut, sebab pronomina *nya* yang bersifat anaforis ini merujuk kepada Yusuf yang termaktub pada ayat sebelumnya. Contoh lain terkait dengan penanganan frase أَخْشَوْا فِيهَا yang terdapat dalam surah al-Mu'minun: 108. Dalam hal ini terjemah Kemenag menangani frase فِيهَا juga dengan menerapkan teknik literal. Hasilnya, penggalan ayat ini diterjemahkan menjadi *tinggallah dengan hina di dalamnya*. Keberadaan frase *di dalamnya* ternyata dipandang mencederai ketedasan terjemahan ayat imperatif tersebut, sebab pronomina *nya* yang bersifat anaforik ini juga tidak merujuk kepada unsur linguistik yang jelas dalam terjemahan ayat tersebut.

Selain dengan menerapkan teknik literal, upaya memertahankan unsur-unsur BS dalam BT juga dilakukan terjemah Kemenag dengan menerapkan teknik kalke. Teknik kalke yang lazim diterapkan pada tataran frase ini sesungguhnya tidak begitu berbeda dengan teknik literal dalam hal kesetiaannya kepada BS. Sebagai contoh dalam terjemah Kemenag, frase adjektif الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ yang terdapat dalam surah al-Fatihah: 6 ditangani dengan teknik kalke, frase tersebut diterjemahkan menjadi *jalan yang lurus*. Ketedasan terjemahan frase ini sesungguhnya relatif kurang berterima jika ditangani dengan menerapkan prosedur tunggal, yakni hanya menerapkan teknik kalke. Berterimanya ketedasan terjemahan frase ini diperoleh berkat penerapan prosedur kuplet yang memadukan teknik kalke dengan teknik amplifikasi. Penerapan teknik amplifikasi hadir dalam bentuk pemberian catatan kaki yang mengorak lebih jauh maksud dari *jalan yang lurus*, yaitu *jalan hidup yang benar, yang dapat membuat bahagia di dunia dan akhirat*. Berkat keberadaan catatan kaki, terjemahan ayat ini mempunyai derajat ketedasan yang tinggi. Hal ini sejalan dengan penelitian Syihabuddin (2005) yang mengungkapkan bahwa keterpahaman teks terjemahan antara lain dapat dilakukan dengan memberi penjelasan terhadap ungkapan-ungkapan yang bersifat khusus.

Penerapan teknik penerjemahan berimplikasi terhadap derajat ketedasan terjemahan. Temuan penelitian menunjukkan bahwa transposisi termasuk salah satu teknik penerjemahan yang relatif dapat meningkatkan derajat

ketedasan terjemahan. Teknik transposisi lazim dipergunakan untuk mengubah kategori gramatikal, misalnya keterangan menjadi verba (lihat Molina & Albir, 2002). Perubahan kategori gramatikal dilakukan lantaran perbedaan BS dan BT, terutama yang berasal dari rumpun bahasa yang berbeda, pada tataran gramatika. Perbedaan BS dan BT meniscayakan terjadinya penyesuaian (*adjustment*) dalam penerjemahan, baik pada tataran level, struktur, maupun kategori. Sebagai contoh, makna pragmatik *al-ibahah* (membolehkan) bisa lebih terhadirkan dalam terjemahan penggalan ayat: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ (حَلَالًا طَيِّبًا)* yang terdapat dalam surah al-Baqarah: 168 dengan menerapkan teknik transposisi. Verba *كُلُوا* yang secara literal berarti *makanlah*, dengan teknik transposisi dapat diterjemahkan menjadi *kalian boleh makan*. Meskipun penerapan teknik ini menyebabkan pergeseran kategori dari verba imperatif menjadi verba aktif biasa, tetapi makna *al-ibahah* dalam terjemahan terasa lebih hadir. Dengan begitu, terjemahan ayat ini akan lebih tedas apabila diterjemahkan menjadi, *Wahai manusia, kalian boleh makan sebagian makanan yang halal lagi baik*.

Simpulan

Terjemah Kemenag menangani ayat-ayat imperatif bernuansa budaya dengan menggunakan strategi *source language approach*. Penggunaan strategi ini menyebabkan nuansa BS terasa hadir dalam terjemahan. Namun demikian, ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif dalam terjemah Kemenag hadir antara lain berkat prosedur tunggal yang menerapkan teknik transposisi. Selain itu, penerapan prosedur kuplet yang memadukan teknik kalke dengan teknik amplifikasi juga dipandang menghadirkan ketedasan yang tinggi. Dengan teknik kalke, sebuah frase yang terdapat dalam suatu ayat imperatif diterjemahkan secara harfiah dengan meminjam bentuk ekspresi yang digunakan BS. Dengan menerapkan teknik amplifikasi, terjemahan harfiah ini kemudian diorak lebih jauh dalam sebuah komentar, baik dalam bentuk penjelasan dalam kurung, taklikat, takarir, hasyiah, catatan kaki, ataupun catatan akhir. Secara umum terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya dalam terjemah Kemenag mempunyai derajat ketedasan yang berterima. Hal ini juga diperkuat dengan hasil uji rumpang yang menyebutkan bahwa ketedasan terjemahan ayat-ayat imperatif bernuansa budaya dalam terjemah Kemenag berada pada level independen.

Secara teoretis, menghadirkan ketedasan terjemahan tidak selalu harus dengan menerapkan teknik-teknik penerjemahan yang berorientasi kepada

BT, semisal modulasi, amplifikasi linguistik, dan semacamnya, tetapi bisa juga dengan menerapkan prosedur kuplet yang memadukan teknik literal dengan salah satu teknik penerjemahan yang berorientasi kepada BT. Cara ini dipandang tidak hanya dapat menghadirkan ketedasan terjemahan, tetapi juga keakuratan terjemahan. Dalam praktik, menakar ketedasan terjemahan dengan meminta tanggapan pembaca BT dipandang lebih efektif ketimbang, misalnya, hanya menggunakan uji rumpang atau indeks kabut saja.

Daftar Pustaka

- Al Farisi, M.Z. 2010. Keterjemahan Ungkapan *Kinayah* dalam Bahasa Arab ke dalam Bahasa Indonesia. *Bahasa & Sastra* 10(2), 188-200.
- Al Farisi, M.Z. 2011. *Pedoman Penerjemahan Arab-Indonesia: Strategi, Metode, Prosedur, Teknik*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Al Farisi, M.Z. 2013. Aspek Relevansi dalam Terjemahan Tindak-tutur *Kinayah* al-Qur'an. *KARSA: Jurnal Sosial & Budaya Keislaman* 2(21), 156-169.
- Al Farisi, M.Z. 2015. Speech Act of *Itifat* and its Indonesian Translation Problem. *Indonesian Journal of Applied Linguistics (IJAL)* 4(2), 214-225.
- Al-Hasyimi, A. 2001. *Jawahiru al-Balaghati fi al-Ma'ani wa al-Bayani wa al-Badi'* Beirut: Daru al-Kutubi al-'Ilmiyyah.
- Al-Jarim, 'A. & Amin, M. 2007. *Al-Balaghatu al-Wadhihah*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Alisjahbana, S.T. 1978. *Tatabahasa Baru Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Dian Rakyat.
- Al-Qazwaini, J. 2011. *Al-Idhahu fi 'Ulumi al-Balaghah*. Beirut: Daru al-Jail.
- Ash-Shawi, M.A. 2013. Translating Euphemisms: Theory and Application. *Journal of American Arabic Academy for Sciences and Technology* 4(8), 123-132.
- As-Suyuthi, J. 1966. *Al-Itqanu fi 'Ulumi al-Qur'an*. Kairo: Daru al-Syuruq.
- Cummings, L. 2005. *Pragmatics: A Mutidisiplinary Perspective*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publisher.
- Eggins, S. 2004. *An Introduction to Systemic Fungtional Linguistics* (Second edition). London: Continuum.

- Flesch, R. 2005. *How to Write, Speak and Think More Effectively*. New American Library.
- Garces, C.V. 2008. Translating the Imaginary World in the Harry Potter Series on How Muggles, Quaffles, Snitches, and Nickles Travel to Other Cultures. *Revista de Traduccio* 9(1), 121-134.
- Ghalayaini, M. 2010. *Jami' ad-Durusi al-'Arabiyyah*. Beirut: Muassasatu al-Rislati Nasyirun.
- Giv, A.L. 2016 Exchange of Linguistic Forms: Imperative Forms Indicating Interrogation and Declarative Statement: The Instances in Quran. *Mediterranean Journal of Social Sciences* 7(3), 456-464.
- Huzairi, A. & Ibrahim, M.H. 2009. Al-Mabadi al-Asasiyyatu fi Tarjamati al-Qurani al-Karim fi Dhau Mu'thiyati al-Tarjamah al-Haditsah. 'Ain: *Majallah al-Jam'iyyah al-'Ilmiyyah al-Su'udiyyah li al-Lughati wa al-Tarjamah*, 3(1), 13-48.
- Keraf, G. 1980. *Tata Bahasa Indonesia untuk Sekolah Lanjutan Atas*. Ende: Nusa Indah.
- Larson, M.L. 1998. *Meaning-Based Translation: A Guide to Cross-Language Equivalence* (Second edition). Boston: University Press of America.
- Mey, J. 2008. *Pragmatics: An Introduction*. Cambridge: Blackwell Publisher.
- Moeliono, A.M. 1992. *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Perum Balai Pustaka.
- Molina, L. & Albir, A. H. 2002. Translation Techniques Revisited: A Dynamic and Functionalist Approach. *Meta Journal des Traducteur* 47(4), 498-512.
- Peodjawijatna, I.R. & Zoetmulder, P.J. 1964. *Tatabahasa Indonesia untuk Sekolah Landjutan Atas*. Djakarta: N.V. Obor.
- Rahardi, K. 2010. *Pragmatik Kesantunan Imperatif Bahasa Indonesia*. Jakarta: Erlangga.
- Ramlan, M. 1987. *Ilmu Bahasa Indonesia, Sintaksis*. Yogyakarta: CV Karyono.
- Richards, J., Plat, J., & Weber, H. 2005. *Longman Dictionary of Applied Linguistics*. Harlow: Longman.

- Sakri, A. 2006. *Bangun Kalimat Bahasa Indonesia*. Bandung: Penerbit ITB.
- Seong, G.S. 2011. Penerjemahan Kata Kerja Bahasa Cina-Bahasa Melayu: Satu Analisis Ketepatan Makna Padanan. *Gema Online Journal of Language Studies* 11(1), 35-56.
- Shanmugam, K. 2010. Pantun Translation into English in Women's Writings in Twentieth Century British Malaya. *Journal of Modern Languages* 20(1), 80-93.
- Slametmuljana. 1959. *Kaidah Bahasa Indonesia II*. Ende: Penerbit Nusa Indah.
- Syihabuddin. 2005. *Penerjemahan Arab-Indonesia (Teori dan Praktek)*. Bandung: Humaniora.
- Thriveni, C. 2002. Cultural Elements in Translation: The Indian Perspective. *Translation Journal and the Authors* 6(1), 83-98.
- 'Utsaimin, M.S. 2013. *Syarh al-Balaghah min Kitabi Qawa'id al-Lughati al-'Arabiyyah*. Riyadh: Muassasatu asy-Syaikh Muhammad ibn Shalih al-'Utsaimin al-Khairiyyah.
- Verhaar, J.W.M. 2008. *Asas-Asas Linguistik Umum*. Yogyakarta: Gadjah Mada Univesity Press.
- Xiao-yan, W. 2013. Translating Tourism Texts in the Light of Skopos Theory. *US-China Foreign Language* 11 (3), 254-263.

KEJAWEN SPIRITUALISM: THE ACTUALIZATION OF MORAL VALUES AT PAGUYUBAN SUCI HATI KASAMPURNAN IN CILACAP

Mustolehuddin and Siti Muawanah

Office of Religious Research and Development

Ministry of Religious Affairs, Indonesia

Email: mustolehuddin@gmail.com

Abstract

In Java, the existence of penghayat—believing in the One Almighty God—has grown significantly during the early reign of President Joko Widodo. This is supported by the Regulation of Ministry of Education and Culture Number 27 in 2016 about education services related to the belief in the One Almighty God at schools. Paguyuban Hati Suci Kasampurnan is one of penghayat groups in Cilacap which implements the teaching of budi pekerti (good behaviors) towards its adherents. This is a qualitative research examining the hidden meaning contained in the guidance book of Paguyuban Hati Suci Kasampurnan through semiotic analysis. This study results in two findings. First, the main source used at this paguyuban is Kitab Adam Makna. Second, the main teaching of this paguyuban is the teaching of good behaviors towards the adherents in order to reach the level of perfect life which is known as manunggaling kawula gusti.

Di Jawa, keberadaan penghayat terhadap Tuhan Yang Maha Esa mengalami perkembangan yang cukup signifikan pada awal pemerintahan Presiden Joko Widodo. Hal ini dikuatkan dengan terbitnya regulasi Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 27 Tahun 2016 tentang layanan pendidikan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa pada satuan pendidikan. Paguyuban Suci Hati Kasampurnan merupakan salah satu kelompok penghayat

di Cilacap yang ikut berperan aktif dalam mengimplementasikan ajaran budi pekerti kepada pemeluknya. Melalui pendekatan kualitatif, penelitian ini berupaya mengkaji makna yang tersirat dalam kitab ajaran Paguyuban Hati Suci Kasampurnan melalui analisis semiotika. Hasil penelitian berupa dua temuan. Pertama, sumber ajaran Paguyuban SHK adalah Kitab Adam Makna (berupa simbol-simbol yang terdapat di jagat raya). Kedua, bahwa intisari dari ajaran paguyuban ini adalah mengajarkan budi pekerti luhur sebagai dasar untuk memperoleh kesempurnaan dengan Tuhan (*manunggaling kawula gusti*).

Keywords: good behaviours; Kejawen; Paguyuban Suci Hati Kasampurnan.

Introduction

During the reign of President Joko Widodo, the existence of “*penghayat*” groups has grown rapidly not only in society but also at schools. The case of a student in SMKN 7 Semarang who did not pass the grade because he is an adherent of “*penghayat*” attracted public interest (Rofiudin, 2016). Such case will not happen in Cilacap because the local government of Cilacap provides the students of “*penghayat*” some specific schools. According to Muslim (the teacher of “*penghayat*” in Cilacap) there are 14 schools in Cilacap which are specific for the students of “*penghayat*”. Those schools are SDN (State Elementary School) Bojongsari 3, SDN Margasari 1, SDN Margasari 3, SDN Gandungmanis 3, SMPN (State Junior High School) Kedungreja 3, SMPN Cipari 1, SMPN Gandungmangu 3, SMPN 1 Jeruklegi, SMPN 1 Adipala, SMPN 2 Adipala, SMK (Vocational School) Yos Sudarso, SMAN (State Senior High School) Bantarsari, SMAN Atap, and SMAN 1 Cilacap (interview, 29 November 2016). The education for “*penghayat*” is under the guidance of *Majelis Luhur Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia* (MLKI - a council for “*penghayat*” people).

According to MLKI, “*penghayat*” groups whose main teaching is the belief in the One Almighty God (attached to no religion) have been existed in Nusantara for a long period of time and have been inherited from generation to generation. Therefore, the teachings of “*penghayat*” groups do not contradict with the spirit of Pancasila and UUD 1945 (Hartini, 2014)

In Cilacap, there are 29 “*penghayat*” groups registered to MLKI. They define the term “belief in God” similarly with other groups. Here are some definitions of “belief in God” according to Paguyuban Sumarah, Sapto Dharmo, Kapribaden, Himpunan and Penghayat Kepercayaan.

According to Sapto Dharmo, “belief in God” is a spiritual belief which requires the adherents to worship God the Almighty and live their lives based on seven sacred duties (*dharma*) in order to gain happiness both in the world and hereafter. The spiritual revelation of Sapto Dharmo was revealed to Hardjosapoera in 1952 in Pare Kediri (East Java) (Rosidi, 2011: 15).

The teaching of “Kapribaden” is a spiritual act (*laku*) which teaches the adherents to know himself before knowing God. The main goal of this doctrine is to teach the adherents to deeply know “*urip*” (life) and serve it because the majority of human enslave the “*urip*” so that the life is broken (Fauziyah, 2014: vii).

Paguyuban Suci Hati Kasampurnan (PSHK) is a “*penghayat*” group in Cilacap which few articles talk about. This article will discuss the sources used in this paguyuban and its main teachings.

Theoretical Review

Actually, the most important teaching of PSHK is good behavior with which the adherents can gain “*kasampurnan*” (the perfection of life) in order to reach higher level of *manunggaling kawula gusti*. Therefore, the theories applied in this article are ethics and moral.

The word ethics is derived from Greek word “*ethos*”, which literally means disposition or the spirit of community. Bertens (2007: 6) said that ethics is a set of moral values and norms which functions as the moral guidance for certain community, while Syukur (2010: 11) stated that ethics is something related to moral theory. Musthofa, on the other hand, argued that ethics is closely related to philosophy. Philosophy is a means to understand and emulate the deeds of God as their best. According to al-Kindi, human beings can reach virtue by conducting good behaviors which can be implemented through *hikmah* (wisdom), *an-najdah* (courage), and *iffah* (purity).

According to Aristotle (cited in Suseno, 2003: 78), ethics is not influenced by various mystical beliefs. In his opinion ethics is a branch of science which talks about moral philosophy.

Similar to previous philosophers such as Socrates, Plato, and Aristotle, Shand (cited in Tjahyadi, 2004: 70) stated that the essence initiated in ethics is that the final destination of human beings is *eudaimonia* (happiness), because human will do not need anything else as long as they are happy. The concept of ethics in Aristotle’s view also explains more on how humans achieve *euzen*

(good life) as much as possible. Therefore, in Aristotle's opinion, humans will gain a good life if they can reach their final destination, namely happiness.

According to Aristotle (in Mu'thi, 1992: 52-53) sufficient knowledge is not enough for humans to gain the happiness, because they need to take proper actions which are actually the realization of typical human ability: ratio and reason. Therefore, the more humans act by involving ratio and reason the happier they will be.

Furthermore, Aristotle stated that the typical activities of ratio can be classified into two categories: *theoria* and *praxis*. *Theoria* here does not mean "theory" as a deep rational thinking about certain problem, but *theoria* here is contemplation. *Theoria* here means considering and contemplating the nature of reality deeply. According to Suseno (2003: 33), contemplation is a very highly human activity, even divine activity. Contemplation is philosopher's activity, while the meaning of philosopher itself is *philo-sophia* (a person who loves wisdom). Therefore, activities which make human happy are philosophical activity, thinking as well as contemplating eternal and divine matters.

Based on the aforementioned definitions about ethics, it can be concluded that ethics is a common moral behavior which determines good and bad, right and wrong in societal life. Ethic values in human life can be achieved through both intellectual virtue (ratio) and moral virtue.

Research Method

This research is basically library research because research objects, references, and documents are based on resources obtained from library and "penghayat" community. The main research object is the guidance used by PSHK in South Cilacap, Central Java.

Because of the stated problems, this research will not examine statistical data, use mathematical logic, or generalize research data. Therefore, this research can be categorized as qualitative research (Moehadjir, 1996: 9). According to Lincoln and Denzin (2009: 2) qualitative research is focusing on various methods which cover interpretive and naturalistic approaches in the study.

This research is specifically discussing the meanings contained in the guidance books used by PSHK and applying content analysis which is a strategy to catch the messages of a text (Endraswara, 2008: 161). The use of content analysis in this research is aimed to gain the results which lead the researcher to make a generalization. The meaning of generalization here is that the results of the research contain theoretical contribution (Moehadjir,

1996: 77). Meanwhile, Holsti (1969: 601) assumed that content analysis is a random research technique to make a conclusion through identifying certain characteristics of messages systematically and objectively. Therefore, content analysis is researchers' attempt to understand and reveal extrinsic aspect of the literature such as moral, educational, philosophical, religious, and historical messages.

Research data were collected through documentation by tracing and seeking the guidance books of PSHK as the main resource for the group. In addition, the researchers also collected additional information from other books, magazines, articles, and other kinds of resources discussing about PSHK. In the research field, the guidance book of PSHK is called as primary data while other information from other kinds of written materials are called as secondary data (Hadi, 1983: 9)

In order to analyze the data, the researchers used semiotics, namely trying to find hidden meaning contained in the guidance book of PSHK. By using semiotics, the researchers were eager to know the *signifier* and *signified* in the book. Signifier can be classified into icons, indexes, and symbols (Pradopo et al., 2003: 68).

Results and Discussion

Social Setting of Paguyuban Suci Hati Kasampurnan (PSHK)

This “*paguyuban*” was founded by Nadam Wirjamhardja on July, 19, 1939 in Notog Banyumas. Nadam received *ilham* (spiritual inspiration) about *kasampurnan* (the perfection of life) from God. This teaching then was taught to the people in Banyumas, Cilacap, Purbalingga, dan Banjarnegara. As the time flies, the teaching spreads to Jakarta, Bogor, and outside Java. At that time, this “*paguyuban*” was not well-organized yet; this “*paguyuban*” has gradually become well-organized since 1971, just prior to the time of general election (Hartini, 2014).

There are many adherents of this “*paguyuban*” who are living in different districts. Here are the numbers of the adherents of PSHK in Cilacap.

Table 1: The number of people believing in the One Almighty God in Cilacap

No	District	Male	Female	Total
1	Kedungreja	20	21	41
2	Kesugihan	14	14	28
3	Adipala	41	41	82

4	Binangun	29	32	61
5	Nusawungu	39	40	79
6	Kroya	10	7	17
7	Maos	22	11	33
8	Jeruklegi	8	6	14
9	Kawunganten	65	57	122
10	Gandrungmangu	110	99	209
11	Sidareja	59	64	123
12	Karangpucung	0	0	0
13	Cimangu	6	2	8
14	Majenang	9	5	14
15	Wanareja	71	76	124
16	Dayeuhluhur	3	1	4
17	Sampang	5	3	8
18	Cipari	66	58	124
19	Patimuan	9	11	20
20	Bantarsari	88	103	191
21	Cilacap Selatan	12	4	16
22	Cilacap Tengah	26	17	43
23	Cilacap Tengah	6	10	16
24	Kampung Laut	6	7	13
Total		724	689	1.413

Source: Ministry of Religious Affairs Cilacap (2016, 33).

The Sources of PSHK

Actually, there are similarities among various “*penghayat*” groups in terms of guidance book. Most of them use *Kitab Adam Makna* as the main source of their teachings. So does PSHK. In addition to “*Kitab Adam Makna*”, this book has also various names such as: *Kitab Wujud*, *Kitab Jagat Gumelar*, *Kitab Teles*, and *Kitab Turki* or *Turni*.

Here are the explanations why the book is called as such the names:

1. *Kitab Adam Makna*. *Adam* means existence, while *Makna* means meaning;
2. *Kitab Wujud* means all the existences in this world are created by God and they are essentially God’s book which contain meaning;
3. *Kitab Jagat Gumelar* means that everything in this world has meaning;
4. *Kitab Teles* means that all God’s creatures, including humans, are the evidence of God’s existence;

5. *Kitab Turki/Turni* is an abbreviation of “*Pituture si Kaki/Piturure si Nini*”. It means that the book contains valuable advices, proverbs, and utterances from ancestors (HP and Sariwardhani, nd: 20)

Those five sources are *sastra tanpa tulis*. It literally means unwritten literatures, or it can also be called as oral tradition because at that time people had not come into written civilization; they had not recognized Javanese letters, cuneiform, Chinese letters, or other kinds of alphabets. Therefore, people used various symbols neatly wrapped in ritual offerings, ceremonies, fairytales, folklores, songs, dances, art performance, and so on (interview with Muslam, 29 September 2016).

The Teachings of PSHK

Human Concept

According to AD/ART (statutes/ articles of constitution) of PSHK, there are five main teachings of this group. They are conducting good behaviors, committing no *ma lima* but performing *ma tiga*, becoming strong and tough human, royal to the government, and becoming human beings completely.

The explanation about *ma lima* are as follows. *Ma lima* means *five ma* from which Javanese people in general, or the adherents of the PSHK in particular, have to stay away. The first *ma* is *madat*. It means “opiate”. *Madat* is getting addicted to addictive things such as marijuana, crystal meth, and so forth. The term *madat* here means that the adherents of PSHK are not allowed to consume addictive things in order to achieve high position by behaving well. The second *ma* is *madon* which literally means “woman”. The term *madon* here means that the adherents of PSHK are forbidden to have a special relationship (in love) with other women (could be friends, working colleagues, and so on) except their wives because having such relationship is illegal. In a more clear statement, it is strongly forbidden for PSHK adherents to be close to prostitution. In other words, they are not allowed to commit free sex. The third *ma* is *maling* which literally means “to steal”. By categorizing *maling* as one of the term *ma* in the concept of *ma lima*, it means that the adherents of PSHK are not allowed to take others’ property without permission. The fourth *ma* is *main* which literally means “to play”. However, the term *main* here does not mean that the adherents of PSHK are not permitted to play games. On the contrary, the term *main* here means that they are forbidden to do gambling in its various forms. The last *ma* is *minum* which means “to drink”. It does not

mean that the adherents of PSHK are not allowed to drink water, milk, juice and so forth, but it is forbidden for them to get drunk.

The concept of *ma lima* is considered as ethic theory which according to Syukur is synonymous with moral ethic. Musthofa also said that ethics always relates to philosophy, even al-Kindi stated that in order to gain virtue, humans have to uphold morality. Therefore, morality becomes the main teaching in PSHK in order to prepare its adherents and young people to face modern era which are full of challenges, particularly to face negative behaviors and cultures which are not appropriate with the norms.

Another teaching of the PSHK is the concept of *ma tiga* (it literally means three *ma*). In contrary with *ma lima* which have to be avoided by the adherents, the concept of *ma tiga* is three *ma* which has to be conducted by the adherents. By performing *ma tiga*, humans can strongly combat *ma lima*. Similar to *ma lima*, *ma tiga* is the concept relates to *ma*, but different in numbers. If *ma lima* consists of five *ma*, *ma tiga* consists of three *ma* which are originally Javanese words. They are *madhep*, *mantep*, and *mituhu*. The first *ma* is *madhep*, which literally means “to face towards a certain direction”. However, the term *madhep* here is meant to worship the One Almighty God and obey Him. The second and the third *ma* are *mantep* and *mituhu*. *Mantep* literally means “steady, firm, being convinced”, while *mituhu* means “to obey, loyal”. These two concepts teach the adherents of the PSHK to trust their parents and obey them. Therefore, the adherents of PSHK have to obey not only the One Almighty God but also their parents. In addition, they also have to be honest, tell the truth, not hurt others, and be humble people as well as have other positive personalities.

The two concepts of *ma lima* and *ma tiga* have been set in the statutes of PSHK. In the statutes, it is clearly stated that the requirement to become the adherents of the PSHK are as follow: 1) Indonesians, male or female, promise to obey the rules of the PSHK; 2) follow the group consciously, neither influenced by others nor under the threat; 3) not a member of political party; 4) obey the advice and instructions of the PSHK elders; and 5) not a criminal which is shown by a certificate issued by the police (interview with Rahardjo, 29 November 2016).

Based on the teachings and requirements to become an adherent of PSHK, it can be said that the group actually demands each adherent to be good person, to be a perfect human, to be a strong person, and to be a major warrior. Human in the PSHK's concept is depicted as a warrior. Warrior is

a strong and tough figure who will never give up in dealing with his duties, no matter how hard they are. In sequence, PSHK examines the adherents not only by employing spiritual exercises but also by using the physical ones. In terms of physical exercises, they are trained a kind of self-defense which is called as *gerak rasa Antasena* (*gerantas*). Antasena is a strong figure who is very tough in facing many problems, challenges, and dangers for the sake of truth and justice. He is also known as a figure who always keeps his words.

Moreover, PSHK also teaches the adherents to obey the regulation issued by Indonesian government and give their high loyalty to Pancasila and UUD 1945 as the basic principles of Indonesia. They also teach the adherents to willingly sacrifice for the nation and the state. They are all conducted for creating a good generation who have good characters and perform good actions and behaviors.

According to Basuki (2015: 22) humanity is part of the human attributes in its function as a living being created by God in the process of living in the world. Humanity consists of three main elements: the mind or thought, intention, and feeling. Thus it can be explained that the concept of human according to the adherents of the PSHK is the most respected creature, because he was given the ability to determine their will and choices.

The doctrine of *ma tiga* in the concept of ethics or moral philosophy as described above teach people, especially the adherents of PSHK, to always *madep* (testify and be convinced) to the One Almighty God as the source of life who creates humans. According to Rahardjo (interview, 28 November 2016) humans are basically there as the proof of the existence of God, then he should *nyembah* (worship, prayer) Him to achieve *kamulyan* (happiness). *Sembahyang* which is the activity of *nyembah* can be conducted in *sentong* (a certain place for the adherents to perform prayer/*sembahyang*), *pasemon*, *paseban*, and other sacred places. In addition, they also have to *mantep* (obey) their parents. These teachings are taught to all humans without any exception including the adherents of PSHK.

In Islamic ethics, the teaching of devout and being good towards parents is clearly stated in the Holy Qur'an at least in two verses of the Surah al-Isra'. The verses say as follow:

"And your Lord has commanded that you worship none but Him, and that you be good to your parents. If either of them or both of them reach old age with you, do not say to them a word of disrespected, nor scold them, but say to them kind words. And lower to them the wing of humility, out of

mercy, and say, "My Lord, have mercy on them, as they raised me when I was a child. (QS. Al-Isra, 23-24) (<http://www.clearquran.com/017.html>, accessed on January, 30, 2017)

In the teachings of PSHK, the obligation to be devout to the parents is a requirement to gain good characters, because they are the people who gave birth to their children, nurture them, feed them, and provide them with education. According to Mu'thi, the doctrine of *mantep* taught in PSHK is actually relevant to the theory of ethics proposed by Aristotle, namely achieving happiness. People can be happy if they perform good behaviors and characters, one of them is obeying their parents.

The other concept of *ma tiga* is *mituhu* which also means to obey, to be obedient. Different from the second concept in which the obedient is addressed to the parents, the obedient in the concept of *mituhu* is addressed to teachers. Whoever obeying his/her teachers will get the perfect life. By implementing *mituhu* to the teachers someone has conducted one form of good characters as a branch of ethics. In the KBBI ethics is described as a brand of science which deals with good and bad, right and wrong, and moral obligation. In short, ethics is a set of values in human life. Therefore, the doctrine of *mantep* is a set of moral values which is learnt by the adherents of PSHK then internalized and implemented in their daily lives.

God in Concept

The concept of God is called as *purwo madiyo wasono*. It becomes the core teaching of PSHK. The meaning of this Javanese *puwo madiyo wasono* is that the nature of everything does not exist, and then they exist and will no longer exist. The explanation of the concept of God can be found in the teachings of the group; everything is a symbol that actually would be understandable for the seeker who has received *wejangan-wejangan* (suggestions and advices) directly from the elders, teachers, or the *wiku* of PSHK.

The best symbol in the concept of God is *warongko manjing curigo* that can also be understood as *lenggahing kawula gusti*. By understanding this symbol, the adherents will know the position between *gusti* (Lord) and *kawula* (servants) well. People who have been able to accept and understand what the meaning of *purwo madyo wasono* will understand that life consists of four main aspects: 1) *dzat*, 2) *shifat*, 3) *asma*, and 4) *apengal*. These four elements exist at the same time as humans are born. Before humans are born the four elements

did not exist yet. When the humans do not exist anymore, these four elements will disappear as well. They must be also returned to their respective origins.

These four elements will also result four aspects. They are 1) *lakune rogo* (physical exercises), 2) *lakune budi* (reasonal exercises), 3) *lakune ati* (spiritual exercises), and 4) *lakune rasa*. Among the four, it is *lakune raga* that always harmonizes others in order to stay healthy. This is the so-called *memayu hayuning pribadi* or always being introspective.

According to Basuki (2016: 55), the fundamental basis for “*penghayat*”, such as the adherents of PSHK, is spiritual exercises which are addressed to pure their life and to increase their spiritual level by implementing the following principles. The first is holding strong determination. Determination is a self-process in certain “*laku*” which is together with the reason guide a person to the right way. The second is belief. Believing in God purely which marks humans’ life will lead them to “*sangkan paraning dumadi*”. The third is total submission. Humans have to surrender and submit to God totally (either physical, mental, or spiritual) after receiving the touch of living *dzat* and understanding it.

Laku raga (physical exercises) in the teaching of the group means that the adherents will always show positive attitudes in their life, such as being confidence, polite, forgiving, discipline, responsible, and care to others (Hartini, 2014), while *laku budi* (rational exercise) means that all people in general, and the adherents of PSHK in particular, have to perform good characters and behaviors. This teaching is also called as *satria* (knight). Good knight is a person who is well-mannered and well-behaved, brave enough, heroic, helpful, and friendly. In a clearer explanation, a good knight is a perfect and complete human being, both physically and spiritually. *Satria* is formed from three syllables: *sa*, *tri*, and *ya*. *Sa* means *sawiji*, *manunggal* (unity), *tri* means *tiga* (three), and *ya* means *lokaya*, *jagad* (worlds). So, the person who is considered as *satria* (knight) is a person who is able to unite three worlds, *guruloka*, *hendraloka*, and *janaloka* (Hartini, 2014: page).

Guruloka (head) is a place of thought and mind. In Javanese daily language, the *guruloka* is also called as *kawruh* (knowledge), while *hendraloka* is a place of passion which is located in the chest. It means that *hendraloka* is a part of the three worlds which has to manage humans’ desires. The third, *janaloka*, is a world which relates to genital and reproductive organs. The responsibility of this world is producing new generation who is better, more productive, and

more qualified than previous generations. This is the so-called as *rahayuning tedhak turun* in *Kejawen* (Hartini, 2014).

In conclusion, *laku raga* and *laku budi* is a group of people or the adherents of certain "*penghayat*" groups who is able to harmonize body and soul in order to stay healthy. In addition, they have to be patient and *berbudi bawa laksana*, which means being able to differentiate between good and bad and understand the difference between God's *kodrat* and *wiradat*.

The other two teachings of PSHK, *laku ati* (spiritual exercises) and *laku rasa* (feeling exercises), mean that a person in general or the adherents of PSHK in particular have to submit themselves to God totally and obey Him. They have to become pious people and also understand the position between the worshipper and the worshipped; understand the difference between *kawula* (servant) and *gusti* (lord) (*rangka manjing curiga*).

Spiritual Symbols of *Kejawen* Tradition

The teachings of PSHK are really associated with ritual symbols which are regarded as a way of life. Spiritual symbols in Java or Javanese tradition are called as *sastra tanpa tulis* (spoken literatures). *Sastra* means "a lesson" or "knowledge", *tanpa* means "no" or "without" and *tulis* means "writing". Thus, *sastra tanpa tulis* is doctrine or knowledge which is not written because it has not been created yet. *Sastra tanpa tulis* takes the form of emblems, symbols or ciphers, rituals, ordinances, ceremonies, traditions, songs, oral stories, and so on. (HP and Sariwardhani, nd: 20)

Sastra tanpa tulis is also known as the *Kitab Adam Makna*. *Kitab Adam Makna* comes from "*Kitab*" means the book, *Adam* means exist, and *Makna* means meaning. Thus it can be argued that *Kitab Adam Makna* is the book that exists, unfolded in the universe, unwritten, and it becomes a symbol of the Javanese communities' mores. The following are the examples of spiritual symbols for the believer in particular and Javanese society in general. They are the terms *rangka manjing curigo* (seith inside dagger), *tumpang* (rice served in a cone shape), *ambeng* (fragrant rice dish consists of white rice prepared with chicken curry or chicken cooked in soy sauce, vegetables, fried noodles, some salted fish, fried coconut flesh, and so on), *jajan pasar* (various traditional snacks bought from market), *kembang* (flowers), *wedang/unjukan* (drinking water), *bubur/jenang* (porridge), *janur kuning* (young coconut leaf), *kemenyan* (incense), *cemara* (cypress), *pala gumantung* (kinds of fruits on the trees, not buried under the earth), *degan* (young coconut), *diyan dlepak* (traditional light), the head of

buffalo, *cikal* (young coconut tree), *pisang raja setangkep* (two bunches of *raja* banana), *pisang Ambon* (Ambonese banana), *suruh ayu temu rose* (certain betel with specific criteria, usually betel whose leaf segments meet each other), *sego golong pitu* (seven rolled rice which is served in the cylinder), *ingkung* (chicken served in its complete parts, without being cut), and so on (HP and Sariwardhani, nd: 20-28).

Such symbols, either in the form of language expression or ritual symbol, actually have a deep philosophical meaning for Javanese community. For instance, *tumpeng*, it can be divided into three parts, the base is called as *purwa*, the middle is called as *madya*, and the top is called as *wasana*. In the puppet show, *tumpeng* which is symbolized with *gunungan* (which literally means mountain) is also performed three times, in the beginning, in the middle, and at the end of the performance. In *Kejawen*, the three parts of *tumpeng* can be considered as the symbols of life periods: namely the beginning, the process or life itself, and the end. In addition, *tumpeng* is also a symbol of divinity in which it is only God who has absolute right to create the world, manage and rule it, and destroy it as well (Judgment day) (HP and Sariwardhani, nd: 20).

Concerning its level has four levels, namely *heneng*, *hening*, *huni*, and *hani*. The first level, *heneng*, which is symbolized by the base part of *tumpeng* consisting of various dishes, means that ethnic, racial, customs, culture, ordinances and ceremonies, and religious rituals are different. This basic level in *kejawen* tradition is referred to *syariat* (law) level. The second level is *hening* (silence) which is symbolized by rice. The rice is viewed from all directions. This second level includes someone or group of people who have reached the degree of *tarekat*. Then the third level is *huni* (occupied) which is corresponding to the second level. If *tumpeng* is seen from different angles, it is the same, but the shape of rice will become smaller (narrower). The third level is referred to *hakekat*. The fourth level is *hani* which is symbolized by the peak of *tumpeng* which leads to the highest point. The top of the *tumpeng* is also called as *puncet*. It means being closer to God the Almighty as the culmination of the masters of universe. In Islam, *hani* is also known as *makrifat*.

Tumpeng is a symbol *manembah* (to worship) to God. In semiotic theory *tumpeng* is a symbol and the meaning is a signifier for “*penghayat*”. Levels in *tumpeng* actually describe the spiritual journey of Javanese people in worshipping God. The first level can be described as common people who worship God limited to the meaning of the *shari’a*. An adherent of “*penghayat*” then can reach the top after climbing the other next levels: *tarekat*, *hakekat*, and *makrifat*.

According to *Kejawen* teaching people who can reach the top position is considered as being on the level of *manunggaling kawula gusti*.

Actually, the sources of *Kejawen* teachings cannot be separated from the philosophical meaning of Javanese life itself. Javanese community, in the practice of social life, economy, ritual, and culture always deal with philosophical values which are implemented in daily lives. Javanese philosophy as described by Wibawa (2013: 328) in *Serat Centini* are as follows: First, the Javanese values in *Serat Centini* reflects the content of Javanese culture and philosophy as well as the state of the Javanese community in the time *Serat Centini* was written. Javanese philosophy in *Serat Centini* is reflected in *ngudi kasampurnan* (seeking the perfect life) and the philosophy of *sangkan paraning dumadi* (the philosophy about the origins and the goals of existing lives).

The second, philosophy of *Serat Centini* is reflected in ontological, epistemological, and axiological levels. The sources and the teachings of PSHK are actually similar to *Serat Centini* in terms of ontological, epistemological, and axiological. In the review of the ontology aspects, the teaching of PSHK is trying to find the *hakikat* (essence) of thing that is God. According to Bergson (cited in Praja, 2010: 178) the form of the highest belief is mysticism. Thus, the highest achievement in PSHK is achieving spiritual mysticism by performing various mystical rituals in order to gain *kasampurnan sejati* (the real perfection). By performing *laku rasa*, a seeker will meet God which is also known as *manunggaling kawula gusti*. According to Achmad (2014: 153), a person who wishes to reach the level of *manunggaling kawula gusti* has to unite himself to the God. In a wider context, the person has to conduct all His orders and stay away from His prohibitions. If he/she can do it, the person will be happy both in the world and hereafter.

The intimacy between human and God is a metaphor between *kawula* (servants) and *gusti* (lord) (Endraswara, 2015: 229). In the context of Javanese culture, the term *manunggaling kawula gusti* is usually used in two contexts: social cultural and religious spiritual. For Javanese people the term is actually infinite personal experiences which are difficult to describe through words. In addition, the experiences also relate to mental (feeling) of a person who reached the ascetic with God.

Javanese people can achieve the perfection of life if they have knowledge (epistemology) and actualize the knowledge into good actions. The good actions are addressed not only to human beings but also to the universe which are

actually the parts of unwritten book. This unwritten book does in fact contain meaningful symbols and philosophical meaning.

The adherents of PSHK maintain natural ecosystems by preserving the universe which is known as *memayu hayuning bawana* in Javanese language (HP and Sariwardhani, nd: 34). Preserving the universe is actualized in the forms of ritual and ceremonies, such as *rawat bumi/selamatan bumi* (a ritual of *slametan* which aims to have earth safety), *ruwat banyu* (certain ritual to have water safety), *ruwat kewan/barit rajakaya* (a certain ritual to have animals safety), *bersih desa* (certain ritual to get a clean village), *ruwat langit* (certain ritual to have sky safety), and so on.

Conclusion

Based on the previous explanations about the sources and the teachings of PSHK, it can be summed up as follows: 1) the source of the teachings used by *Paguyuban Suci Hati Kasampurnan* (PSHK) is not only from written book, but also from *Kitab Adam Makna* in the form of symbols found in the universe. 2) The core teaching of PSHK is performing good actions in life which can be implemented through *laku raga*, *laku budi*, *laku ati*, and *laku rasa*. By performing those four *laku*, it means that the adherents of the PSHK have practiced ethical and moral values and implemented those values in their daily lives.

References

- Achmad, Sri Wintala. 2014. *Ensiklopedia Kearifan Jawa: Menggali Mutiara Kearifan Jawa Berdasar Karya Agung Para Pujangga*. Yogyakarta: Araska.
- Basuki, Hertoto. 2015. *Mengenal Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Laku Hidup dalam Managemen Manunggaling Kawulo Gusti*. Semarang: Mimbar.
- Bertens, K. 2007. *Etika*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Endraswara, Suwardi. 2008. *Metodologi Penelitian Epistemologi, Model, Teori, dan Aplikasi*, Yogyakarta: Med Press.
- Endraswara, Suwardi. 2015. *Agama Jawa Ajaran, Amalan, dan Asal Usul Kejawen*. Yogyakarta: Narasi – Lembu Jawa.
- Fauziyah, Siti. 2014. *Spiritualitas Penghayat Ajaran Kapribaden di Desa Kalinongko Kecamatan Loano Kabupaten Purworejo*. Undergraduate thesis, The

Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought Sunan Kalijaga State Islamic University.

- Hadi, Sutrisno. 1983. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada.
- Hartini, Sri. 2014. *Majelis Luhur Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Wadah Nasional Tunggal Organisasi/Kelompok Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*. Jakarta: Dewan Pusat MLKI.
- Holsti, Ole R., 1969. *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Reading: Addison-Wesley.
- HP, Muslim and Sariwardhani. nd. *Adat Istiadat Budaya Spiritual Komunitas Suku Jawa (Kejawen)*. Cilacap: Kelompok Studi Jawanology.
- Lincoln, Yvonna S and Norman K. Denzin. 2009. *Handbook of Qualitative Research*. Terjemahan oleh Dariyanto, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Magnis-Suseno SJ, Franz. 2003. *Etika Jawa Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Moehadjir, Noeng. 1996. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Mu'thi, Faruq Abd. 1992. *Aristu: Ustadz Falasifat al-Yunan*. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah.
- Pradopo, Rachmat Djoko, et al. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Hanindita Graha Widya.
- Praja, Juhaya S. 2010. *Aliran-Aliran Filsafat dan Etika*. Jakarta: Kencana.
- Qur'an in English. <http://www.clearquran.com/017.html>, (accessed on January, 30, 2017)
- Rofiudin. 26 Juli 2016. *Tolak Ikut Pelajaran Agama, Siswa SMK ini Tidak Naik Kelas*. Suara Merdeka Semarang: halaman: nomor kolom.
- Rosidi, Achmad. 2011. *Perkembangan Paham Keagamaan Lokal di Indonesia*. Jakarta: Kementerian Agama RI Badan Litbang dan Diklat.
- Syukur, Amin. 2010. *Studi Akhlak*. Semarang: Walisongo Press

- Tjahjadi, Simon Petrus L. 2004. *Petualangan Intelektual Konfrontasi dengan para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern*. Yogyakarta : Kanisius.
- Wibawa, Sutrisna. 2013. *Nilai Filosofi Jawa dalam Serat Centini*. Jurnal Litera Vol. 12, Nomor 2.

SHAPES OF JAVANESE KERIS AS A SYMBOLIC SIGN: TRANSFORMATION TOWARD THE ISLAMIC PERIOD

Widodo Aribowo, Andriĳ Purwasito, and Titis Srimuda Pitana
Cultural Studies Program, Sebelas Maret University of Surakarta
Email: aribowo@hotmail.com

Abstract

In articulating the visual elements of Keris we will find the concept of symbols, each of which corresponds to the typology of signs. The relationships among the trichotomy signs associated with the codes represent the horizon of the Javanese society regarding the Keris culture. All the Keris signs establish the abstracts relationship model that never has any function before being associated with the code. Principally, people who become the message recipient can perform decoding act by associating the signs with certain conventions. The expression articulation through the Keris elements is a symbol in the typology of signs. The Javanese society's response or appreciation concerning the invented conventions needs to be investigated to conversely understand the system of signs production. The word kris, as an example, is semiotically classified into other words; keris, dhuhung, dhuwung, curiga, wangkingan, duwung, curiga, and katga, all of which refers to the same sign, which is the tipped stabbing weapons and covered in scabbard. This study found the cultural event of the ideological masking which represents certain period i.e. the deconstructive meanings on the luk of keris (kemba and rengkol) illustrated the ideological transformation from Hinduism to Islamic era.

Dalam mengartikulasikan unsur visual Keris kita dihadapkan dengan konsep simbol, di mana setiap simbol sesuai dengan tipologi tanda-tanda. Hubungan antara trikotomi tanda-tanda yang terkait dengan kode mewakili cakrawala masyarakat Jawa tentang budaya Keris. Semua tanda-tanda Keris membangun hubungan abstrak model yang tidak akan pernah memiliki fungsi apapun

sebelum dikaitkan dengan kode. Pada prinsipnya orang yang menjadi sasaran penyampaian pesan bisa melakukan decoding dengan cara mengaitkan tanda-tanda pada keris dengan konvensi-konvensi tertentu. Artikulasi ekspresi melalui unsur-unsur dalam Keris memanfaatkan simbol-simbol dalam tipologi tanda. Respons maupun apresiasi orang Jawa terkait dengan konvensi-konvensi yang telah diciptakan para leluhur perlu diketahui untuk melihat secara terbalik dalam sistem produksi tanda. Pemaknaan kata kris misalnya, secara Semiotis dapat diklasifikasikan berdasarkan beberapa kata referensial di antaranya keris, dhuhung, dhuwung, curiga, wangkingan, duwung, curiga, dan katga semua menunjukkan petanda yang sama yaitu senjata tikam yang berhulu dan berwarangka. Penelitian ini menemukan terjadinya peristiwa budaya berupa penopengan (masking) ideologi yang mewakili zaman tertentu, misalnya dekonstruksi pemaknaan bentuk luk keris (kemba dan rengkol) menggambarkan transformasi ideologi zaman Hindhu menuju zaman Islam.

Keywords: convention; Keris; semiotics; sign

Introduction

Keris or a traditional Javanese dagger has become the world nominated heritage of UNESCO in November 25, 2005. Indonesians are supposed to provide as much as possible all the information regarding Keris to the world societies. The question is why Keris can exist since 700's. Keris from time to time had never changed significantly; in fact, they were just developed in other variants. Approximately, there are 800 *dhapur* Keris found throughout the archipelago.

Dhapur Keris is a technical term to name various types of Keris, seen from the *ricikan* (blade) on a Keris that can be respectively seen on the numbers of each curvaceous-shaped (Harsrinuksmo, 2008: 136). Its various names characteristically based on the *dhapur* which indicate the need and high attention of the community on the existence of Keris itself. In other words, Keris is part of Indonesian's life, especially the Javanese society. The deployment of Keris covered the area formerly known as the archipelago, except Papua in which no Keris tradition is found (Jensen, 2007: 2).

Keris represents history, born by history, and created through history. Various historical stories and legends marked the birth and the involvement of Keris in the social, culture, politics, and economic context of Indonesia nation and the archipelago. The Javanese Keris has undergone a long journey proving the fact that Keris was born in Java, experienced a golden age in Java,

and met its destruction in Java. Keris was first appeared in the land of Java. It is approximately introduced in 230 AD as a means of a defense system of Medangkamulan kingdom which geographically located in the complex of Mount Lawu in the reign of the Buddhist Mahadeva (Arifin, 2006: 4). Although this information requires more in-depth study, the reference as found in several inscriptions and ancient literatures indicates that the culture of Keris is subsequently very old.

The golden age of Keris was in Java. People believe that the peak of Keris creation was at Sultan Agung period (1613-1645), in which Keris was manufactured in this period (known as *tangguh* or tough), its beauty is supported by the finest materials, and contained powerful magical sense (interview with Basuki Teguh Yuwono, March 6, 2016). Conversely, Keris' deterioration was also in Java. Many of them have been sold in street stalls at reasonable prices. Moreover, there are frauds in Keris transactions which is based on the economic interests. There certainly is a knowledge gap between the intermediaries (known as a broker or *pengempit*) and buyers who actually wish to own the Keris as an achievement of their maturity in individual, social, and spiritual factors. Eventhough this unfortunate situation can be, literally, "saved" by the UNESCO award, various motives of fraud in Keris transactions remain a great challenge until today.

The causes of Keris' existence in the resurgence of cultural flow certainly deserve critical view. The shapes (*dhapur*), pamor and accessories of Keris such as the hilt, *mendhak*, *selut*, and *pendhok* have never changed over time. Among so many ancient Keris, some of them still exist now, i.e. Keris *dhapur Sangkelat* first manufactured at the reign of Majapahit. Keris *dhapur Anggrek* which was first manufactured at the time of Kahuripan has been well-maintained through generations of each Javanese rulers. This creates a sense that several variants of Keris Anggrek come into existence. Similarly, Keris *dhapur Jalak* is renowned for its many variant (no less than 21 variants) compared to other *dhapur*.

Knowing little insight of Keris and its attributes including the styles, we will easily find out how the Keris had been distinctively interpreted throughout the ages. According to Maisy (2013: 2) the classified history of Keris divided into three phases: a) pre-Islamic, b) the Islamic, and c) post-Islamic periods. Keris, in the pre-Islamic and the previous period (known for *zaman kabudan* until the collapse of the Majapahit reign), had different function compared to the Islamic period. The conspicuous difference of both periods is shown in the pre-Islamic period; Keris functioned as a means of worship and weapons.

The works of Keris in the Islamic period mainly functioned as the media of communications to deliver advice (*piwulang kautaman*). In other words, Keris as an artifact remains the same in shapes, although each of them may reflect the different function and meaning.

Methods

This study applies a semiotic analysis to reveal the meaning reflected from the text. Through semiotic analysis, a large number of sign systems manifest in Keris can comprehensively reveal the equivalences and visual characteristics of the features. The data collection technique employs documentation. The information is mainly obtained from direct observation to informants (the expert of Keris) concerning the philosophy, the shapes, and other types of Keris, both as a personal belonging of inheritance and as a property documentation of Kraton (primary data). The resource person is Basuki Teguh Yuwono, 40 years old, a Master (Empu) of keris living in Wonosari village, district of Gondangrejo, Karanganyar Regency. In addition, several documents such as textbooks, journals of relevant studies on Keris (secondary data) highly contribute to the analysis on the objects of discussion in this paper.

The Trichotomy of Sign

Keris, both as a means of worship and a means of expression, has the elements of sign which require further study. The science of signs, the interpretive semiotics in particular, directs the researcher to interpret and understand the code (*decoding*) behind these signs (Piliang, 2012: 313). Additionally, Semiotic method works on two levels of analysis, namely the individually sign and a group or combination of sign. The individually sign is specified according to the trichotomy of sign, signified, and signifier in Semiology (Martinet, 2010: 64).

Signifier is a kind of image of sound or visual representation while the signified is the explanatory concept. Signifier and signified concern the idea of a relationship in which a sign interrelated between the signifier and signified is acceptable. This assumption brought the principle that the sign concerns the expressive element (not a physical entity) and is a cornerstone meeting of various independent elements (Eco, 2009: 70).

The elaborated terms shall be used as a point of departure to create map of signs individually on Keris and the meanings are interpreted contextually. Another important thing that should be emphasized is that the articulation of expression through elements of the Keris is a symbol in the typology of

signs. Symbol in the Semiotics is the arbitrary nature of the relationship between signifier and the signified. The relationship among the trichotomy of signs will then be presented and associated with the codes representing the horizon of the Javanese society and are characteristically conventional. The composition of the related codes of sign reflects something or represents particular ideology. By this method, the puzzle of a short overview of Keris shall be revealed. Considering the given scope, this article limits its discussions on the sign system related to the shapes of Keris.

The Signifier and Signified on the Terms of Keris

The naming of Keris can be found in the inscription of Karangtengah, indicated in written number of the year 824 AD. The term '*patuk kres i*' is written on that inscription which is reinforced by the testimony on the inscription of Poh (907) mentioning the word *kres* as part of the process of ritual offerings (Arifin 2006: 13). The word *kris* further evolved into the word 'Keris'. Another term for Keris or dagger in the pre-Islamic period is *dhuhung* that is still a widely used term in Bali. Balinese proverbs *dhuhung manjing warangka* and *warangka manjing dhuhung* imply that the position of Keris as the top part and *warangka* as the bottom part. The union between these two elements described in Panjangan Keris reflects a dichotomous unity, i.e., the union between Gusti and Kawula, the heavens and the earth, day and night, and so on. The word *dhuhung* itself is a variant (*lira-liru*) and its meaning equals to the word *luhung* and *luhur* in Javanese language. The next word *dhuhung* in the Javanese language varies with the word *dhuwung*. Thus, the word *dhuwung* introduced in Javanese is currently a term given to the dagger, which is a continuation of the previous period. Another name for Keris is *katga* which is rarely used.

Other names that refer to Keris appeared more recently such as *curiga*, *wangkingan*, and *duwung*, are conceptually different from "*dhuwung*" 'to entrust' with additional character 'h' in the middle of the word to refer to the connotative word 'regret' (*keduwung*) that always comes at last, literally after the event or deed, like the traditional common use of Keris that is always put at the back of a man. The word *kris*, *keris*, *dhuhung*, *dhuwung*, *wangkingan*, *duwung*, *curiga*, and *katga*, all of which refers to the same signified, which is the tipped stabbing weapons and have *warangka* in them (Harsrinuksmo, 2008: 233; Jensen, 2007: 12; Arifin 2006: vii). In addition to the initial name of Keris, other words is a parable of the elaborated connotations of the use, i.e.

the so-called *curiga* because it was worn at the front of a person representing a symbol of the attitude to always be in vigilant; worn on the back then called *wangkingan* or *duwung*. The word *dhuwung* was used for symbol in binary opposition as opposed to *warangka* in which the *dhuwung* is at the top while *warangka* at the bottom.

Connotation on the Shapes of the Javanese Keris

Various signifiers are in paradigmatic relations. The first layer functions as a medium of connotations represented among the shapes of Keris. Visual elements regarding the shapes of the Keris are also a text that has similar expressive value as the written text (Bondanella, 1997: 55). In the written text, the sign relations reflect both the paradigmatic and syntagmatic nature, and the visual signs represent both paradigmatic and combination relation.

The shapes of Keris essentially nuanced with a post-structural phenomenon. If the binary opposition of structuralism of the right is wrong, then this case does not prevail to Keris. There are roughly two forms of Keris: first, Keris in perpendicular-shaped in the Javanese language is in paired with the word *leres* and *bener* which mean 'right' (Prawiroatmojo, 1985: 304). Second, Keris in curvaceous-shaped or wavy (*luk*). Thus, the binary opposition of *leres* or straight is not wrong or *lepat* but *mawa luk*.

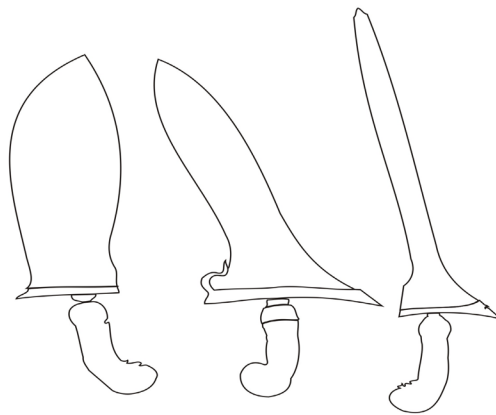


Figure 1. Perpendicular-shaped (unscaled image)

Keris in perpendicular-shaped according to Maisey (2013: 4), if it is drawn the imaginary line, it will form a triangle. There is a triangle that shaped symmetrical but mostly asymmetrical. The established wider triangle

line at the bottom (called a *sor-soran*) and tapering to the top (called *pucuk* or *panetes*) with normal height between 33 and 38 cm. The triangular blade of Keris varies in shape, there is a relatively wide circular (*buweng*), wide and slim tapered (*ngrangin*). If it is seen from the waist (*wadidang*), there is Keris which is wide at the bottom but is getting smaller and tapered at the tip. This shape is called indentation which is unlike the human waist. Most of Keris is the waist shaped, though some may be triangle, but all of them seem to remain curvaceous-shaped on the bottom up to the tip. The first shape – the un-waist one is called *mucuk bung*.

The sharpened part of the Javanese Keris comprises four types: *mbuntut tuma* (the tail of lice), *anggabah kopong* (the empty rice grains), *ngudup gambir* (Gambir flowers), and *nyujen* (skewers). The tip of Keris *mbuntut tuma* and *ngudup gambir* signify that a blade of Keris is three-dimensional (the thicker blade) and the other two are two-dimensional. The blade of three-dimensional shaped triangle if it is viewed from its side, front, or back. Unlike other sharp weapons such as sword, both sides of Keris is straight and curvaceous-shaped, which is the sharpest side.

Symmetrical triangle is commonly formed by other parts of Keris called *ganja* (the bottom side of Keris), especially *ganja* with *sepang* motive. In addition to *ganja Sepang*, all Keris are asymmetrical in which one side is front part or the face (*wadana*). Both symmetrical and asymmetrical Keris-including Keris in curvaceous-shaped- if it is laid on a standing position and compared with the *peksi* (the bottom of Keris resembles a stick, a large part goes into the top), such position does not standing but slightly front leaning (toward the connotations as face). This position is a slightly leaning, traditionally called *condhong leleh*. There is only one front leaning than other Keris, namely *dhapur mayat*. Thus, Keris in curvaceous-shaped manifests secondary signs, namely:

- a. triangular shaped
- b. two and three-dimensional of triangular
- c. wide-round, wide-tapered and slim shaped of triangular
- d. tapered at the top
- e. triangle that has and do not have a waist at the bottom
- f. the tapered part is not one type, instead four types
- g. the symmetrical triangle and mostly asymmetrical
- h. there are the front sides (face) the back sides
- i. both the front and the back are the sharpest side
- j. leaning towards the front (face)

Keris in curvaceous-shaped (*keluk*) is the one which both sides are sharp in wavy-shaped, to which the numbers of the curves always remain in the odd number (*luk* 3, *luk* 5, 7, 9, etc.) (Harsrinuksmo, 2008: 262). Maximum number of *luk* on certain tough Keris was 11, but after the end of Majapahit kingdom, the number of *luk* varied into 13, 17, 19, 31, etc. Just like Keris in perpendicular-shaped, Keris in curvaceous-shaped forms a triangle, wider at the bottom and taper to the top.

Taking a closer look at the wide blade, there is Keris which is relatively wide and curvaceous-shaped (*birawa*), some are slim, and others are moderate. Based on the width and number of curvaceous-shaped, it generated a combination of Keris in both deep (*rengkol*), and shallow (*kemba*) curvaceous-shaped and moderate. Keris *rengkol* generally manufactured after the end of Majapahit era before the Islamic period, while the shallow Keris '*luk kemba*' manufactured earlier. Keris *luk rengkol*, *kemba*, and the moderate led to a different imagery of Keris.

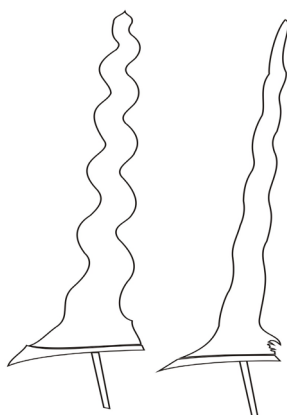


Figure 2. Curvaceous-shaped Keris. Left: deep curved or *rengkol*, right: shallow curved or *kemba* (unscaled image).

Keris in curvaceous-shaped may not always be even from the bottom to the top. There are some with curvaceous at the bottom and perpendicular at the top (*dhapur bango dholog*), curvaceous just at the middle (*dhapur campur bawur*), there are also perpendicular at the bottom and then curvaceous at the top (i.e. *dhapur urubing dilah*). Another combination resembling Keris in perpendicular-shaped both in terms of type of tips, the front, *condhong leleh*, but hardly found the Keris of *mucuk bung* curvaceous-shaped.

In addition to reflect the secondary signs, as reflected from the perpendicular-shaped, Keris in curvaceous-shaped also characteristically matches with the following criteria:

- a. sharp blades in wavy-shaped
- b. always consisting of odd number of curves
- c. a wide blade, slim, and moderate-shaped
- d. have a deep, shallow, and moderate curvaceous-shaped

All of these signs establish the abstracts relationship of Saussurean model and shall never have any function before being associated with the code (Piliang, 2012: 24). In the scheme proposed by Shannon and Weaver, presentation of the symbols in informational resources is directed to produce a message that must be transmitted to the receptor (in Martinet, 2010: 11). Transmitters treat the message so as to create both the encoding-decoding signs in order to get to the destination. The code is a way of combining the signs that work within the social conventions to enable the message delivery from one person to another (Piliang, 2012: 16). Piliang (2012) further elaborated that according to Roland Barthes code is a game come across and interacted with signs or quotations that form the illusion of structure. Thus, there is a freedom in playing with signs or the existing visual elements.

The targeted people of a delivery message can perform an act of decoding by associating the signs with conventions. Traces of the social conventions concerning Keris spread out across many written and unwritten sources. The written sources, for example, can be traced from many books or texts discussing about Keris. The unwritten sources concern with the beliefs, histories, and the legendary stories transmitted orally across many people and mainly as traditionally transmitted among the Keris masters (*empu*) along with the developed and myths associated with it. Thus, on the basis of such accounts, shall reveal the following concerns.

1. That the triangle forming Keris in perpendicular-shaped is a picture of a mountain or a tree that manifest in itself the ancestral spirits. The origin of such Javanese belief was primarily in glorifying ancestral spirit. People believe that their ancestors literally did not die; they are just living in the spirit world, and live in large trees or in the mountains. Tree (tree of life) and the mountain as something that stands out above all are considered approaching a place where the supernatural power exist (Kartika, 2007: 23).
2. The original belief of Java had once developed at the time of Hindhuisme and Buddhism. The belief in the dwelling places of the ancestors slowly

replaced by the gods that the people worshiped on the mountain. In India (as the origin of the belief bar) the gods lived on top of the Mount Mahameru, and in Bali (for example) the mountain is symbolized by Meru while in Java denoted with the mountains (Maisey, 2013: 5).

3. The symbolization of this mountain has further met with deconstruction at the Islamic period, where the mountain symbolized a visualization of Keris with the Mount of Tursina as described in joint with other parts namely *kembang kacang* (Arifin, 2006: 85).
4. The sharp blades of Keris symbolize the sharpness of thought and the human heart so that human can be a sensitive being in reading to the signs of nature.
5. The front face of Keris is a symbol that Keris is a personification of the stylized human in whatsoever so that it only appears as imagery. This personification has been unified with the front leaning position; this reflects an advice that in everyday life, human should always be submissive and respectful.
6. *Condhong leleh* describes the attitude *angron akung* (like a leave that tends to bend inside when separated from the stalk and exposed to heat). This attitude is a submissiveness that is specific to the Javanese trait who is supposed to always be in submission and respectful, not only to God but also to other humans (Harsrinuksmo, 2008: 9)
7. Keris in curvaceous-shaped in which the number of curves must always be odd number. An odd number means the picture of human life is always in the process of achieving. No man is perfect, nothing is fulfilled. If it is completed, it has finished. Human life should always be dynamic and have a willingness to go forward (Harsrinuksmo, 2008: 262).
8. The wide, slim, and moderate blades which lead to the deep and shallow curves represent the symbols for a dragon, snake, or fire. The shallow curve (*kemba*) is a symbol for Sanghyang Basuki (the god in a dragon manifestation) whose presence has always been believed by the community who embrace the Hinduism as a source of safety for a person and his or her family (interview with Basuki Teguh Yuwono, March 6, 2016). At the end of Majapahit period, Keris has been subtly deconstructed by the Wali 'trustees' that come along with the influence of Islam. *Naga* connoted as distress, and the figure of the dragon changed into a snake that internationally referred to the symbol of salvation. Instead the figure of a dragon interpreted as a distress should be avoided. It is institutionalized in the form of science *iladuni* or

- sawerduni* to the calculation in determining the days of survivors to travel or go to a nice place in a metaphorical sense and the true meaning. The science so called *sawerduni* described as a *nagadina* that threaten human safety at the time they go into somewhere.
9. Keris *luk kempa* (superficial) is a metaphor of the dragon. This becomes a belief system in Hindhuism that the higher the degree of something (life force, the less motion. So, the god of the highest rank described was not moving at all. This belief is visible in the imagery of puppets *purwa* where the highest god *Batara Guru* portrayed his hands were steady. Likewise *Shiva* as the supreme deity has meaning *suwung* or empty. Instead *luk rengkol* symbolizing snake that has a lot of motion and requires a large force to move. Snake in the post-Hindhuism is the description of human behavior dynamics in living his life, had to move in order to stay alive (interview with Basuki Teguh Yuwono, March 6, 2016).
 10. The curvaceous-shaped or *luk* in a Keris is also a symbol of the fire and is used specifically to describe the *keris dhapur* , i.e. *urubing dilah* (if it is in the palace) or *damar murub* (if it is outside the palace). Keris *luk kempa* symbolizes fire in the room (also reflects the controlled fire inside the human) that is not affected by weather such as wind and air temperature to be almost straight up. Conversely, the *luk rengkol* symbolizes the fire outdoors or dynamic flame as a symbol of human life. It can be seen that Keris along with the magical power that helps people in seeking for fortune usually manifested in the *luk rengkol* (interview with Basuki Teguh Yuwono, March 6, 2016)

Historical Facts

The above mentioned semiotic description is in line with historical facts about the coming relation of Islam influence. That kind of deconstructive meaning is estimated to occur at the end of Majapahit to Demak Bintoro period. Evidences of cultural practices as a result of the flourishing of Islam are realized in the artifacts of historical value as follows. First, in Islam there is a ban on depictions of living things, especially animals and humans realistically. Cultural practices in response to that ban appear in the elements of *sandhangan* (dress) keris:

- a. The creation of the *nunggak semi* (sprouting plant) shaped of *deder* which is a stylized form of the human body by Sunan Bonang (Jensen, 2007: 2)

- b. The creation of the *warangka* shaped *wulan tumanggal* (crescent moon) or in Yogya is called *warangka tanggalan* as an adoption of the symbol in Islam

Second, the creation of new shapes in keris blades is different from previous i.e.:

- a. *greneng* (thorn) on the back side of keris that in the past formed the letter “om” (Maisey, 2013: 28) to form the Arabic letter ‘*syin*’,
- b. application of *pamor tambal* (pamor which is later attached to the blade) sayings the Islamic utterance such as *syahadah*,
- c. application of Arabic letters in *tinatah* motif previously in the form of animals (elephants, lions, and dragons), *lung-lungan* (tendrils), and lotus flowers that connotes worship in Hindhuism,
- d. the *ganja* can be found also in *wulan tumanggal* shape.

Third, there is a new meaning practice of keris function as a marker for maturity where in procession of circumcision a teenage moslem get keris (the smaller one) called *seking* (Yuwono, interview 22 July 2017). *Seking* type in the past was a part of war device of Sunan Giri’s troops when fight the attacks of Kadipaten Surabaya, as the following quote:

kalih atus winatawis | whose number is two hundreds
samya asikêp sanjata | ready with all their weapons
nyothe sêking (ng)gendhong towok | seking on back waist like so with small spear
panganggene sarwa pêthak | dressed in white
wus samya masuk Islam | all have embraced Islam
sabilollah unènipun | the unit is called sabilollah
ing wuri sang Endrasena | lined up behind Senapati Endrasena
 (Sastra Lestari Foundation, 1986: 33)

Meanwhile, the keris community knows a master named Empu Modin (real name Bekeljati). He comes from Tuban who is within the territory of the kingdom of Majapahit. Bekeljati is a *muazin*. The word *muazin* gradually changed into *modin* (Harsrinuksmo, 2008: 295).



Figure 3. Artifacts that mark the relation of Islamic civilization and Javanese keris

Description:

1. this *greneng* part forms Arabic letter 'syin' (Courtesy of Brojobuwono Museum)
2. Hindhuism keris with its shallow curves (*kemba*) (Courtesy of Brojobuwono Museum)
3. keris from Islamic Mataram era with its deep curves (*rengkol*) (Courtesy of Brojobuwono Museum)
4. keris sheath *wulan tumanggal* shaped (Courtesy of Brojobuwono Museum)
5. *seking* type of keris (Courtesy of Brojobuwono Museum)
6. a Cirebon Sultanate keris with its 39 curves (Courtesy of Fadli Zon Library)

Conclusion

In articulating the visual elements of Keris, we found the concept of symbols, each of which corresponds to the typology of signs. The relationships among the trichotomy of signs associated with the codes represent the horizon of the Javanese society regarding the culture of Keris. All the signs of Keris establish the abstracts relationship of Saussurean model that shall never have any function before being associated with the code.

There are roughly two forms of Keris, the perpendicular-shaped and the Keris in curvaceous-shaped or wavy (*luk*). Most of Keris is in waist shaped, though some may be in triangle, but all of them seem to remain curvaceous-shaped on the bottom up to the tip. Keris along with its development and myths associated with itself. The triangle that forms Keris in perpendicular-shaped is a picture of a mountain or a tree that manifest in itself the ancestral spirits. The sharp blades of a Keris symbolize the sharpness of thought and the human heart so that human can be a sensitive being in reading to the signs of nature. The front face of Keris is a symbol that Keris is a personification of

human body as an imagery. *Condhong leleh* describes the submissive attitude *angron akung*. The curvaceous-shaped or 'luk' in a Keris is also a symbol of the fire and is used specifically to describe the *keris dhapur*, i.e. *urubing dilah* (if it is in the palace) or *damar murub* (if it is outside the palace). Keris *luk kamba* symbolizes fire in the room (also reflects the controlled fire inside the human), and many other as has been elaborated in the discussion.

Last but not least, the Javanese conventions that have been built on shapes of Keris by the ancestors have to be understood to unmask the signs production system. Semiotic signs are in line with the historical facts found in the research.

References

- Arifin, MT. 2006. *Keris Jawa Bilah, Latar Sejarah, Hingga Pasar*. Jakarta: Hajied Pustaka.
- Bondanella, Peter. 1997. *Umberto Eco and the Open Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, Umberto. 2009. *Teori Semiotika*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Harsrinuksmo, Bambang. 2008. *Ensiklopedi Keris*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Jensen, Karsten Sejr. 2007. "Central Javanese Krisses". *Krisdisk Chapter 5*. Unpublished.
- Kartika, Dharsono Sony. 2007. *Budaya Nusantara: Kajian Konsep Mandala dan Konsep Triloka/Buana Terhadap Pohon Hikayat pada Batik Klasik*. Bandung: Rekayasa Sains.
- Maisey, A.G. 2013. An Interpretation of the Pre-Islamic Javanese Keris. *Arms Cavalcade*. May, 2013. ISSN 1325-779X
- Martinet, Jeanne. 2010. *Semiologi Kajian Teori Tanda Saussuran*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Piliang, Yasraf Amir. 2012. *Semiotika dan Hipersemiotika*. Bandung: Matahari.
- Prawiroatmojo, S. 1985. *Bausastra Jawa – Indonesia*. Jakarta: PT Gunung Agung.
- Sastra Lestari Foundation. 1986. Manuscript #761. *Centhini Kamajaya*. Vol. 01/1.

GUARDING SHARIA ECONOMY IN INDONESIA OPTIMIZATION OF CONTEMPORARY ULAMA AUTHORITY AND LOCAL WISDOM

Muhammad Djakfar

Fakultas Ekonomi Universitas Islam Negeri Maliki Malang

Email: mdjakfar@yahoo.co.id

Abstract

Sharia economy is one of the economic system, in addition to the other two systems namely capitalist and socialist. Although the socialist system is no longer popular at the global level, but in reality the Sharia Economy system is still outdone by the secularistic capitalist system. In practice, the capitalist system contains many weaknesses so that the world community began to look for other systems as a solution, namely sharia economy. In Indonesia the development system is relatively slow, so it is necessary to optimize the role of ulama and the function of local wisdom. This is the literature research with data sources from various literature and relevant issues. The results of the study show that with its authority, contemporary ulama can perform the role as a giver of fatwas, enlighteners, thinkers and economic actors. Enlightenment can be done through religious or educational events, while business practices can be conducted in pesantren by developing businesses, all of which are part and function of local wisdom.

Ekonomi syariah adalah merupakan salah satu sistem ekonomi, di samping kedua sistem yang lain yakni kapitalis dan sosialis. Sekalipun sistem sosialis akhir-akhir ini tidak lagi populer di tingkat global, namun dalam kenyataan sistem ekonomi syariah masih kalah cepat dengan sistem kapitalis yang sekularistik. Dalam praktiknya, sistem kapitalis mengandung banyak kelemahan sehingga masyarakat dunia mulai mencari sistem lain sebagai solusi, yakni ekonomi syariah. Di Indonesia sistem ini perkembangannya relatif lambat sehingga perlu mengoptimalkan peran ulama dan fungsi kearifan lokal. Wacana ini

merupakan penelitian pustaka dengan sumber data dari berbagai literatur dan isu yang relevan. Hasil kajian menunjukkan bahwa dengan otoritasnya, ulama kontemporer dapat melakukan peran sebagai pemberi fatwa, pencerah, pemikir dan pelaku ekonomi. Pencerahan dapat dilakukan melalui acara keagamaan atau pendidikan, sedangkan praktik bisnis dapat dilakukan di pesantren dengan mengembangkan usaha, yang semuanya itu merupakan bagian dan fungsi dari kearifan lokal.

Keywords: *sharia economy development; optimization of contemporary ulama authority; local wisdom*

Introduction

Recently, the sharia economic system has begun to be widely adopted and developed by various countries in the world. One of the indicators is that even secular countries are starting to develop Islamic banking and halal tourism, both of which are the embodiments of the sharia-based economic teachings with the main sources are the Quran and Sunnah of the Prophet saw. In relation to the banking business for example, Britain is said to be ambitious to become the center of world-class Islamic finance. It seems that they are beginning to understand that the sharia system is more justice and safer than the threat of humanity tempest caused by the capitalist system that has dominated the practice of the global economy.

Similarly, in the world of tourism, Taiwan, South Korea, Thailand and Japan for example, they have begun to engage in a well-known tourist industry with Muslim tourists (Republika, May 12, 2017, 9; Republika, May 12, 2017, 18-19). In business, these countries have been able to calculate that in the future the halal tourism industry will be profitable economically. Based on the 2016 Globalcard-Crescent Rating Global Muslim Travel Index (GMT) study, the total number of Muslim tourists worldwide reaches 117 million by 2015. The number is expected to grow to 168 million tourists by 2020, with spending above 200 billion dollars (Republika, May 12, 2017, 9).

Of the two kinds of banking and tourism business above, until now the position of Indonesia is still far behind those countries. As the largest Muslim country in the world, Indonesia must be the forefront and should be a Mecca of sharia economic development in the global level. Does not Indonesia have little potential and carrying capacity that can be explored and developed? Among others, its large numbers of the population (about 255 million people) and

natural wealth are so abundant. Both of these power sources are very potential carrying capacity for the vital national economic development.

However, in reality, especially for sharia banking, for example, until now in Indonesia only has a market share of about five percent of the amount available. Practically, the rest is still dominated by the *riba* of conventional banks. Similarly, related to the tourism industry so far obtained by Indonesia is still not too large as expected.

This fact is certainly an irony that should not be sustainable, and at the same time a challenge for the government as the stakeholders as well as for the ulama who have moral responsibility to guard all activities of sharia-based industries in Indonesia.

In this case, the ulama have a very strategic role to teach the sharia rules related to the world *muamalah* (business industry), because the authority of science. Moreover, sociologically, they hold a respectable position in society so their fatwa become a lot of reference. According to Mohammad Iskandar, a Professor of History at the Faculty of Cultural Sciences of the University of Indonesia, "The fatwa of a *kiai* is much more heard than a *bupati*'s appeal by society." Even in many cases, he argued again, the problems faced by society cannot be answered by *bupati* (regency major), but can be answered by the ulama (Republika, May 14, 2017, 17).

The central position of the ulama among the ummah, especially the Muslim community in the countryside, is so high and honorable. This kind of attitude is respected to be part of local wisdom that has long existed in Indonesia. Indeed, the position of ulama in the middle of Muslim community is the front buffer of the existence of local wisdom that developed in the community. A few religious traditions are still alive among the people who need their presence, for example in *tahlilan* event, *aqiqah*, the marriage ceremony, hajj departure event (*hajian*) and others that always presenting *tausiyah* (religious speech) of da-i of the ulama. Thus, the position of the ulama is a vein, as well as the strength of the continuity of local wisdom in various places.

This is one proof that however in reality there is a touch between the role of ulama and the growing local wisdom among Indonesian Moslems. Even the enthusiasm of the community to send their children to pesantren educational institutions in Indonesia is also a part and local wisdom that continues to survive until the modern century.

Therefore, the institution of local wisdom that is nuanced religiosity as mentioned above is a medium of teaching about Islam to the wider community

which actually became part of ulama role. The lessons which should be taught are *iman* (faith), Islam, and *ihsan*. Moreover, the teaching of Islam is not only a matter of worship, in the sense of teaching the relationship between man and his God (vertical), but also concerning the relationship between human beings (horizontal), such as, economic activities to meet the needs of human life.

Therefore, the focus in this article is how contemporary ulama can play a role in promoting the development of sharia economy in Indonesia in accordance with the authority that they possess. To make it more intensive and effective, the activity should be done through various religious activities which is the potential of local wisdom that is still alive in the community that needs to be utilized optimally.

In accordance with the focus, this article is a literature study with data (materials) extracted from various relevant literature sources (documentation), both in the form of manuscripts (references-maraji ') and discourses or issues published in the media.

The collected data are then analyzed critically, reinforced by theories or opinions of competent experts: Nikki R. Keddie, Iik Arifin Mansurnor, Hiroko Horikoshi, Kuntowijoyo, Muhammad Syafii Antonio and M. Quraish Shihab. From the analysis, it is expected to get a formulation of discourse of ulama participation which is more concrete through utilizing the potential of local wisdom that contributes the development of the future sharia economy in Indonesia.

Sharia Economics as a Solution

The development of sharia economy has developed quite rapidly. This development is not only in various countries based on Islamic sharia as in various countries in the Middle East or the majority of Muslim population such as Indonesia and Malaysia for example, but also began to penetrate to various secular countries that are not politically and culturally untouched by the principles of sharia, such as England, Italy, Hong Kong, China (Republika, May 17, 2009).

Secular state societies in the region of Europe have recently begun trying to design to implement the non-*riba* economic system. It seems that they are beginning to understand that the *uluhiyah-rabbaniyah* system really puts forward real justice and puts forward the value of humanity in the Economics world. They start to make sharia economy as one of the subject, specifically in Islamic Studies which can connect Islam and Western (Republika, October

8, 2017: 16). In addition, it is also applied in the business world (corporates). For example, the British state is now ambitious to be the center of Islamic finance at the world level as has been mentioned in other parts of this article.

Presumably, the global economic crisis that often affects many countries in the world has changed the worldview of the sharia economy which is considered more attractive, simple, universal, and very profitable (Antonio, 2009: iii-iv). Even in times of worst global crisis, the sharia system remains stable which in this case can be seen and the performance of sharia banking that is not affected by any crisis (Antonio, 2009: iii-iv).

Therefore, Budiono, former Governor of Bank Indonesia and former Vice President of the Republic of Indonesia declared:

“Sharia economy could be the key for Indonesia to be exit from the impact of the current global financial crisis. One of causes is that the non-riba-based economic system is a real pro-sector.” Sharia economics is a serious option for our economy compared to conventional systems, transactions in sharia economic systems are based in concrete economic activity, which is different from the conventional system that may base its activities on derivative transactions’ (Republika, June 9, 2009).

Absolutely, in accordance with the evolving reality, Budiono’s opinion is still relevant. Therefore, to encourage the growth and development of Islamic banks, according to Antonio, the strategy should be proposed is to promote the concept of halal, more elastic, cooperative system that can encourage small and medium enterprises (Antonio, 2009: iii-iv). Therefore, according to Antonio, for Islamic banking continues to grow, it should continue to increase and improve its performance to look more and more Islamic. The teachings of Islamic economics should not be understood only on the level of the contract, but also at the level of value (Republika, June 11, 2009: Djakfar, 2015: 12).

However, it should be realized that the economic progress of a country cannot be separated from the business progress. Business activity is the main engine that will carry the carriage of economic progress of a nation (Djakfar, 2015: 13). In other words, the business activity is similar with real sector that determines the economic progress of a country when it is associated with conventional Economics (Panggabean, in Republika, 18 April 2007). This has become a common opinion, as well as an indicator, that the economic progress of China, Japan, South Korea, Singapore and others cannot be separated because of the real sector movements conducted by small and medium enterprises in their countries.

Nevertheless, if we have a strong intention to make sharia-based Economics as a system of economic solutions in Indonesia, however, all business activities carried out must always be in the atmosphere of *Rabb's* guidance sourced from the teachings of revelation, namely the Quran and Sunnah of the Prophet saw (Djakfar, 2015: 13). The trick is to stay in the behavior and mindset of the subject as his locomotive, namely the behavior that is bound or has a strong commitment to the *Illahi Rabbi's* teachings (*aqidah*) (Djakfar, 2015: 13).

Above all, the faith can engage a person's heart about what is believed – that Allah swt is the Almighty God who must be obeyed by all His creature, including in economic matters (Djakfar: 2015: 14). The engagement seems to be inextricably linked with the concept of *istikhlaf* which places man as the representative of God, as well as prospering on the face of this planet (Djakfar, 2015: 14, Qardhawi, 1995).

In Indonesia the implications of this sharia system is not only limited in the form of sharia banking that has been more widely known by the public, but also manifested in the form of other business institutions such as pawnshops, insurance, capital markets, cooperatives, and so on, all of which are guided by the sharia principle. Lately, in accordance with global trends, in Indonesia also began to penetrate the world of tourism industry, hotels, restaurants, and travel which basically aims to anticipate market demand, in this case the Muslim tourists, both domestic and abroad.

Especially for halal tourism, the Indonesian government should work seriously as a halal industry with truly professional, so that our country can win the competition at a sharper global level. This industry hopefully will be able to give the most important foreign exchange for the country after other sources such as oil, gas, and coal that began to thin out or even been over to be explored.

Ulama, Local Wisdom, and Economics

As a country with the largest Muslim population in the world, Indonesia has many experts in the field of religion, in this case Islam, which is generically known as the ulama. However, in line with so many ethnic groups that exist, the title of the religious scholar that causes unequal nicknames between regions with one another. It seems that the respective nicknames are the impact of the local wisdom process of each region though and the substance is the same thing that is a figure recognized by the community as a person who mastered the science of Islam.

In a local perspective, in West Java, they are called by *Ajengan*, while in Central Java and East Java, called *Kiai*. The title of *Kiai* in these last two areas as an honorary title given by the people to someone who is an expert in the field of Islam who generally lead boarding school (*pondok pesantren*) and teach the classical Islamic books to his pupils (*santri*) (Dhofir, 1982: 55; Arifin, 1993: 14). However, among the Maduranese who are known to be religious, the title of the cleric is called “*keyae*” which generally has or leads a boarding school. However, a person of Madura can also get the title of *keyae* because of lineage (Djakfar, 2009: 133, Mansurnor, 1990: xix-xx).

The role of *kiai* or religious teacher (read: *ulama*) in Madura is very dominant. The institutionalization of *kiai* and religious teachers is *pesantren* or *langgar* (*mushalla*) (Kuntowijoyo, 1993; Anwar, 1996). They seem to be working to keep the religion of the people. Religious culture (local wisdom) is a culture that, influenced by a religion that manifests itself in the form of spirituality, ethics and symbols (Anwar, 1996). As long as *pesantren* is still needed by the community, however, the role of religious leaders (*ulama*) will still be great (Anwar, 1996). And in this *pesantren*, *ulama* can continue to develop the values of spirituality and ethics in doing *muamalah* (economic) and even can actualize in the form of building business (*uswah*) in real terms in each environment.

In another Muslim-majority region, the title is different. For example in West Sumatra, known as *Buya*. While in Aceh which is famous with the nickname Serambi Makkah, someone who is knowledgeable enough religion called the title *Tengku*. In Lombok, West Nusa Tenggara – known as the island of a thousand mosques – people who have competence in the science of religion and *pesantren* is usually called as *Tuan Guru* (Master Teacher). There will so many variations of predicate for every person who has the knowledge of Islam in various regions of the archipelago, so they are respected and considered to have authority in the form of religious roles in the community.

The number of titles given to *ulama* in each of the above areas indicates that the prophet’s heir has a respectable position in every Muslim region. It also indicates that there is a relation between *ulama* and local wisdom and they perform their main function in daily life. In this case, the *ulama* act as a buffer of solid local wisdom in each region. Because without the support of the *ulama*, especially those that touch religious life, it is impossible for local wisdom to survive, especially in the modern era today which is not infrequently there has been a shift in secularistic values.

Many parents in Indonesia entrust their children to be educated in various *pesantren*, both *salaf* and modern. In reality, this habit of sending children to the *pesantren* has long been going on for generations and has become part of the local wisdom of the Muslim community in Indonesia. This is one of the unique characteristics of the Muslim community in Indonesia that often prefers religious education rather than general education which seems to have become a worldview for them, especially after *pesantren* in Indonesia try to integrate religious curriculum with a general curriculum which in the end this educational institutions is increasingly to be the choice of the wider community. The local wisdom is a very long process and then become a philosophical reference and the guidance of a society (Fitri, 2012: 2).

As has been mentioned previously, the stakeholders of *pesantren* education institutions in Indonesia are the ulama (Republika, May 14, 2017, 17). This institution of course, in accordance with its function, can be used as a media or infrastructure to conduct socialization related to economic issues to the wider community, in addition to its main function of teaching religious issues.

This is presumably the main pillar of sustainability of local wisdom that has long been the source of the way of life for a certain community in society. Absolutely, the form of expression rather than local wisdom is not limited only in terms of educational issues alone, but also touches the domain of birth, marriage, economic, social, religious, and so forth.

The concrete form of expression is generally packed in the form of a religious event (spiritual) so it is not uncommon to involve the role of the ulama as a lightening member who becomes part and main authority in society. And here finally it is understood that there is such a strong relationship between the authority of ulama, local wisdom and economic development.

For that reason, the true authority of that role for contemporary ulama has not been entirely limited to preachers, preachers and teaching books of *turats* as they were before. But in today's modern world they should be able as well as thinkers and thinkers in contemporary problems and be able to actualize it in the real world.

The Strategic Role of Ulama: Reinforcing Authority

According to Nikki R. Keddie, ulama are seen as a group of respected people, who have a number of personal and corporate wealth and have a great influence in shaping Islamic society. The ulama has a duty as a lecturer, preacher, or *qadi*, even receiving an appreciation for his services in various

forms (Keddie, 1978: 2). He further argues that ulama are not only managing a certain amount of wealth, but also have influence as a guardian in the field of law, learning, and religious orthodoxy. In addition, they also manage educational institutions from basic level up to universities, judiciary, hospitals, and other charitable institutions (Keddie, 1978: 2).

Therefore, by referring to Keddie's opinion, it can be concluded that the ulama's authority is not only a matter of religious (spiritual), but also touches the contemporary realm needed by the people. In other words, the presence of ulama in their midst is so urgent (meaningful) because of its strategic and multifunctional role. Ulama. In addition to its main duty as a guardian of belief, but in reality they can serve as a place of community consultation in all aspects of life. For example in political issues, social relations, family, health, economy, and so forth (Djakfar, 2015: 229).

Furthermore, in relation to that role, the ulama task is to provide guidance and instructions to overcome disagreements, social problems that live and thrive in society (Shihab 1993: 375). Among other things is the problem of sharia-based economic development needs as a solution to overcome the economic problems that twist the society today in the mid of domination of capitalistic economies in various parts of the world.

Thus, the presence of ulama in the Muslim community, especially among the traditional people who are mostly domiciled in the countryside, is like a supermarket that provides everything the people need. It means that they will come to *kiai* to consult their various problems. Among other problems mate, santri community usually ask for prayer and blessing from their *kiai* (Djakfar, 2015: 229). It is often found that the students visit their *kiai* in their previous *pesantren* just for asking his blessing on their new business. They believe that *kiai*'s blessing will bring luck in their project.

According to Hiroko Horikoshi, the ulama relationship with the village community is called by the term of patron with the client. According to him, many factors that cause the closeness between the patron with the client, among others because of its scholarship and moral credibility, in addition to the ulama as community protector (Horikoshi, 1987: 148-188). In the face of society, in various regions, ulama are seen as consultants, both with regard to religious spiritual issues as well as worldly issues.

Therefore, in the eyes of the people, especially in the rural environment so far, ulama (*kiai*) still have a great influence on the ummah. Thus according to M.A. Mannan, ulama need to be involved in development. Among others

participated in the socialization of agriculture as conducted by church leaders in the United States (Mannan, 1995: 390). Of course this task can be done by the ulama in Indonesia as close to the community in all social status.

Furthermore, it seems that the strategic role was felt by Sudanese people some time ago during the economic crisis with inflation figures up to three digits. Therefore, we can learn from the Sudanese nation as one of the countries in the Middle East that the implementation of sharia economy can be said to be advanced. In fact, the entire banking system has adopted the total sharia system (Bakhri, 2004: 72).

In this correlation, according to Ahmad Ali Abdalla, a Sudanese Islamic banking expert, the ulama in Sudan take a very important role in the application of sharia economy and banking as a solution of the economy and riba banking (Bakhri, 2004: 72). A key accomplishment after Sudan implements sharia economic and banking system is the increase of national economic growth which reaches an average of six percent per year (Bakhri, 2004: 72).

More concretely, how the role of ulama in developing a sharia-based economy. In this case, as stated by Muhammad Syafii Antonio, among others related to the problem of supervision, socialization, and product development (Antonio, 1999: 283-289). The first role is supervision, as is done by the Sharia Supervisory Board (DPS) and the National Sharia Board (DSN). DPS is in charge of making pesantren regularly that its supervised bank has been running according to sharia provisions, as well as making new product recommendations from supervised banks.

While the duty of DSN, serves to oversee the products of Islamic financial institutions in accordance with the provisions of sharia. Even this council also oversees other institutions other than sharia banking (Antonio, 1999: 283-289). In addition to studying, complaining of fatwas, and recommending who will be assigned as DSN members (The set of Fatwa of DSN-MUI, 2006 & 2010). In addition also entitled to give warning against financial institutions that deviate from the provisions of sharia (The set of Fatwa of DSN-MUI, 2006 & 2010).

The second role, to socialize, among others contributed to explain to the public that sharia banking is basically the application of the fiqh muamalah maaliyah. While the third is the intended product development, according to Syafii, at least the ulama play a role to absorb the aspirations and financial needs of the ummah. Further it is formulated with the management of Islamic banks and disseminating them to the community (Anonymous/The set of

Fatwa of DSN-MUI, 2006; Anonymous/ The set of Fatwa of DSN-MUI, Volume 2, 2010; Djakfar, 2015: 229).

Based on the above description, it can be understood that the role of ulama is as strategic as possible in the development of revelation-based economic, as is done in Indonesia as well as international experience, such as in Sudan. Even in the United States, known to the Christian majority, it is also done by religious leaders, in this case church leaders to promote agriculture that can drive their economic progress.

Roles Actualization

The ulama in performing their role can do it verbally (*lisanul maqal*), in addition to the form of an example of deed (action-*lisanul hal*). With the first method of the ulama through speech in places of worship in various events. Or through routine recitation in various community of *ta'lim* assembly and religious events that exist in the community. Even the speech can also be in classroom through teaching and learning process of yellow book (*turats*) in *pesantren* and *madrasah* (religious-based school). Through these various ways, the ulama can explain how true sharia-based economics is part and the teachings of *muamalah* in Islam. By this way means the ulama in socializing sharia economy is only a theoretical-normative that can be used as a theological basis to apply it in the real world (real) in the community.

However, such normative forms of teaching (socialization) have not yet been enough to make the people understand, because they still need to be given a real example (*uswah*). The method brought by Rasulullah saw covers two aspects, those are *hadis* (Prophet saw's saying) and *uswah* (Prophet's exemplary action).

In other words, in the teaching of economic matters (*muamalah*), Rasulullah saw does not only do the verbally theoretical-normative, but he also practices it directly how to do business in accordance with the guidance required in Islam. Even recorded in history, the duration of his time in the business world (*tijarah*) reaches approximately 25 years (Djakfar, 2012: 329., Alzalurrahman, 1982). Beyond the duration of doing his *nubuwwah*/mission for approximately 23 years can be categorized into two phases. The first phase is known for the period of Makkah (about 10 years) which teaches a lot of *tauhid* (faith) so that the people of *Jahiliah* will worship only to the One God, Allah Almighty. While the second phase is known as the Medina period (about 13 years) which teaches a lot about *muamalah*.

The ulama as the heirs of the prophets, it is fitting for them to follow in the footsteps as practiced by the Messenger of Allah. That is, in terms of economic problems, they are in reality, not limited to teaching verbally, but also need to practice it directly in the middle of the wider community. Currently the ulama are beginning to realize that in reaching the world of education for example, must be supported by adequate financial independence. If not, it is difficult to develop all educational programs that built maximally because of constrained funding factors that are less supportive.

Such a strategy has been exemplified by Rasulullah and his Companions. Sayyidah Khadijah ra was a wealthy merchant who became known as a conglomerate of Mecca in his day. However, the wealth is not solely for the benefit of himself and his family, because most of them to back-up the struggle of the Prophet in teaching Islamic sharia. Similarly, the Messenger of Allah himself as a trader is also including the rich, as well as his companions. Of course, that his possessions were merely a mandate. They also understand that in essence his wealth belongs to God alone. That's why they confers all his wealth is for jihad in the way of Allah swt in the struggling for Islamic Sharia.

Presumably in the effort to follow *uswah* Rasulullah saw, not a few ulama (kiai) in Indonesia who perform the business world, both individually and institutionally on behalf of *pesantren* of their management. Nowadays it is not a small *pondok pesantren* that develops its business. The business they developed is not in the form of conventional business that is lacking or even without a system, professional management. But in fact, they are able to develop modern businesses such as supermarkets, cooperatives, gas stations, and so forth that can be observed by unassisted eye.

Among the *pondok pesantren* that can be an example is Pondok Pesantren Sidogiri Pasuruan East Java, Pondok Pesantren An-Nur Bululawang Malang Regency, and Pondok Pesantren Assirojiyyah Sampang Madura (Djakfar, 2015: 235-242). The order of this *pesantren* illustrates the amount of business developed so far to achieve economic independence. Absolutely, there are still many *pesantren* who have businesses that are not raised in this discourse.

Therefore, based on the above facts, it seems that the *pesantren* entrepreneurs feel not enough just to teach science and encourage Muslims for entrepreneurship that is only normative. But it should also be followed by *uswah (bilhal)* as the implementation of Islamic teachings in concrete that must be real grounded in life.

In other words, that the participation of ulama is not only teaches normatively, but they also practice the doctrine in the real sector. At the same time trying to cadre their students to have insight and experience in the world of commerce (entrepreneurship). This is the true contribution of *salafi pesantren* that should be appreciated in support of sharia-based economic development in Indonesia in the future. And with the role played, society and the Government should give a high appreciation to the *pesantren* through the care of the ulama who have become the “agent” of real sector development in order to support the progress of sharia economy nationally.

Furthermore, in terms of his duty as a guardian of the problem, the law, ulama who joined in the DSN-MUI until 2016 has managed to produce fatwa as many as 108 units. The last is about the Guideline of Tourism Based on Sharia Principle No.108 / DSN-MUI / X/2016. The existence of this product will certainly strengthen the development of halal tourism industry in the country as an implication of sharia economic values idealized and taught.

Furthermore, in relation to the role of ulama in the effort of developing sharia economy is to socialize the results of his thoughts in the form of written works. Among these are Didin Halidhuddin (Djakfar, 2014: 163-189), Adiwarmanto A. Karim (Djakfar, 2014: 189-217), Muhammad Syafii Antonio (Djakfar, 2014: 217-239), and much more. These three experts are as representatives of contemporary ulama who are very competent in the field of Islamic economics, his writings have long and many references, both in academics and practitioners, therefore their services need to be appreciated.

New Flow of Indonesian Economics: Initiating Sharia-Based Solutions

The ulama who joined in the forum of the Indonesian Ulama Council (MUI) on 22-24 April 2017 have held the People’s Economic Congress (KEU) with the main mission to build a new economic flow of people in Indonesia. This Congress needs to be held because the ulama see the economic condition of Muslims who are objectively still apprehensive, so it needs to find a solution. Indonesia is as a country with the largest Muslim population in the world, in fact is really it turns out the economic cake has not been able to be controlled by Muslims themselves. (Republika, March 31, 2017, I, Amin, 2017).

According to the projection of the MIDI Economic Empowerment Commission, so far the economic wealth of Muslims is still less than 20 percent, although the number of Indonesian Muslims reaches more than 80 percent of the total number of people (Republika, 31 March 2017, 1). Even on the

basis of Oxfam's report, in the last two decades, inequality in Indonesia has increased more rapidly than other countries in Southeast Asia. As reinforced data suggest that the collective wealth of the four richest people in Indonesia reaching 25 billion US dollars (equivalent to Rp. 335 trillion) is far greater than the total wealth of 100 million people in Indonesia (Republika, 31 March 2017, 1). Of course this worrying condition cannot be sustained, but it needs to be initiated to further execute the solution.

According to the projection of the MIDI Economic Empowerment Commission, so far the economic wealth of Muslims is still less than 20 percent, although the number of Indonesian Muslims reaches more than 80 percent of the total number of people (Republika, 31 March 2017, 1). Even on the basis of Oxfam's report, in the last two decades, inequality in Indonesia has increased more rapidly than other countries in Southeast Asia. As reinforced data suggest that the collective wealth of the four richest people in Indonesia reaching 25 billion US dollars (equivalent to Rp. 335 trillion) is far greater than the total wealth of 100 million people in Indonesia (Republika, 31 March 2017, 1). Of course this worrying condition cannot be sustained, but it needs to be initiated to further execute the solution.

The lack of large Muslim entrepreneurs in the list of the richest people in Indonesia can be trickled by various ways (Republika, 29 March 2017, 1), among others, networking and communication (Republika, 29 March 2017, 1). In addition, according to the ulama need to be balanced by changing their mindset, in order to be able to break the dominance of conglomerates from other groups, as well as have the mindset of being rich (Republika, March 29, 2017, 9).

Therefore, based on the real economic condition of the people as mentioned above, the KEU produces declaration points and five recommendations (Republika, 25 April 2017, 1). The seven points are as follows: 1) To affirm a fair, equitable and independent national economic system in overcoming economic disparities; 2) Accelerate the redistribution and optimization of natural resources wisely and sustainably; 3) Strengthening competent and highly competitive human resources based on the benefits of science and technology, innovation, and entrepreneurship; 4) Mobilize cooperatives and micro, small and medium enterprises become national economic entrepreneurs; 5) Creating equal partners of large enterprises with cooperatives and SMEs in integrated production and market system; 6) Mainstreaming of sharia economy in the national economy, still in the framework of Pancasila, 1945 Constitution,

Bhinneka Tunggal Ika, and NKRI; and 7) Establish an Economic Committee of the Ummah to guard the new economic flows of the Indonesian economy (Republika, 25 April 2017, 1).

The recommendations presented include: 1) The division of duties in collecting data centers and studies of empowerment of the people; 2) Distribution and cooperation in various studies of the economic empowerment of people related with issues of business environment development, both internal and external, national, and global; and 3) The formulation of recommendations of economic action steps of the people that can be implemented in synergy, as a real effort to empower the people's economy (Republika, 25 April 2017, 1).

Among the seven contents of the declaration that should be underlined is to position the sharia economy as a major player of the national economy that is expected to realize justice and economic equity among people who have been far from expectations. This idea of thought will be executed and will continue to be guarded by the ulama as part of their role in building the nation.

Conclusion

Starting and the above description can be understood that the contemporary ulama actually are not a little role in participating in developing the nation's economy based on sharia. Their strategic role does not seem to be replaced by other communities in Indonesia that still uphold the values of Islamic teachings. In reality, they can perform their roles, both individual (independent) and the structures as compiled within the vessel of the Indonesian Ulama Council. Or, more broadly, they can be gathered also in the religious social community that exists in this beloved country.

In reality, there are not few roles that can be done by ulama in Indonesia according to their competence (authority) in the effort to participate in marketing sharia economic values in the wider community. Among others, to provide enlightenment in the form of *maw'idah hasanah* (religious speech) through existing local wisdom institutions, as well as tangible legal products, thoughts or also in the form of paper that has been done for so many. Even with *bilhal dakwah* (concrete *uswah*) by developing a real business in their *pesantren* environment.

Hopefully the helping hand of the ulama continues to sustain the future of Indonesia's sharia-based economic that is now being developed in many countries. And with the optimization of the ulama's authority by

exploiting the potential of local wisdom that has long lived, it is expected that the development of sharia economy in Indonesia, no longer stagnant or slow as it is today. For that reason, the future of sharia economy is expected to accelerate faster, with the support of the entire Indonesian people on the basis of their own consciousness and choice.

References

- Afzalurrahman (ed). 1982. Muhammad: *Encyclopedia of Seerah*. London: The Muslim Schools Trust.
- Amin, K.H. Ma'raf. 2017. *Solusi Hukum Islam (Makharij Fighiyyah) sebagai Pendorong Arus Baru Ekonomi Syariah di Indonesia (Kontribusi Fatwa DSN-MUI dalam Peraturan Perundang-undangan RI)* (Scientific Oration delivered in the Inauguration of Professor of Economics of Sharia Muamalat, May 24, 2017). Malang: Ministry of Religious Affairs 17), UIN Maliki Malang.
- Antonio, Muhammad Syafii, 1999. *Bank Syariah Wacana Ulama & Cendekiawan*. Jakarta: Tazki Institute.
- Antonio, Muhammad Syafii, 2009. *Asma'ul Husna For Success in Business & Life*. Jakarta: Tazkia Publishing.
- Anwar, Chairil. "Dinamika Kultural Masyarakat Madura," dalam *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa Aneka Budaya di Jawa*, 1996. Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal.
- Arifin, Imron, 1993. *Kepemimpinan Kiai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*. Malang: Kalimasada Press.
- "Atasi Krisis dengan Ekonomi Syariah, " in *Republika*, May 17, 2009.
- Bakhri Mchd, Syaifui. *Kebangkitan Ekonomi Syariah di Pesantren: Belajar dari Pengalaman Sidogiri*. 2004. Pasuruan: Cipta Pustaka Utama.
- "Bangun Ekonomi Umat," in *Republika*, edition of March 31, 2017.
- Dhofir, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES.
- Djakfar, Muhammad. 2007. Agama dan Etos Bisnis Elit Pesantren Salafiyah: Studi Kasus di Pondok Pesantren Assirojiyyah Sampang Madura, *Jurnal Akuntansi-Bisnis & Manajemen*, 14 (3), p. 1-20.

- Djakfar, Muhammad, 2009. *Anatomi Perilaku Bisnis Dialektika Etika dengan Realitas*. Malang: UIN Malang Press.
- Djakfar, Muhammad, 2012. *Etika Bisnis Menangkap Spirit Ajaran Langit dan Pesan Moral Ajaran Bumi*. Depok: Penebar Plus.
- Djakfar, Muhammad, 2014. *Agama, Etika, dan Ekonomi Menyingkap Akar Pemikiran Ekonomi Islam Kontemporer Menangkap Esensi, Menawarkan Solusi*. Malang: UIN-Maliki Press.
- Djakfar, Muhammad. 2015. *Wacana Teologi Ekonomi Membumikan Titah Langit di Ranah Bisnis dalam Era Globalisasi*. Revised Edition. Malang: UIN Maliki Press.
- "*Ekonomi Syariah Opsi Serius*," in *Republika*, June 9, 2009.
- Fatwa Dewan Syariah Nasional-Majelis Ulama Indonesia No.108/DSN-MUI/X/2016 tentang Pedoman Penyelenggaraan Pariwisata Berdasarkan Prinsip Syariah.
- Fitri, Agus Zaenul. Pola Interaksi Harmonis Antara Mitos, Sakral, dan Kearifan Lokal Masyarakat Pasuruan, in *el-Harakah*, 14, (1), p. 1-12.
- Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.
- Iskandar, Mohammad. "*Peran Besar Ulama dan Pesantren di Priangan*," *Republika*, Edition, May 14, 2017.
- Kuntowijoyo, 1993. *Radikalisasi Petani*. Yogyakarta: Bentang.
- Keddie, Nikki R., (ed). 1978. *Scholar, Saints, and Sufis*. California: University of California Press.
- Mannan, Muhammad Abdul. 1995. *Teori dan Praktik Ekonomi Islam*, ter. M. Nastangin. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf.
- Mansurnoor, lik Arifin, 1990. *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gajahmada University Press.
- "*Non Muslim tak Perlu Takut Syariat Islam*," in *Republika*, April 18, 2007.
- "*Pengusaha Muslim Bangun Jejaring*," in *Republika*, edition of March 29, 2017.

- Pitana, I Gde and Putu G. Gaayatri, *Sosiologi Pariwisata*, Yogyakarta: Andi Publisher, 2005.
- Pitana, I Gde dan I Ketut Surya Diana, 2009. *Pengantar Ilmu Pariwisata*. Yogyakarta: Andi Publisher.
- Qardhawi, Yusuf. 1995. *Dawr al-Qiyam wa al-Akhlaq fi Iqtishad al-Islami*. Mesir; Maktabah Wahbah.
- Shihab, M. Quraish, 1993. *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan Publisher.
- "Ulama dan Ekonomi Syariah: Belajar dari Pengalaman Sudan", in Mokh. Syaiful Bakhri. 2004. *Kebangkitan Ekonomi Syariah di Pesantren Belajar dari Pengalaman Sidogiri*. Pasuruan: Cipta Pustaka Utama.
- "Urgensi Sertifikat Halal." In *Republika*, edition of May 12, 2017.
- "Wisata Halal, Tumpuan Indonesia," in *Republika*, edition May 12, 2017.

THE STRATEGY OF EMPOWERMENT BASED ON ESQ POWER: A SOCIAL INNOVATION IN THE POVERTY OVERCOMING

Peribadi

Department of Sociology Sciences, Faculty of Social and Political Science
Halu Oleo University, Southeast Sulawesi
Email: citaperibadi@gmail.com

Abstract

This research aimed to develop an innovation of empowerment strategy on ESQ Power-Based. It was designed through a phenomenology deductive, a case study and the method of research and development or the procedure of member check. The three of them were used eclectically in order to design an ideal formulation. The research findings indicated that the actors and actresses of poverty overcoming in Kendari City have not had the emotional intelligence and spiritual intelligence yet as ESQ Power. As a result, they were not optimal in performing their duties, roles and responsibilities. Therefore, the urgency of empowerment paradigm on ESQ Power-Based that has been formulated and validated by the skillful validator must be used in the future to increase the sense of responsibility of the actor network in overcoming the pauperization and poverty.

Penelitian ini bertujuan untuk mengembangkan sebuah inovasi strategi pemberdayaan berbasis ESQ Power. Hal itu dirancang melalui deduksi fenomenologis, studi kasus serta metode penelitian dan pengembangan atau prosedur member check. Ketiganya digunakan secara eklektik untuk merancang formulasi ideal. Temuan penelitian menunjukkan bahwa aktor dan aktris penanggulangan kemiskinan di Kota Kendari belum memiliki kecerdasan emosional dan kecerdasan spiritual sebagai ESQ Power. Akibatnya, mereka tidak optimal dalam menjalankan tugas, peran dan tanggung jawabnya. Oleh karena itu, urgensi paradigma pemberdayaan berbasis ESQ Power yang telah dirumuskan dan divalidasi oleh validator ahli

tersebut harus mulai digunakan ke depan untuk meningkatkan rasa tanggung jawab jaringan aktor dalam mengatasi pemiskinan dan kemiskinan.

Keywords: *ESQ power; innovation empowerment; strategy*

Introduction

A critical and skeptical analysis towards developmental paradigm with its various implications has taken place rapidly. However, all of them still show the unsatisfaction so that some discourses of the mind in which people emphasize more on the development of human's welfare and justice. It is no more avoidable that methodology of participatory training having orientation on dimension of social power, political power or bargaining position, and psychological power (Friedman, 1992; Chambers, 1996; Sugandhi, 2008; Glor, 2005; O'Connor, 2005; Bajraktari, 2015).

A variety of the empowerment programs have been developed in Kendari City Government, Southeast Sulawesi Province, but the empirical statistics showed that among ten areas and sixty four areas in Kendari, 25% of them is classified as poor family (NPIUSE of Kendari City, 2014). On the other hand, conversely, The Government of Kendari City proved that the rate of poverty has decreased until 6.4 % since 2012, the rate of the poverty has decreased until reached 6.4 % (National Team of Poverty Overcoming Program (NTPOP)/TRPOC of Kendari City, 2015). The difference does not only confuse many parties but also become the indicator of the dysfunctional TRPOC as the coordinator of poverty overcoming in The Government of Kendari City.

The effort of studying the weakness and short coming of the empowerment program based on community, culture, and social capital, can be traced from various aspects and viewpoints. However, one thing that must be given priority is that the factor of minimization of ESQ Power as the social implication from the philosophy of positivism and post positivism that is value free (Agababahi & Azadboni, 2015; Peribadi, 2015a). Possibly, the empowerment paradigm with locality initiative that so far has been implemented by Urban Poverty Overcoming Program (UPOP) and the side of NGO activists has almost been perfect. But, the network actors of poverty overcoming as the user of the above mentioned paradigm tends to be inconsistent and irresponsible in doing their duties and responsibilities In this context, the urgency on the study of reconstruction of the Empowerment Paradigm on ESQ Power – Based must

be prioritized in the frame of Tertium Organum as intellectual paradigm Spiritual – Based (Ouspensky, 2005; Peribadi, 2015c).

Literature Review

The explanations in this discussion are the key concepts employed as the base of interpretation towards the empowerment strategy on ESQ Power - Based. In this context, the discussion starts from the concepts of empowerment in the participatory perspective and is continued with the concepts of intelligence for the actor of development in overcoming the process of pauperization and its implication towards the poverty itself.

Participatory Perspective

According to Friedman (1992), the strategy of development that must be featured is the pressing on the process of the household empowerment and its members on dimension of social power, political power or bargaining position, and psychological power. Meanwhile, according to Sugandhi (2008), participatory approach as strategic method is an effort of enhancing the capability (capability building) and institutional strengthening of local community through the process of learning based on the experience in various aspects. The releasing moment from the imbalance situation must be done during the empowerment process. As supported by Chambers (1996), there needs to be a movement of the releasing from the susceptibility and powerlessness as the poverty rackets since it forces the poor family to sell their wealth even their valuable ones.

The method of participatory rural appraisal (PRA) as an integral part from participatory approach is highly required. However, in accordance with Suharto (2007) referring to Chambers (1985), apparently the above mentioned method is frequently faced to three things. First, personal bias is more dominant on men than on women and on the elites than on the poor. Second, the seasonal bias prefers travelling in cool and cold season to travelling in hot and rainy season that even has bad impact for the rural poor society. Eventually, diplomatic bias that does not expect to see the bad condition that can make them to be awakened (Alfitri, 2011; Mardikanto & Soebiato, 2012; Peribadi, 2015b).

Application from this alternative approach is seen in the program of UPOP and NPIUSE emphasizing on the approach of participatory socio-cultural mapping and assessment that are also often called as participatory rural appraisal

(PRA). This approach can also awake the attitude of government, stimulate discussion, and encourage the citizen to assemble, so that it re-strengthens the social relationship that has been faded for a long time. Accordingly, to reach the substantial target of three Powers (environmental, economic, and social infrastructures), NPIUSE has the guidance on the cycle of poverty overcoming starting from the phases of planning, implementation to evaluation as seen in Figure 1.

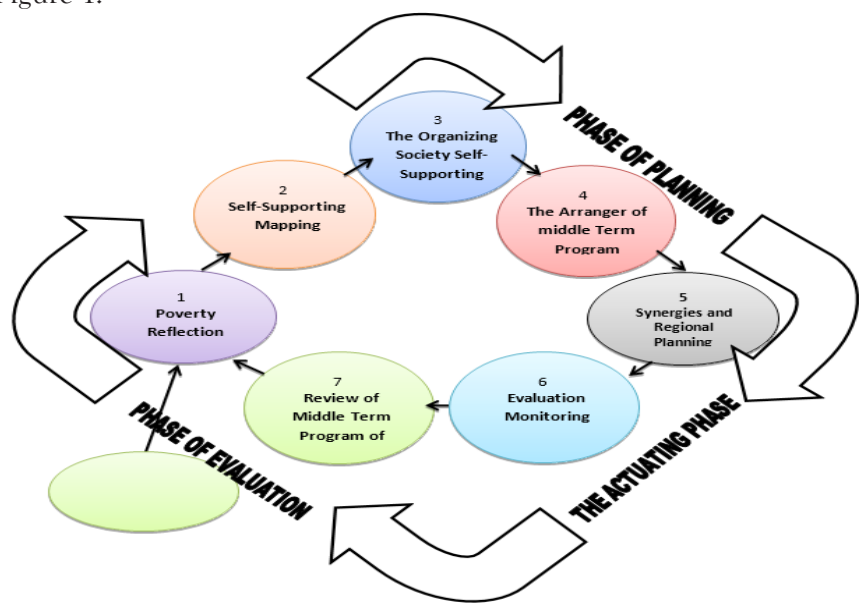


Figure 1. Cycle of Participatory Development that was elaborated from the Supplement of the General Guide for Implementing NPIUSE, 2011 and the Guide for Implementing NPIUSE, 2012

Perspective of ESQ Power

Weber (1930) argues that main source that presses on cultural values in developing modernization. According to him, religion has a lot of roles in forming capitalism because the social values coming from religion greatly influence the individual behavior (Budiman, 1995; Esfahani & Seyedalighoreyshian, 2013). This theory is further popularly developed by the sociologist and anthropologist as Weberian.

According to Malik (2010), the epistemology of Weber and Khaldun has the substantivistic thought because both emphasize that religion has the encouraging power in forming economy. If Weber gives the example on

the adherer of Calvinist Protestant that has stimulated the development of capitalism in Western world, Khaldun reflects the progressivity of economic development of Arabic nation in the beginning of Islam, even involves the close friends of Prophet Muhammad SAW as the economic actor. Thus, prophetic leadership has the base of its sociologic explanation of Weber's ethic impact on Protestant and Khaldun's work ethic on Arabic in the sake of other people's happiness and arouses a better substitute from himself (Khaldun, 2005, Malik, 2010; Utoyo, 2011; Rivai & Arifin, 2013).

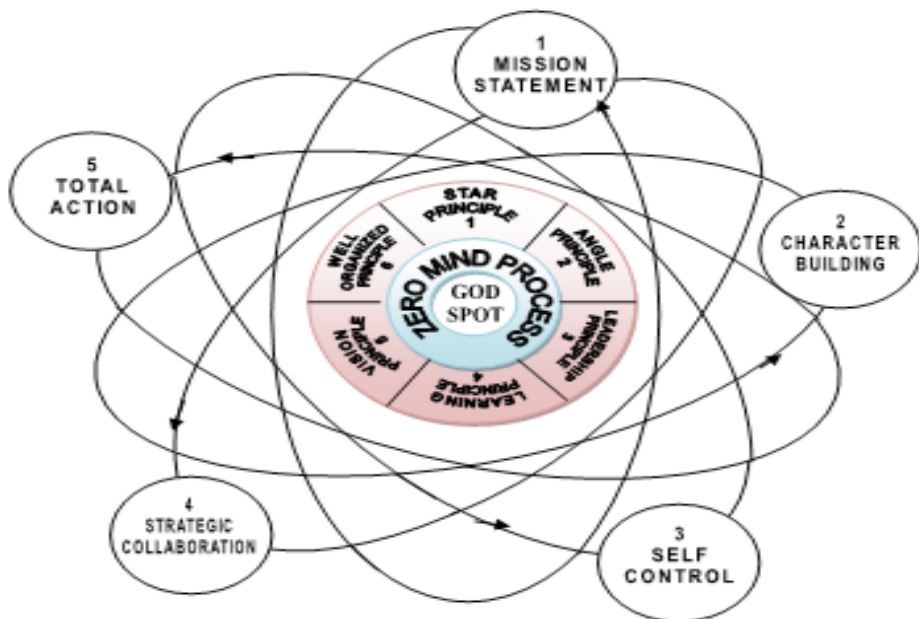


Figure 2. Cycle of Zero Mind Process from ESQ of Ary Ginanjar Agustian, 2000

Moreover, Agustian (2003) builds character and mentality of development through the training of *ESQ Power* by developing the concept of 165 as seen in Figure 2. Meanwhile, Santosa (2014) accelerates mental entrepreneurship through "Enter Trend Training" by developing the stories of trading of the Prophet Muhammad's close friend. Gardner quoted by Ula (2013) in theory of multiple intelligence states firmly that everybody has the capacity of nine kinds of intelligences. Hawari (2009) says the leaders must have good quality and fulfill the criteria of IQ (Intelligent Quotient), EQ (Emotional Quotient), CQ (Creativity Quotient) and SQ (Spiritual Quotient) or faith and piety. The effort of accelerating *ESQ Power*, Hidayatullah *Pesantren* (Islamic Boarding School) develops the spiritual journey of Pre Revelation

and Revelation Scientification as seen in Figure 3 (Wibowo & Herdimansyah, 2000; Suharsono, 2011).

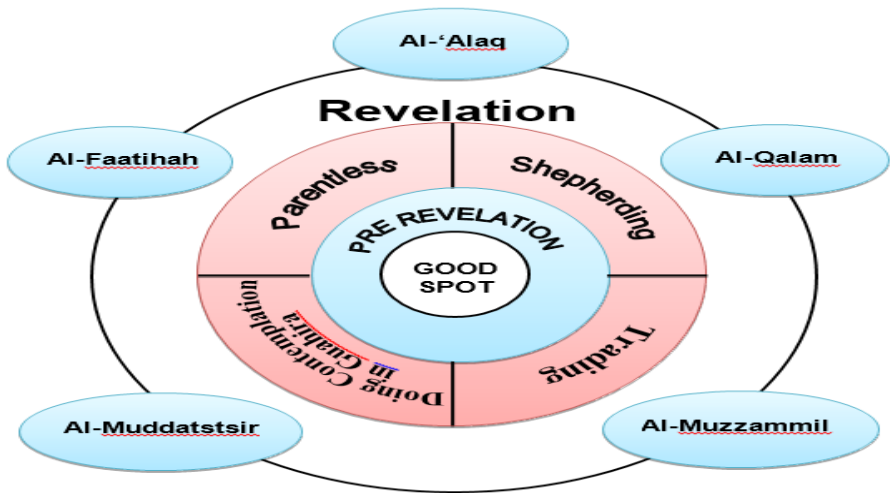


Figure 3. Cycle of PreProphetic and Prophetic Leadership that were elaborated from the Islamic Guidance of Leadership of Political Party at National Level of Hidayatullah, Jakarta (Peribadi, 2015b)

Research Methods

This research used constructivism paradigm and qualitative approach in the case of developing the metaphysical moral truth as the major premise through Popper’s deductive phenomenology philosophy (Muhadjir, 2011). A case study was used to find out a variety of cases as the minor premis in the empowerment program. However, to avoid misconstruction of the analysis, Denzin’s member check procedure (2009) and Altheide and Johnson’s (2009) interpretive validity assessment were applied here.

The data were collected using participatory action research, in depth interview, and FGD, and documentary study. Phenomenological philosophy through interpretive data, interpretive analysis, and interpretive conclusion were use to analyze the data. In this context, the probabilistic theory was used as deductive proving and positioned to follow deductive logic of set theory (Muhadjir, 2011). Meanwhile, to the skillful validator was submitted an instrument of validation by the researcher when both meeting directly in several universities in Indonesia and communicating via email.

Results and Discussions

The findings of the research showed the dysfunction of TRPOC in some ways. First was the integration on a variety of the poverty overcoming programs. Second was the inactiveness of Urban Learning Community (ULC) as the forum of conceptual study and degradation of societal institution and social organization of the farmer. Third was the disintegration of inter structural institution. Fourth, the miscommunication of network actor of poverty overcoming data collection controversy. Fifth was the spirit degradation of Self-Supporting Society Board (SSSB) and Self-Supporting Society Group (SSSG). Last was a declining stakeholder's voluntariness. In turn, the application of participatory cycle began to take place formalistically and was impressed to meet with the requirements only. In this context, urgency of empowerment formulation design on ESQ Power -Based are elaborated as follows.

Formulation of Ideal Empowerment based on Pre Prophetic

Social construction of "Pre Prophetic" of Muhammad described the spiritual journey that was preconditioned to be the leader of the future civilization. It could be seen from a situation in which he was an orphan, worked as a goat shepherd and a seller, then did the contemplation in Gua Hira. The portrait of Muhammad's life journey was a reflection of strong character-building as the effort of Zero Mind Process from all kinds of stupidity. Visually, it can be seen in Figure 4.

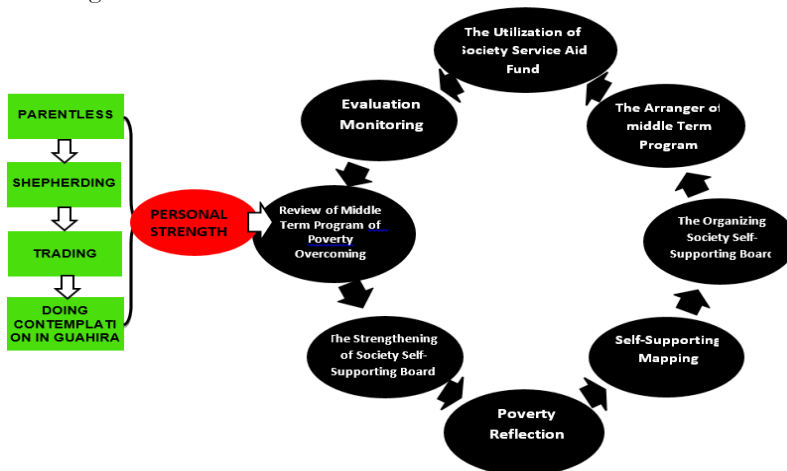


Figure 4. PreProphetic Construction and Its Effect towards Personal Strength and Participatory Cycle (Peribadi, 2015b)

First, in the context of being an orphan, the Head of Humanity Division of Hidayatullah Islamic Boarding School argue that:

“When parents passed away, there is a learning process that can develop the spirit of independence. It bears the meaning that there is something (*ilah*) that can be relied on, except to the God. an arrogant *santri* (a name for the student in Islamic Boarding School) is assigned to clean lavatory everyday to keep away his arrogance. It highly urges to be reconstructed through a system of religious and humanistic and wise integral learning (Muhammad Junaid was interviewed by the researcher on February 20, 2015).

Second, in the context of goat shepherd, a Professor of Animal Husbandry in Taddulako Palu niversity says that:

The shepherding status of Muhammad is internalized, it not only gives the contribution of nutritious meat of livestock animals to the society, but also as one gives the contribution of spirituality nutrition as stated in the Holy Qoran in *An Nahl* chapter 10, 68, and 69. In chapter 10: “*He is the One having had given the rain water from the sky for you, some becomes the drinking water, some is used for fertilizing the plants, in which they are planted on, you shepherd your livestock*”. It becomes the source of thought to make the livestock animals fat (Kahar Kasim was interviewed by the researcher on February 17, 2015).

Thidly, trading as one of the important notes marking the process of journey of Muhammad as *Rasul* (the Messenger of the God) is not only a training of social and economic independence, but also a concretization of honesty. In this context, according to a Professor of Economy and ex-Rector of University of Islam Sultan Agung, Semarang:

The subject Prophetic Social Science (PSS) is given in this University by referring to the Holy Quran chapter 14: “*And He is Allah who made ocean down for you in order that you can eat a fresh fish from it, and you take out the ornaments that you wear from the ocean; and you see the boat sailing on the ocean; and in order that you search the profit from His bestow, and in order you thank to God*”. (Masihu Kamaluddin was interviewed by the researcher on December 10, 2014).

In line with that statement, in the context of economy in Islam law, the Head of Economics Department and Director of International Program for Islamic Economics and Finance of Muhammadiyah University of Yogyakarta explains that:

“We must place *Rasulullah* (the Messenger of God) as the highest teacher in having science and knowledge. However, Syariah Bank, is one of the example how Muslim follow the way Muhammad traded with others and it has proven its greatness, so that now it competes with conventional banks. It means that the truth of *Al Quran* has been shown by the experts of Islam economy and conversely takes place in another discipline, as has ever been begun by Prof. Kuntowijoyo” (Masyhudi Muqorobin, interview on January 20, 2015).

Fourth, contemplation in Guahira actually is the peak from an effort of Zero Mind Process to remove a variety of slavery manacles (*ilah*). Accordingly, the peak of supremacy from the Zero Mind Process is when a human declared Mission Statement by stating firmly that “there is no *Ilah*... (the epistemology) that deserves to be admired, except Him (epistemology for Human Sciences in Perspective of Prophetic). It was exactly meant by Fakih (2006) that the condition is not only a spiritual experience, but the theology of releasing that can be categorized as the theory of social change and critical theory.

The social change is closely related to social faith that has internalized in someone’s brain as it is indicated in the Faithful Principle, they are: Angle Principle, Leadership Principle, Learning Principle, Vision Principle, and Well-Organized Principle. Eventually, to build a personal strength, it is not only needed the wanted feeling of affiliation, power and achievement, but also the ambition to reach achievements. Visually, it could be seen in Figure 5.

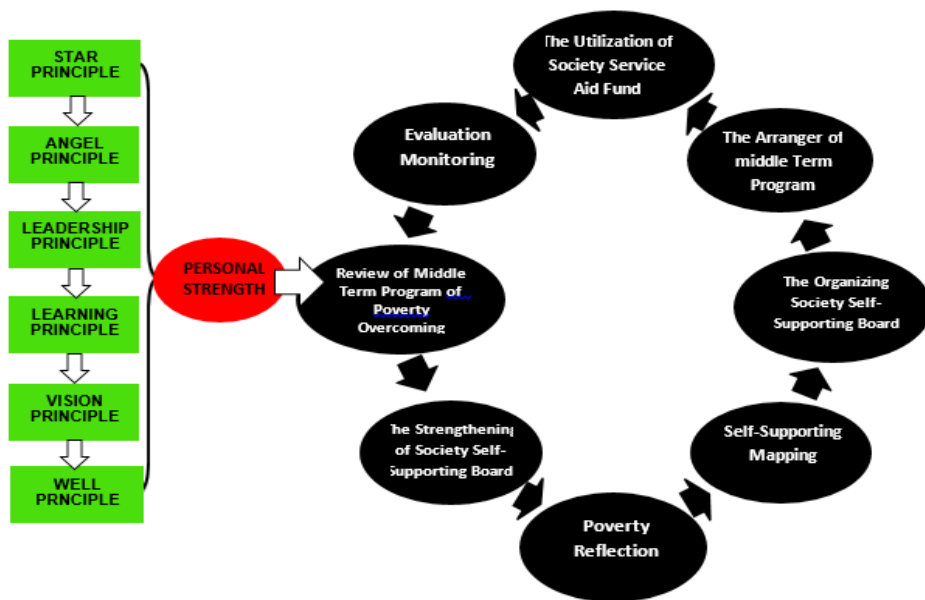


Figure 5. Prophetic Construction and its Effect towards Personal Strength and Participatory Cycle (Peribadi, 2015b)

Formulation of Ideal Empowerment based on Prophetic Scientification

Prophetic social construction is described clearly in the Holy Quran. It is started from the Al Alaq and Al Qalam which describe a scientification strategy. Then, in AlMuzammil, it is about methodology of spiritual faculty developing methodology. After that, Al Mudatsir shows the description where God send the Messenger to enlight the darknessin Arabic. Last, Al Fatihah is about a condition where intellectuality and spirituality conflicts were neded to build a civil society. Visually, it is seen in Figure 6.

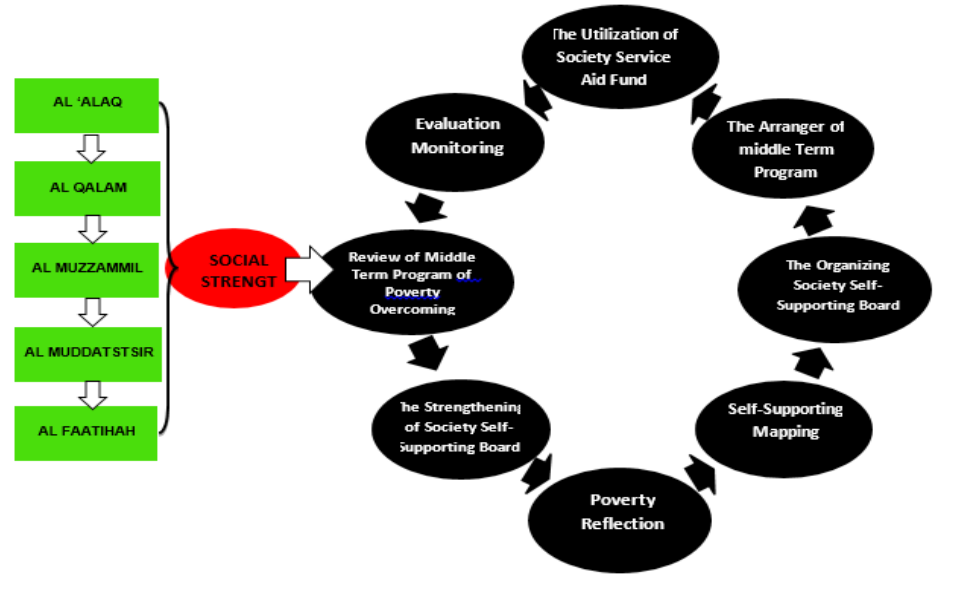


Figure 6. Prophetic Construction, Personal and Social Strength and Participatory Cycle (Peribadi, 2015b)

An empirical reality showed that people from any educational background may still want socialstatus and social prestige. The principle of "Allah Is My Everything in Life" must be kept since the beginning. Praying and fasting are two rituals that could create a personal strength. Meanwhile, tithe and hajji are synergic collaboration strategies and would certainly arouse social strength. Doing these rituals would make people to have a high awareness level as well as the intelligence to keep the mandate and people's belief. Visually, it can be seen in Figure 7.

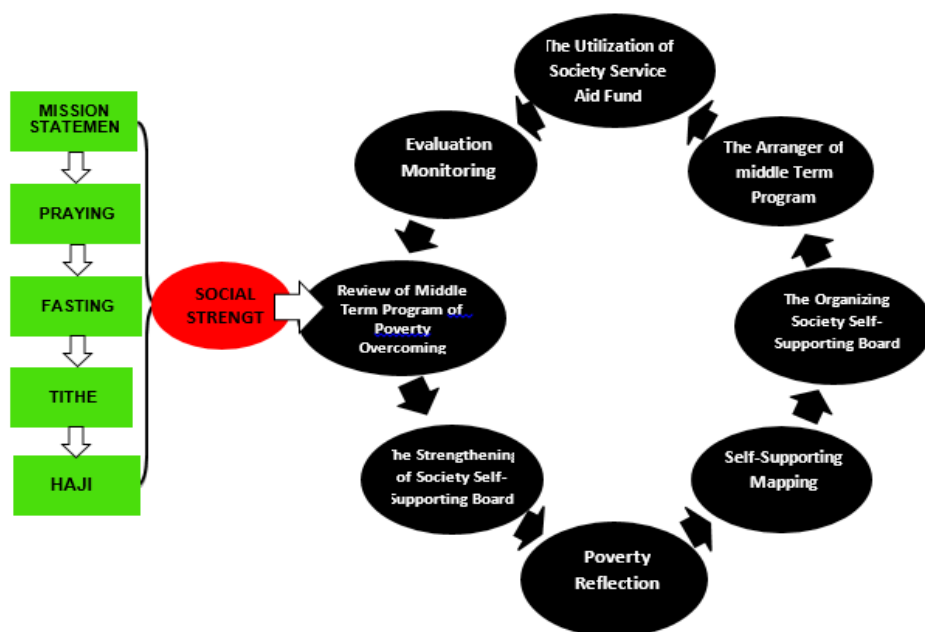


Figure 7. Prophetic Construction and Its Effect towards Social Strength and Participatory Cycle (Peribadi, 2015b)

Last, the positive result from a series of Prophetic paradigms is being *Ikhsan* the peak of a total action experience of someone in dedicating himself to *Ilahi Rabbul Alamin* (the God, the Creator of this universe world). When *Ikhsan* becomes the main motivation in developing a variety of horizontal and vertical activities people would not avoid doing other religious activities. Deep concentration in doing a ritual worship is a strategic step to be avoided from the susceptibility source called breaking points (critical point). Basically, the existence of the powerlessness, uncertainty, and scarcity will end with what is called by Weber as ambiguity, suffering, and ethical and social tenseness referring to the chaos society world (Kahmad, 2012).

Conclusions

First, from the perspective of structuration theory and some concepts of quotients, the process of legitimation indicates: (1) the lack of *Intelligent Quotient* due to the incapability factor of the actor and structure to finish the problems in each field; (2) the weakness of *Emotional Quotient* because of the inconsistent, unaccommodating, and in transparent factors; (3) the lowness of *Creativity Quotient* due to the incapability factor for changing threat into

challenge then into an opportunity which has not been successful yet to generate the spirit and self-confidence; and (4) the lack of Spiritual Quotient because the networking actor has not completely kept the mandate strongly and inconsistently and has not been able to carry out the duty, role, and responsibility (Hawari, 2009).

Second the result of paradigmatic grand design contained in Figure 4 until Figure 7 is the synthetics of universal spirituality and Prophetic spiritual designed integrally and interdependently. The practice of contemplation in Guahira in the end of pre prophetic spiritual and determination of Mission Statement in the beginning of Prophetic Scientification in actuality is Zero Mind Process that can sharpen the reflection of thoughts. Likewise, personal strength can affect the mapping of self-supporting and social strength that are significant with the strengthening of institutional capacity. Meanwhile, the predicate of total action is human capital that has had capacity, capability, and integrity to build collaboration strategy in the case of arranging Middle Term Program of the Poverty Overcoming Program, of interlacing a synergistic relationship and of developing channeling program with a variety of institutions, especially with the side of bureaucracy.

Third it require an academic study on developing discourse of metaphysical realism methodology to support the study of deductive phenomenological interpretive that develops its syllogism structure from the variables of universal truth. Ontologically and epistemologically, this academic world only focuses on correspondence-realism, coherence realism, and pragmatism realism, so it is highly needed the development of metaphysical realism discourse.

Fourth, the strategy of empowerment in the future should start using Prophetic Development Paradigm as the result of reconstruction of empowerment strategy on ESQ Power – Based. that the writer has developed and written in this writing. As a matter of fact, in the participatory developmental paradigm based on the community that has so far been employed by UPOP and NPIUSE has been contained the universal spirituality In it in the perspective of Cultural Weberian. However, it increasingly becomes perfect when being integrated with Prophetic Spiritual and Prophetic Scientification in the perspective of Transcendental of Ibnu Khaldun.

References

- Agababahi, Hasan, Sayyed & Azadboni, Mahdavi, Ramezan, 2015. Moral Realism As A Foundation For Education, *International Journal of Technical Research and Applications (IJTRA)* 29, 138-142.
- Agustian, Ginanjar, Ary, 2003, *Rahasia Sukses Membangkitkan ESQ Power, Sebuah Inner Journey Melalui Al-Ihsan*, Jakarta: Arga.
- Alfitri, 2011, *Community Development: Teori dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Altheide, L. David & Johnson, M. John, 1994. Kriteria untuk Menilai Validitas Interpretif dalam Penelitian Kualitatif. In Denzin, Norman K. dan Lincoln, Yvonna S. (Eds.) *Handbook of Qualitative Research*, transl. Dariyatno et al., (2009) Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bajraktari, I., Musa, 2015, The Feasibility of Corporate Social Responsibility and Social Welfare – The Case of Kosovo, *Mediterranean Journal of Social Sciences* 6(6), 187-193.
- Borg. R. Walter and Gall, D. Meredith, 1989, *Educational Research: An Introduction Fifth Edition*, New York: University of Oregon.
- Budiman, Arief, 1995, *Teori Pembangunan Dunia Ketiga*, Jakarta: Gramedia.
- Chamber, Robert, 1996, *PRA Participatory Rural Appraisal – Memahami Desa Secara Partisipatif*. Yogyakarta: Kanisius.
- Denzin, Norman K. dan Lincoln, Yvonna S. (Eds.), 1994, *Handbook of Qualitative Research*, transl. Dariyatno et al., (2009), Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Esfahani, E., Nejatbakhsh, Ali and Seyedalighoreyshian, 2013. The Role of Spiritual Leadership in the Empowerment of Personnel, *International Journal of Engineering Research and Applications (IJERA)* 3(5), 1257-1274.
- Fakih, Mansour, 2006, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, Yogyakarta: Insist Press & Pustaka Pelajar.
- Friedman, J, 1992, *Empowerment: The politics of alternative Development*, NY: Blackwell Publishers.
- Glor, D., Eleanor, 2005. About Empowerment, *The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal* 10 (1), 1-12.

- Hawari, Dadang, 2009, *IQ, EQ, CQ & SQ Kriteria Sumber Daya Manusia (Pemimpin) Berkualitas*, Jakarta: Balai Penerbit FKUI.
- Kahmad, Dadang, 2012, *Sosiologi Agama*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Khaldun, Ibnu, 2005, *Muqoddimah Ibnu Khaldun*, transl. Ahmadie Thoha, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Kuntowijoyo, 2008, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Malik, Luthfi, Muhammad, 2010, *Etos Kerja, Pasar dan Masjid: Studi Sosiologi Mobilitas Perdagangan Orang Gu-Lakudo di Sulawesi Tenggara*, Disertasi, FISIP, Program Studi Sosiologi, Jakarta: UI Depok.
- Mardikanto, Totok dan Soebiato, Poerwoko, 2012. *Pemberdayaan Masyarakat: dalam Perspektif Kebijakan Publik*. Bandung: Alfabeta.
- Monif, Abuya dan Kamaluddin, Masihu, 2014, *Rasulullah's Business School*. Semarang: Tim Dakwah Abuya, Banarang Gunungpari.
- Muhadjir, Noeng, 2011, *Metodologi Penelitian, Paradigma Positivisme Objektif, Phenomenologi Interpretatif Logika Bahasa Platonis, Chomskyist, Hegelian dan Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematik Recursion-Set Theory & Struktural Equation Modeling dan Mixed, Rake Sarasin*, 4th edition, Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Informasi Da'wah Islam
- NPIUSE, 2014. Report of Activity Progress of NPIUSE of Kendari City, August in 2014.
- NPIUSE, 2014. Report of Activity Progress of NPIUSE of Kendari City, December in 2014.
- NTPOP/TRPOC of Kendari City in 2015.
- O'Connor, Denise, 2005, *Participatory Processes: Creating a "Marketplace of Ideas" with Open Space Technology*, The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal, 10 (1), 1-15.
- Ouspensky, P.D. 2005, *Tertium Organum*, Paradigma Intelektual Berbasis Spritual, diterjemahkan oleh M. Khoirul Anam dan disunting oleh Suharsono, Inisiasi Press, Depok-Jakarta.

- Peribadi, 2015a. Strategy of Community Development Based on Prophetic Spirituality Academic Research International, SAVAP International, Vol. 6 (3) May 2015.
- Peribadi, 2015b. *Reconstruction of Participatory Paradigm Based on ESQ Power: A Strategy of Poverty Overcoming in Kendari City, South East Sulawesi*, Lambert Academic Publishing (LAP), Germany.
- Peribadi, 2015c. Discourse of Universum Organum Based on Revelation System, in *Proceedings of the Second International Conference – Thoughts on Human Sciences in Islam (ICTHuSI)*, 18 – 19 November 2015, pp. 186-195.
- Public Works Ministry, 2011. *Suplement of General Guidance Implementation of NPIUSE*. Jakarta: General Directorate of Cipta Karya.
- Public Works Ministry, 2012. *The Guidance of Implementation of NPIUSE in building Independence Collectively*. Jakarta: General Directorate of Cipta Karya.
- Rivai, Veithzal, Arifin, Arviyan, 2013, *Islamic Leadership: Membangun Super leadership Melalui Kecerdasan Spiritual*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Santosa, Ippho, 2014, *Percepatan Rezeki Dalam 40 Hari Dengan Otak Kanan*. Jakarta: Gramedia.
- Sugandhi, Ayi, 2008, Pedoman Teknis Perencanaan Partisipatif PJM Pronangkis, PMU/Proyek,P2KP.www.p2kp.org/pustaka/files/modul_pelatihan08/D/1/e/Modul-Pembangunan-Partisipatif.pdf.
- Suharsono, 2011, *Membangun Peradaban Islam: Menata Indonesia Masa Depan Dengan Al-Qur'an*. Jakarta: Inisiasi Hidayatullah.
- Suharto, Edi, 2007, *Pekerjaan Sosial di Dunia Industri: Memperkuat Tanggung Jawab Sosial Perusahaan (Corporate Social Responsibility)* (edisi ke-2), Bandung: Alfabeta.
- Syaria'ti, Ali, 1985, *Peranan Cendikiawan Muslim, Mencari Masa Depan Kemanusiaan Sebuah Wawasan Sosiologis*, Salahuddin Press, Yogyakarta: Lembaga Pengembangan Informasi Da'wah Islam.
- Tasmara, Toto, 2006, *Spiritual Centered Leadership*, Kepemimpinan Berbasis Spiritual, Gema Insani, Jakarta.

- Ula, Shoimatul. S., 2013, *Revolusi Belajar: Optimalisasi Kecerdasan Melalui Pembelajaran Berbasis Kecerdasan Majemuk*, Ar-Ruzz Media, Yogyakarta.
- Utoyo, Indra, 2011, *Manajemen Alhamdulillah, Melejitkan Kepemimpinan Diri dengan Teori Quranik*. Bandung: Mizania.
- Weber, Max, 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, NY: The Guernsey Press.
- Wibowo dan Herdimansyah (Editor), 2000, *Panduan Ber-Islam, Paket Ma'rifat*, Buku 1-5, Jakarta: Departemen Dakwah dan Penyiaran, Hidayatullah.
- Yin, Robert K., 2008, *Studi Kasus: Desain dan Metode*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.

THE CHANGE OF RELIGIOUS UNDERSTANDING FROM IDEAL-RATIONALITY TO PRAGMATIC-MATERIALISTIC

Ishomuddin

Universitas Muhammadiyah Malang

Email: ishom_umm@yahoo.com

Abstract

The study is conducted because of the appearance of many new beliefs in Islam, which has had considerable influence for Indonesian Muslims, regardless the fact that the beliefs have mostly been classified as a cult. The purposes of this study are to investigate the new phenomenon in the religious act, involving the change of understanding from ideals-rationality view to pragmatic-materialistic view, and to focus on the phenomenon of the emergence of new faiths in Islamic society in Indonesia. This study is aimed to answer the following questions: (1) What motives lie behind the change of religious understanding from ideals-rationality view to pragmatic-materialistic view in today's Muslim group?; (2) How does the changing process of religious understanding occur in the Muslim group?; (3) Why do religious people today tend to be pragmatic-materialistic oriented and leave the religious teachings that have been previously understood? Qualitative approach is used to examine the research questions. The research result shows that there are three kinds of typology of Muslim groups which experience a shift in religious understanding from ideality-rationality belief to pragmatic-materialistic belief. This happens because there is a gap between the quality of faith and the desire to become instantly rich.

Penelitian ini dilakukan untuk mendeskripsikan dan memahami gejala new act dalam beragama yaitu fenomena pergeseran pemahaman spiritual dari idealitas-rasionalitas ke pragmatismaterialistik dalam beragama. Penelitian ini difokuskan pada fenomena munculnya kelompok-kelompok atau aliran-aliran

baru dalam masyarakat Islam di Indonesia. Secara rinci penelitian ini adalah untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut ini. Apa yang melatarbelakangi adanya perubahan pemahaman agama dari idealitas-rasionalitas ke pragmatis-materialistis dalam beragama masyarakat sekarang ini? Bagaimana proses perubahan keberagamaan itu terjadi pada masyarakat Islam? Mengapa umat beragama sekarang ini cenderung kepada pemahaman agama secara pragmatis-materialistis sehingga kehilangan orientasi dan meninggalkan ajaran-ajaran agama yang telah dipahami sebelumnya? Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Berdasarkan analisis data terdapat tiga macam tipologi kelompok muslim yang mengalami pergeseran pemahaman agama dari idealitas-rasionalitas ke pragmatis-materialistis. Hal ini terjadi karena adanya kesenjangan antara kualitas keimanan dengan keinginan untuk menjadi kaya secara instan.

Keywords: *shift; new act; ideal-rationality belief; pragmatic-materialistic belief; religious faith; Islam*

Introduction

In Indonesian Islamic Encyclopedia, the word religion comes from the Sanskrit word, which originally came to Indonesia as the name of Hindu Shiva scripture classes (their holy book is called religion). Later, the word was widely known in Indonesian society. However, in its use now, it is not referring to the holy book. It is understood as a typical name for a particular belief in life acknowledged by the society, as the words *dharmā* (also from Sanskrit), *din* (from Arabic), and religion (Latin) understood.

Religion is the feature of human social life that is universal in the sense that all of society has ways of thinking and patterns of behavior that qualify as «religious». Many things in the religion are known as the superstructure: religion consists of the types of symbols, images, beliefs, and specific values of which humans interpret their existence. However, since religion also contains ritual components, most religions are also classified as the social structure.

Social researchers face many difficulties in formulating a proper religion. The main problem in achieving a precise definition is in determining where the boundaries of the symptoms should be placed. As stated by Robertson (1988), there are two main types of definitions of religion that have been proposed by social researchers; inclusive and exclusive. Inclusive formulate definition of religion in the broadest possible sense says that every system of beliefs and rituals are infused with the «holiness» or that is oriented to the «eternal human suffering». Those who love the inclusive view generally view

religion not only as theistic systems which are organized around the concept of supernatural strength, but also a variety of non theistic belief systems like communism, nationalism, or humanism. Instead, exclusive definition limits the term religion on belief systems that postulate the existence of the creature, power, or supernatural powers. Belief systems such as communism or humanism, which do not include a supernatural world, are automatically excluded, although it may be accepted that the non-theistic belief systems have similar elements to the religious systems.

One of the provocative sociological analyses of religion is conducted by a leading French sociologist Durkheim early this century. In his book, *The Elementary Forms of Religious Life* (1947), Durkheim seeks to understand the social role of religion by studying the shapes of the simplest or the most elementary form of religion. In his book, he analyzes the religious rituals of totemic *Arunta*, a community of hunter-gatherers in Australia. Durkheim has many years of ethnographic knowledge about that society.

A religion is a belief system that is unified by a practice concerned with things that are holy, and allow practices which unite a moral community called a Church, all of those are closely related to one another (Durkheim, 1947). "I formulated the religion as a set of forms and symbolic actions, that connect people to the final conditions of existence" (Bellah, 1967; 1974). Thus, religion can be defined as a system of beliefs and practices in which a group of people struggling with the problems until the end of human life (Yinger, 1970).

Empirical studies indicate a close conformity between the evolution of religion and the evolution of political economy. A study by Swanson (1991) showed that religions generally develop supernatural sanctions for morality when societies become stratified. In calling the religion as the "opium of society", Marx (1999) argues that religion serves as a way to relieve the suffering generated by the exploitation and oppression. He also argues that religion is a deeply conservative political force. Weber (1930) has a similar view. He notes that the function of religion is for groups that have privileges and that religion serves as a means to compensate for the mismatch of their situation. There are many historical and sociological evidents that support the basic affirmation of Marx and Weber.

However, in many cases, Marx's theses are considered inappropriate. Religion is sometimes thought as a radical force, rather than a conservative force. This is clearly demonstrated by their movements or millenarian revitalization throughout the world and throughout human history. The movements are

radical social movements that combine the themes of religious and political acts in an effort to change the world's fundamental ways. Although many revitalization movements imply the limitation to Marx's view, in another sense, it supports movements for the movements to justify the notion of Marx that religion is the "heart of the world pitiless".

The first definition of religion mentioned above is well known and has been cited repeatedly by many sociologists. For Durkheim (1947), religion's important characteristic is that religion is oriented with something that was formulated by humans as holy/sacred object reference, which was appreciated, and even devastating. The world is sharply opposed to the profane world, or world of ordinary and everyday existence. The second and third definition cited above emphasize that religion is, above all, oriented with «the end of suffering» (ultimate concerns) of mankind. Any concerns related to the end, according to Yinger (1970), are thought as the essence of the religion, that is related to the fact of death; the need to cope with frustration, suffering and tragedy; the need to curb the hostility and self-centered; and the need to «take care of the power upon us, endangering our lives, our health, and the continuation of life and the smooth working groups in which humans live, and are powered by their empirical knowledge that cannot be adequately handled.

Reciprocal Influence between Religion and Society

The interplay between religion and society is the focus of attention of the sociology of religion studies. An expert on the sociology of religion, Vernon, in his *Sociology of Religion* (1962) focuses his attention on these issues. More than half of the contents of his book describe the interplay between religion and government, religion and education, religion and economic factors, religion and marriage, and religion and social stratification. On the other hand, Smith's *Religion and Political Development, An Analytical Study* (1970), studies the relation of religion to politics. The similar study is also found on the writings of other sociologists, although only focused on certain aspects. Weber, for example, in the world of sociology of religion is known as one of the leading figures and a pioneer in the social science discipline, alongside with Durkheim. He focused his research on the influence of religion on economic behavior. The result of his study was written in two books, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* and *The Sociology of Religion*. The same problem was also analyzed by Tawney, in his book *Religion and the Rise of Capitalism* (1926).

It seems that not all sociologists agree with Weber's research results. Mixed reactions, criticism and condemnation, appeared in addition to the support to his books. Criticism and condemnation of the weaknesses of Weber's study of sociology were reflected in two books, namely *Religion, Work Ethic and Economic Development*, edited by Abdullah (1982) and *Weber and Islam, a Critical Study*, written by Turner (1994).

It is possible that there is a link between the progress that has been achieved by a society with their religion. There is also a reciprocal relationship between a religion and a state, as well as the extent of the possible influence of the emergence of religious teachings and the Southeast Asian nations. These areas have been attempted to be studied by sociologists. The results of their study were published in several books, such as *The Progress and Religion* (Dawson, 1960), *Religion and the State* (Greene, 1941), and *Religion and Nationalism in South East Asia* (Von der Mehden, 1968).

Regarding the sociological studies mentioned above, it can be concluded that there are four beliefs known among sociologists of religion, namely the classical belief, positivism belief, conflict theory and functionalism beliefs, and the functionalism belief, which is the most dominant of all. Considering the conclusion of the patterned beliefs, it does not mean that there is no study of the sociology of religion with other patterned belief. For an example, *The Social Structure of Islam* (Levy, 1971), that attempts to outline the sociology of social structure consisting in an Islamic society.

There is one more work of the sociology of religion suggested for this study. The book, written by Ibn Khaldun (a scientist and a Muslim statesman, who lived in the late 14th century AD), has a distinctive pattern, which is rather different from other works mentioned previously. The book contained *Al-Preamble*, which is the introduction of his monumental work, entitled *Kitab al-Ibrar, wa Diwan al-mubtadawal Khabar, fi Ayyamil Arabi wal Ajamiwal Barbar, wa man Asroruhum min Dzawi al-Sultani al-Akbar*.

Based on the researcher's observation, although Khaldun's work is basically used as the basis assessment of the religious community, in this case—as the general foundation of Islamic sociological studies of religion—but not all parts of his writing is based on the results of his field studies. In addition, his works were equipped and combined with his philosophical thoughts and used a historical approach. Also, in certain aspects, the starting point of his thinking was taken from the normative teachings of religion, for example *the Qur'an*. Thus, Khaldun's articles cannot be classified as “pure” sociology of

religion, but semi philosophy, namely social philosophy. They may also be called semi social theology, in the sense that he used the concept and the Islamic view of society and the state. Considering such realities, Sulaiman (1987), called Khaldun's works as "the philosophy of Ibn Khaldun Sociology". Issawi (1950), also wrote about the thoughts of Ibn Khaldun in his book *An Arabic Philosophy of History*.

Khaldun's work has contributed valuable ideas to the area of Sociology of Religion. Recognition of the services of Khaldun in sociology, was not only given by Muslim researchers, but also by Western researchers, such as Abraham (1977) in his book *Origin and Growth of Sociology*. In his book, he included Ibn Khaldun as a figure of sociology medieval.

Religion and its Influence in the Life

Geertz (1963: 176) formulates a religion in the references of sociology of religion, "Religion is a system of symbols that is done to create a mood and a strong motivation, completely thorough and longer work in human beings to formulate the concept of a general nature about everything (existence) and by wrapping the conception that the atmosphere of certain factual mood and motivation feels truly realistic".

Nottingham (1990), a sociologist of religion, argues that religion is not something that can be understood through the definition, but rather through a description. There is no single definition of religion that is really satisfying. According to Nottingham (1990), religion is a symptom that is so often «found everywhere», and religion with regard to human efforts to fathom the depth of the meaning of existence of himself and the universe. Besides, religion can evoke the most perfect inner happiness, and also feelings of fear and horror. Although attention is drawn to the existence of a world that cannot be seen (the hereafter), yet it involves itself in matters of everyday life in the world.

Religion as a form of human belief in supernatural something that is appeared as if the man is accompanying the broad scope of his life. Religion has a value to human beings as individual persons and in relation to society (Ishomuddin, 1996). Besides, religion is also known to have impact to everyday life. Thus, psychologically, religion can serve as a motive for the intrinsic and extrinsic motives. The religious beliefs are considered to have the awesome power, which is difficult to surpass by non-religious beliefs, both doctrine and ideology that are profane. Religion is unique, which is hard to be defined appropriately and satisfactorily.

With the rapid needs of the real world as well as the desire to obtain a position, to be rich instantly, and to have economic condition that is more stable, the orientation of understanding the religion in the modern age nowadays is no longer based on the things that are still theoretical and abstract as the views proposed by Durkheim, Bella and Yinger. In fact, there are many Muslims who are trying to acquire wealth in a way that is sometimes on the contrary to the teachings of the religion itself.

The urge to live in a modern way makes some Muslims try to find ways to meet their needs quickly and profitably. This phenomenon is captured by a person or a group of people as a possible way to set up a hermitage that leads to a new sect in Islam by promising something that requires some followers.

Some cases have appeared in various regions in Indonesia and from various religious groups generally derived from Islam. These groups have offered a «doubling the money» system in ways that are not rational. Practices of this kind in the modern world always get a vast response from the Muslim groups, especially from those who face many difficulties in life. Clearly, by joining these notorious groups, most Muslims have lost their idealism. These people have even left their religious faith behind to switch with certain character or belief suggested by their new leader.

From the appearance of the above phenomenon, a few questions should be answered. What were the motives behind the change of ideal-rationality belief into religious pragmatic-materialistic belief in today's Muslim group? How does the process of religious change occur in the Muslim group? Why Muslims today tend to bring pragmatic and materialistic beliefs in Islam so that they leave the teachings of Islam that have been previously understood?

Research Method

1. Design

The research approach used in this study is descriptive qualitative, in which this study describes the phenomena observed and examined using methods of data collection, observation and in-depth interviews, and documentation. In general, a qualitative research is a research that focuses more on the process than the result. To obtain the results, the study was started from the basic assumptions of the observed phenomenon supported by studies of relevant literature. The collection of data using the techniques mentioned above is then

presented, reduced, verified, and then drawn into conclusions based on the propositions built concurrently and simultaneously in the research process.

2. Participants

The participants of this research are the followers of the new Muslim group selected purposively. To get the data in the form of scientific views related to the phenomenon under study, several Islamic scholars and clerics are included as the participants of the study. For the followers of the new Muslim group, the collected data was taken from religious understanding and reasons for joining the new group. For the scholars and clerics of Islam, the researcher collected data in the form of both theoretical and practical views on the emergence of the new beliefs.

After collecting the data, the researcher analyzed the data through a heuristic process as developed by Leech. With this process, the data is interpreted by using propositions that exist in the minds of researcher and supported by field notes, documentation and interviews. Propositions were tested based on the availability of the data. If the first assumption is not proven, new propositions should be created from the data.

3. Data Analysis

This research is done with a few steps in accordance with the order of field work (see chart 2) as follows. First, pay attention on the cases related to the emergence of a new belief, which is done by using the observation method. The second phase, conceptualization and categorization changes in Islamic thought are observed. To obtain data on this, in-depth interview is conducted. The third stage is compiling the research findings, which is done by using qualitative descriptive analysis. The fourth stage is preparing and making the research report. The above process can be described in the following chart.

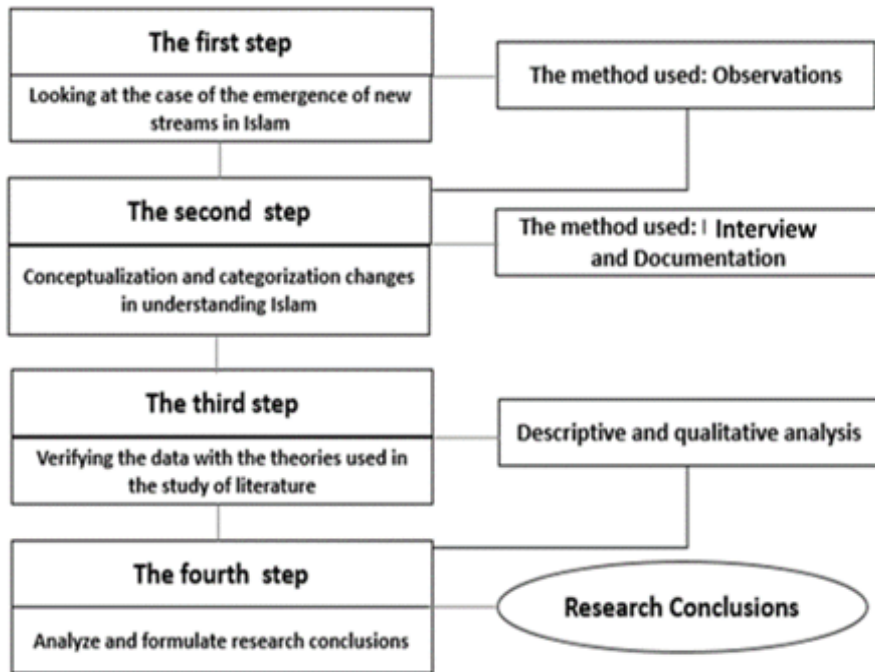


Figure 1. Research Procedure

Findings

The primary data of this research is the interviews taken from the research participants. After doing field research and interviewing the research subjects, the substance of all the data in the form of epic data is classified into three types. First, when the informants were asked about their reasons for joining the new Islamic sects, they had the following arguments. They said that as Muslims, they were obedient to the teachings of Islam and did so in accordance with the orders and prohibitions. However, in carrying out the teachings of Islam, some of them might have real-life problems, such as shortages or economic hardship in life. Sometimes, the economic condition was affluent; however, some of them said that they had the desire to get more than they have already owned. Thus, when they heard that there was a new faith of Islam promising about the doubling money program, they were very keen on joining the group, although they had to stay far away from home and join all activities carrying out by the group.

On the other hand, other participants revealed that they originally came from family with difficult economic conditions. When they had information about the new Islamic group which promised the doubling money program, they were interested in joining the group and voluntarily giving their capital money. They expected their money to be doubled in number quickly so that they could immediately return to the family and make their family economic condition better than before. In reality, it was not as easy as what they had imagined. Until now they have not received their money back.

Furthermore, the participant group argued that the reason of their participation in the new group is because they wanted to be richer than before. This group contained people who have had a lot of money. They usually used their money to start a business which required minimum business activities. They were eager to join the new Islamic group that promises 100-fold multiplication of their money without thinking rationally of the possible consequences of their action. They were attracted by the campaign conducted by the leaders and supporters of the group, so that they are assured that the group has taught a truthful belief of Islam.

The data obtained from the intellectuals mentioned that in the era of modernization and globalization, challenges of life are significantly increased for small communities, especially the lower class Muslim groups. The demands of life in the modern era had caused the life of this class group difficult, especially with the low wages they got from their labor work. The money they earned from work would not be enough for them to access and enjoy the modern life. On a micro level, many households lost stability and underwent domestic upheavals because of the domestic economic factors. In turn, the majority of these people would get divorce or look for other ways to solve their financial problems or to increase the families' income in a way that would not be allowed by Islam. In these conditions, religion was no longer considered as an important part of their lives. Furthermore, the people who are divorced would generally feel like a stranger in his/her own home. Thus, he/she would find a place or a patron who is considered more calming or promise anything.

In these circumstances there was a person or a group of people who set up a wide range of new faith in religion (Islam). These individuals or groups approached any Muslims who had lost faith in their religion. In general, these new Islamic groups were promising comfort or ease of living. They even had a doctrine basis religious teaching that was different from what other mainstream Islamic organisations in Indonesia have had. They also

had a base in the form of huts, houses, or hermitage. The followers of these groups usually felt more comfortable living in the group's neighborhood or in their own houses. This condition, in the sociology of religion, is called «dislocation» or «disorientation». The groups' followers were usually looking for a new place to live, although actually it is more comfortable and better to live in their own houses. They felt safer to live in the new place, even though the place was like a prison. Why does this happen? It happened because they experienced a stage of "disorientation" of religion or sect. The groups' followers have abandoned their ideal-rational view since they joined the new organization. They thought that the orientation of the new religious group is more promising to solve their problems associated with economic needs. They also thought that the new organization could help them solving the problems in an instant way. Nowadays, the religious "disorientation" is experienced globally by the followers of the new Islamic faith.

Discussion

The data above can be analyzed descriptively. The cause of this change is essentially the same: life orientation and economic needs. The three participant groups above show different reasons for joining the new organization. Nevertheless, those distinctive reasons ultimately lead to the same destination. Further classification about the groups' participants are explained below.

The first group of participants can be classified into followers who have established economic condition, but ordeal more pleasure in their lives. Actually, in normal condition, these people can live with employment income that has been earned each month. They can actually be categorized as the Islamic ideal and the rational group in terms of facing their lives. Yet, they think that what they have earned and achieved are not enough. In addition, they want to become rich instantly. Therefore, they are searching for a new religious organization that can double their properties or money, or at least provide strategies to become rich quickly.

The second group consists of people who have problems with their financial condition. They are looking for the other way out to solve their financial problem, but the way out is still considered permissible by their religion. They are going to the shaman or new streams in Islam that are considered reliable to support the economy of their family. They are willingly joining the group that promises to double their money or provide strategies for a pleasant life in an instant way.

The third group contains participants who are already wealthy, but they want to be richer than before. This third Muslim group has excessed property, but they want to double their wealth without any effort to do so. They do not realize that the new stream of Islam is lying to them, although technically the stream is justified by the teachings of Islam. The third group is the strongest Islamist group, using the excuse that they have experienced shifting orientation from religious understanding to the original idealistic-rational. They teach everything to their followers, including the thought that the rich and the poor are in God's provision and the orientation of understanding pragmatic and materialistic views that make the followers getting rich quickly or doubling their affluent property in an instant way. For the followers, all of these teachings are still considered as Islamic way or not out of the teachings of Islam. Therefore, it is considered permissible in Islam.

The issue of religion is a fundamental issue because it involves the belief that is associated with conscience. It is not easy to change those beliefs, even though the followers are in difficult position and face the great challenges in their lives. In fact, many people who join the sect have changed their life orientation and even violated the moral principles of their religion. This phenomenon has long been studied by Fromm. According to him, judging from the function and role of religion in giving effect to an individual, either in the form of a value system, motivation, or guidance of life, the most important influence was as a shaper of conscience (1959). Conscience, according to Fromm, is a call back to the man himself (1959). Shaftesbury (1999) assumes conscience as a moral sense in man, a sense of right and wrong, an emotional reaction based on the fact that the human mind is centered to himself in arranging his harmony with the cosmic order. Arguably, scholastic philosophy (religion) firmly told that the conscience is the awareness of moral principles.

This phenomenon illustrates that there is a level of understanding in the body of the Muslims. In addition, the lowest level of understanding needs to be maintained or supported by a good environment. Islamist groups, as the most vulnerable groups in Islam, do not react well to the influences from the environment. This is in line with what was said by Fromm (1959) that a human being has some potential factors to give directions in human life. Those factors are; (1) instinctive, (2) sensory, (3) reasoning, and (4) religion. Through this approach, the religion has become a potential disposition inborn. The environmental influences of a person give guidance to human's potential factor. Thus, if the potential factor of nature that can be developed

is in line with the environmental influences, there will be harmony in the man's life. Conversely, if the potential is developed in a condition opposed to the environmental conditions, the man's life will be imbalanced.

With this approach, the influence of religion in the life of the individual is to give inner stability, a sense of happiness, a sense of protection, a sense of success and satisfaction. The more positive feelings will be driven to the life of the human being's. Religion in the life of the individuals is aimed to give additional motivation, ethical values, as well as the hope for the future. Religion also has the effect of motivating or encouraging people to do an activity, due to actions undertaken against a background of religious beliefs assessed as having elements of chastity and obedience. This linkage will have no effect on a person to do something. While religion which is considered as ethical value in doing one's actions will be bound by the provisions of which activities are allowed or not not allowed according to the teachings of the individual's religion. In this case, religion gives hope for the culprit. One who performs religious orders generally seeks for the forgiveness or compassion from an occult (God/supernatural).

From the data above, the three typologies of Muslim groups and their motives of joining the new streams of Islam in recent years can be described in the following chart.

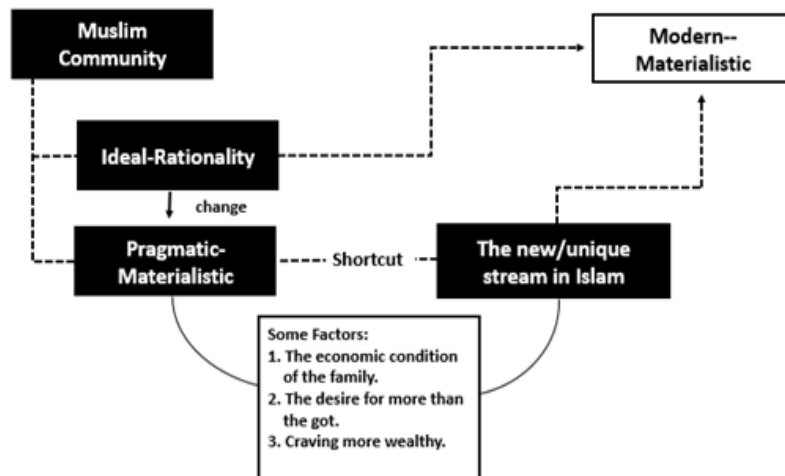


Figure 2. Changes in Understand of Islamic Community in Responce Modern Life

Conclusion

Based on the data analysis above, it can be concluded that there are three kinds of typology of Muslim groups which experienced changes in their belief from the ideal-rationality toward the pragmatic-materialistic. Each typology can be briefly explained as follows. First category contains families whose lives were not in harmony because they lacked finances or possessions. They joined the new Islamic organization that had a goal to double money or possessions instantly. The people in this group thought that the organization's aim is still in the realm of Islam. Second, the group consisted of harmonious and financially established families. They thought that the wealth they owned were not enough for them. Therefore, they were looking for new beliefs of Islam that were able to double their money or properties.

Third, the group contained families that were quite wealthy, but they still wanted to be richer than before. These families were influenced by a group or organization that promised to multiply their money. Without thinking logically, they were interested to join the new organization and they deposited enough money, hoping that the money would be returned double folds.

Sociologists of religion considered all of these actions as a symptom of the emergence of «new act», for example communities, particularly Muslim groups which experienced disorientation and dislocation in life so that they consciously or unconsciously changed their understanding of religion (Islam) from ideal-rationalistic to pragmatic-materialistic.

References

- Abdullah, T. (1982). *Agama, etos kerja dan perkembangan ekonomi*. LP3ES.
- Abraham, J. H. (1977). *Origins and growth of sociology*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Bellah, R. N. (1967). Civil religion in America. *Daedalus*, 96(1), 1-21.
- Bellah, R. N. (1976). New religious consciousness and the crisis in modernity. *The new religious consciousness*, 333-352.
- Dawson, C. (1930). Progress and religion: an historical enquiry. *The Sociological Review*, 22(1), 52-65.
- Dhavamony, M. (1995). *Fenomenologi agama*. Yogyakarta: Kanisius.

- D Hendropuspito, O. C. (1983). *Sosiologi agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Durkheim, E., & Swain, J. W. (2008). *The elementary forms of the religious life*. Courier Corporation.
- Esposito, J. L. (1985). *Islam dan perubahan sosial-politik di negara sedang berkembang*. Yogyakarta: PLP2M.
- Fromm, E. (1959). *Sigmund Freud's mission: an analysis of his personality and influence*. Peter Smith Publication.
- Geertz, C. (1963). *Agricultural involution: the process of ecological change in Indonesia*. Berkeley: University of California Press.
- Greene, E. B. (1941). *Religion and the state: the making and testing of an American tradition*. Ams Press Inc.
- Ishomuddin. (1996). Pergeseran nilai pemahaman keagamaan dan perubahan sosial di pedesaan, *Jurnal Ulumuddin*, Fakultas Agama Islam Muhammadiyah Malang.
- Issawi, C. (1950). *An Arab philosophy of history: selections from the prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis* (p. 190). London: John Murray.
- Khaldun, I. *Kitab al-Ibrar, wa Diwan al-Mubtadawal Khabar, fi Ayyamil Arabi wal Ajami wal Barbar, wa man Asroruhum min Dzawi al-Sultani al-Akbar*
- Leech, N. L. (2007). *Sampling designs in qualitative research: making the sampling process more public*. Qualitative Report.
- Levy, R. (1971). *The social structure of Islam* (Vol. 182). CUP Archive.
- Marx, K. (1999). *Kajian kritis das capitals*. Teplok.
- Nottingham, K. E. (1990). *Agama dan masyarakat: suatu pengantar sosiologi agama* (Transl. A. M. Narahong). Jakarta: Rajawali.
- O'dea, T. F. (1968). *The sociology of religion*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc.
- Robertson, R. (1988). *Agama dalam analisa dan interpretasi sosiologis*. Jakarta: Rajawali.
- Sanderson, S. K. (1993). *Sosiologi makro: sebuah pendekatan terhadap realitas sosial*. (Transl. F. Widjidi & S Menno). Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

- Shaftesbury, A. A. C., (1999). *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, ed. Lawrence E. Klein Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, D. E. (1970). *Religion and political development: an analitic study*. Boston: Little, Brown.
- Sulaiman, F. H. (1987). *Pandangan Ibnu Khaldun tentang pendidikan*. (Transl. H. N. Ali). Diponegoro.
- Swarsono & Alvin Y. S. (1991). *Perubahan sosial dan pembangunan di Indonesia*. Jakarta: LP3ES.
- Tawney, R. H. (1926). *Religion and the rise of capitalism* (Vol. 23). Transaction publishers.
- Turner, B. S. (1994). *Sosiologi Islam: suatu telaah analitis atas tesa sosiologi Weber*. Jakarta: Rajawali.
- Vernon, G. M. (1962). *Sociology of religion*. New York: McGraw Hill Book Coy.
- Von der Mehden, F. R. (1963). *Religion and nationalism in Southeast Asia: Burma, Indonesia, the Philippines*. University of Wisconsin Press.
- Wallace, A. (1966). *Religion: an Anthropological View*. New York: Random House.
- Weber, M. (1930). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. (Transl. T. Parsons). London: George Allen and Unwin.
- Yinger, J. M. (1970). *The scientific study of religion*. New York: Macmillan.

التربية القيادية الإسلامية في المعاهد الإسلامية بإندونيسيا

وفق منظور طارق السويدان

AT-TARBIYAH AL-QIYADIYYAH AL-ISLAMIYAH
FI AL-MA'AHID AL-ISLAMIYYAH BI INDONESIA
WIFQA MANZHARI THARIQ AS-SUWAIDAN

Abd. Rohim, Endin Mujahidin, Didin Saefuddin, and Adian Husaini

Program Doktor Pendidikan Islam, Sekolah Pasca Sarjana,

Universitas Ibn Khaldun Bogor

Email: abdulrohim1438@gmail.com

الملخص

توصل الباحث من هذه الدراسة إلى استنتاج وهو أن مفهوم التربية القيادية لطارق السويدان تربوي، وتدريب، وواقعي، ونموذجي، وإسلامي، بمعنى أن تشكيل قائد هو من خلال التعليم والتدريب ووفق الواقع، وليكون نموذجاً، وبالمعايير الإسلامية، وأن مفهوم التربية القيادية لطارق السويدان هو تعزيز نظرية ورين بلانك (Warren Blank) التي تسمى: «١٠٨» (مائة وثمانين) مهارات قيادية طبيعية» وهي النظرية التي أكدت على أنه لا يوجد شخص ولد قائداً في شكل طبيعي، لأن القيادة هي مجموعة من الخصائص والمهارات التي يمكن تعلمها، وأن تطبيق مفهوم التربية القيادية لطارق السويدان في إندونيسيا هو باسم «برنامج تعليم وتدريب الشباب القيادة الإسلامية ٣٠ ساعة»، والتطبيقات للتربية القيادية الإسلامية وفق منظور طارق السويدان هي برنامج التعليم والتدريب القيادي الذي يُقدّم للشباب الذين هم من أشد الموارد البشرية خصبة، خطوة خطوة، في مؤسسة أو دورة تدريبية أنشئت خاصة بهذا الغرض، وذلك باستخدام مختلف أساليب التعليم والتدريب المتنوعة، وأن

مثل هذا التعليم حدث ولا يزال يحدث في واقع المجتمع الإندونيسي مما يؤكد على أهمية دور الكياليات (الشيوخ) في البسانترينات (المعاهد الإسلامية) في إعداد كواد العلماء الذين هم قادة للمستقبل.

Abstract

The conclusion of this research is that the concept of leadership education of Thariq as-Suwaitan is the concept of leadership education that having the characteristic of tarbawi, tadribi, waqi'iy, uswati and Islami. In the sense of the formation of a leader must be through education, training, reality, model, and Islamic. Thariq as-Suwaitan's Leadership Concept is to strengthen Warren Blank's theory by the name of "108 Skills of Natural Born Leaders", the theory that there is no natural leader. Leadership is a collection of traits and skills that can be learned. Application of Thariq as-Suwaitan Leadership Education Concept in Indonesia is under the name of "Youth Leadership Education & Training Program 30 Hours". The application of Islamic leadership education of Thariq as-Suwaitan is a leadership and leadership training program provided to the youngest of the most fertile human resources, step by step, in a training institute or course established specifically for this purpose, using various varied learning methods. The kind of education has really happened and will constantly happen in the reality of Indonesian society. The condition strictly shows the importance of the roles of Islamic scholars (ulama) in Islamic schools or Islamic institutions to perform and to shape their next generation to become the future leaders.

Keywords: Islamic leadership; leadership education; as-Suwaitan

مقدمة

يعيش المسلمون اليوم في حالة أزمة قيادية، يفقدون قائدا إسلاميا يتمسك بالقيم والشريعة الإسلامية، تمر عليهم أزمة قيادية إسلامية على نطاق واسع الانتشار، ابتداء من الحياة المنزلية إلى نطاق أوسع، وتكون الأمة في قبضة القيادات الفردية بعيدة عن القيادات الجماعية التي تتميز بالشورى في ممارسة قيادتها، ووعياً لهذه المسألة، أجريت هذه الدراسة بصياغة الأسئلة: كيف يكون مفهوم التربية القيادية الإسلامية وفق منظور طارق محمد السويديان؟ كيف تكون تطبيقات التربية القيادية الإسلامية لطارق السويديان في إندونيسيا؟ والغرض من هذه الدراسة هو: فهم التربية القيادية الإسلامية لطارق السويديان (ولد طارق محمد الصالح السويديان في الكويت عام ١٩٥٣م، متزوج وله ستة أولاد، حصل على شهادة دكتوراة مع مرتبة الشرف في هندسة البترول من جامعة أوكلاهوما، الولايات المتحد

الأمريكية عام ١٩٩٠م، فهو مدرب في مجال الإدارة، لديه كتب ومؤلفات إدارية وقيادية وتحفيزية) (طارق السويدان، ٢٠١٧)، وصياغة التطبيقات التربوية القيادية الإسلامية لطارق السويدان في إندونيسيا، وتستخدم هذه الدراسة منهجية البحث النوعي، مع المصدر الرئيس كتاب «صناعة القائد» بقلم طارق السويدان وفيصل عمر باشرحيل، في حين أن المصادر الثانوية استخدمت الدراسة بعض الكتب التي تتناول مفهوم القيادة الإسلامية، منها: موسوعة القيادة في الإسلام، لمحمد فتحي، والقيادة التربوية السابقون الأولون من الأنصار، لمنير الغضبان، ودليل التدريب القيادي، لهشام الطالب. وطريقة تحليل البيانات التي استخدمت في هذه الدراسة هي التحليل الوصفي والنسبي والمقارن.

تعريف القيادة

القيادة لغةً، في لسان العرب (القَوْدُ) نقيض السَّوْقُ: يُقال: يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها (لسان العرب، ٣: ٨٣). وفي هذا المعنى اللغوي إشارة لطيفة مفادها: إن مكان القائد في المقدمة وذلك لكي يكون دليلاً لجماعته على الخير (طارق السويدان وفيصل عمر باشرحيل، ١٤٣٢هـ/٢٠١٤م: ٤٠).

وأما تعريف القيادة الإسلامية أو مفهوم التربية القيادية الإسلامية اصطلاحاً وفق منظور طارق السويدان فهو «عملية تحريك الناس نحو الهدف المراد تحقيقه وتتشكل من ثلاثة عناصر هي: وجود الغرض الذي يدفع الرجل له، ووجود مجموعة من الناس، ووجود القائد الذي جعل الهدف ومجموعة من الناس قوالب عملية تحريك الناس، القيادة الإسلامية هي عملية التحرك نحو الأهداف الدنيوية والأخروية وفقاً للقيم والشريعة الإسلامية» (المصدر السابق).

وعرف هشام الطالب القيادة بأنها «عملية تحريك مجموعة من الناس باتجاه محدد ومخطط، وذلك بتحفيزهم على العمل باختيارهم» (هشام، ١٩٩٥: ٦٤)، وأضاف هشام أن القيادة الناجحة تحرك الناس في الاتجاه الذي يحقق مصالحهم على المدى البعيد، وقد يكون ذلك اتجاهًا عامًا مثل نشر الدعوة الإسلامية في العالم، أو اتجاهًا محددًا مثل عقد مؤتمر يتناول قضية معينة، ومهما كان الأمر، فإن الوسائل والغايات يجب أن تخدم المصالح الكبرى للناس المعنيين حاضراً وعلى المدى البعيد.

ومن الصعوبات عدم اتفاق الباحثين على تعريف مقبول للمصطلحين «القائد» و«القيادة»، فالبعض يرى أن القيادة خاصية من خصائص الجماعة، وهي مرادفة في

معناها للمكانة أو لمركز معين أو وظيفة معينة، أو القيام بأنواع معينة من النشاط تهم الجماعة، فالقائد في نظرهم هو الذي يتسم بخصائص شخصية معينة مثل السيطرة، أو ضبط النفس، أو مميزات جسمية معينة مثل الطول أو اللياقة البدنية، أو المظهر العام، وغير ذلك من المميزات (لويس كامل مليكة، ١٩٧٠: ٢٤٧، في سيد عبد الحميد مرسي، د.ت: ١٧). وفهماً لظاهرة القيادة يمكن تَبْنِيَّها على المفاهيم التالية: (١) القيادة قوة تتدفق بين القادة والأفراد بطريقة مبهمة يترتب عليها توجيه طاقات الأفراد بأسلوب متناسق ومتناغم باتجاه الأهداف التي حددها القادة، والسعي لتحقيق هدف معين والمحافظة عليه هو مبعث رضى مشترك لكل من القادة والأفراد في آن واحد؛ (٢) وهي قوة تتفاعل - أخذاً وعطاءً - مع محيطها وبيئتها وجوها الذي تعمل فيه، فهي لا تتحرك في الفراغ وإنما حسب المعطيات القائمة؛ (٣) وهي قوة دائبة الفعالية والحركة لا تتوقف، قد ترتفع درجة نشاطها وكثافتها ومداهما وقد تنخفض، لكنها لا تهمد، فهي إما موجودة بفاعلية أو غير موجودة على الإطلاق؛ (٤) والقيادة توظيف المبادئ والوسائل والأساليب من أجل غايات واضحة، وعلى نحو محدد ومتسق (هشام، ١٩٩٥: ٦٤).

أهداف التربية القيادية:

الهدف العام للتربية القيادية من طارق السويدان هو مشاركته في إعداد قائد المستقبل للأمة، وأما الأهداف الخاصة لها فتلخصت في خمس عشرة نقطة، أهمها (١) محاولة بلورة النظرية الإسلامية في القيادة؛ (٢) الإجابة عن الأسئلة المحيرة في القيادة؛ (٣) تقديم خطة عملية لإعداد القائد؛ (٤) تسليط الضوء على القيادة والشخصية القيادية؛ (٥) فهم النظريات القيادية الحديثة وأهم الملاحظات عليها؛ (٦) تسليط الضوء على إمكانية تعلم الإنسان للقيادة؛ (٧) التعرف على حدود طلب الإمارة؛ (٨) التعرف على آخر النظريات القيادية؛ (٩) التعرف على الفرق بين القائد الإسلامي وغيره؛ (١٠) التركيز على الصفات القيادية التي لا يُستغنى عنها (طارق السويدان وفيصل عمر باشرحيل، ١٤٣٢هـ / ٢٠١٠م: ٢٦). وهناك أهداف يقولها المهتمون بالقيادة فقال هشام الطالب هدفه في التدريب القيادي هو إعداد رواد التغيير الاجتماعي الإسلامي النشطين المؤثرين الذين أوتوا المعرفة والحكمة، ويدعون إلى الله على بصيرة ووعي، من خلال الاتصال المقنع والحوار الفعال، وفي جوهره إلى إعداد جيل يعي أولوياته، كي يصبح جزءاً من الحل بدلا من أن يفاقم المشاكل، ليحقق أهدافه بأقل جهد وأقرب أمد بتوفيق الله تعالى. وذلك بالوسائل التالية منها: تقوية الالتزام بالإسلام عقيدة وشرعية وأخلاقا، وتزويد المتدربين بالعلوم المناسبة

في شتى المجالات، وتنمية مهارات الاتصال والإدارة والتخطيط، ورفع مستوى القدرات البدنية والفنية، وبناء الروح الجماعية وإشاعة روح العمل كفريق ذي اتجاهات سليمة معتدلة (هشام الطالب، ١٩٩٥ م: ix).

وقال محمد فتحي بأن رسول الله ﷺ قد أعد قادة الصف الثاني وهم الخلفاء الراشدون، ومسئولية كل قائد يتولى زمام الأمور هي إعداد رجال على مستوى رفيع سيكولوجيا ووجدانيا، وبقدر ما يتاح من إمكانيات مالية واقتصادية وخلافه (محمد فتحي، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨ م: ١٥٧).

وأكد محمود شيت خطاب على أهمية المسلمين أن يعرفوا سمات رسول الله صلى الله عليه وسلم ليقنطروا به فيها في مختلف المجالات قائلا: «ولست أحاول في هذا الكتاب أن أعرض لهذه الخوارق والمعجزات التي أيد الله بها نبيه وثبت رسوله عليه أفضل الصلاة والسلام، فذلك أمر يؤمن به كل مسلم، وقد أثبتته القرآن الكريم بما لا يدع فيه مجالا لشك أو ريب، وإنما أريد أن أبرز للعيان سمات قيادة الرسول صلى الله عليه وسلم التي يمكن أن تكون أسوة حسنة في الحروب لأتباعه» (محمود شيت خطاب، ٢٠٠٢ م: ٦).

وملخص القول إن الهدف العام للتربية القيادية عند طارق السويدان هو مشاركته في إعداد قائد المستقبل للأمة الإسلامية، فهذا شيء ينبغي تقديره؛ لأن هذا يدل على اهتمامه بأمر من أمور المسلمين، وأن إعداد القادة من أمور المسلمين، وعند هشام فالهدف من التربية القيادية إعداد رواد التغيير الاجتماعي الإسلامي النشطين المؤثرين، وذلك لأن المجتمع المسلم حاليا يحتاج من يقوده إلى تغيرات إصلاحية في معظم مجالات الحياة التي يعيشها، وأما الأهداف الخاصة عند طارق السويدان وغيره من المؤلفين المعاصرين فمحاولة بلورة النظرية الإسلامية في القيادة، والإجابة عن الأسئلة المحيرة في القيادة، وتقديم خطة عملية لإعداد القائد، وذلك بالوسائل التالية منها: تقوية الالتزام بالإسلام عقيدة وشرعية وأخلاقا، وتزويد المتدربين بالعلوم المناسبة في شتى المجالات.

الأزمة وحلولها

ذكر طارق السويدان أن هناك أربع أزمت قيادية: أزمة تخلف، وأزمة فاعلية، وأزمة استشعار، وأزمة ضعف أداء القائد.

الأزمة الأولى، أزمة تخلف حيث تعيش الأمة الإسلامية أزمة تخلف مريرة في كل شيء فما عادت تقود الأمم، ولا يوجد عندهم مقومات قيادة الأمم، مع وجود المنهج الصافي المتمثل في القرآن والسنة! ولكن المشكلة: من يطبقها؟

الأزمة الثانية، أزمة فاعلية، لأن القضية ليست في عدد أو كثرة، إنما عمل وإصرار، عند المسلمين قصور في فن التفاعل أو فن التأثير على الناس، حتى على المستوى والمحيط الصغير، كتأثير الوالد في ابنه، أو المعلم في تلميذه، أو المدير في موظفيه «أزمتنا تنبع من التأثير والتشكيل في عقول الناس، وتشكيل القيم الفاسدة واستبدالها بالأفضل. كل ذلك ونحن نملك مقومات التأثير: العدد والمنهج والفطرة، ولكننا غناء كغناء السيل، لا قيمة لكلمات ميتة لا حراك ولا نفس ولا تأثير».

الأزمة الثالثة، أزمة استشعار وهي أزمة استشعار ثقل القيادة وأنها حمل ثقيل، وأمانة، وعندما فقد الاستشعار جاء حب المناصب والزعامات، والتطاحن من أجلها، وعندها عطلت الطاقات على كافة المستويات سواء الأسرية أو الوظيفية، «فوضعنا الرجل المناسب في المكان غير المناسب، فنقدم غير ذي الكفاءة على الكفاء».

الأزمة الرابعة، أزمة ضعف أداء القائد، ومن الأزمات التي تمر بها المنظمات والمؤسسات بشكل عام هي أزمة أداء القائد، وأعراض هذه الأزمة وآثارها منعكسة على كل المستويات، ولذلك كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يستعيز في دعائه بقوله: اللهم إني أعوذ بك من جلد الفاسق وعجز الثقة. فالمشكلة التي تعاني منها الأمة الإسلامية منها هي الضعف النفسي الداخلي، تعاني من ضعف معرفة نفسها، ومعرفة هويتها ومعرفة ربها سبحانه وتعالى.

ولحل هذه الأزمات الأربعة اقترح طارق السويدان أن يأتي الحل من المستوى الفردي والمستوى الجماعي.

فأما على المستوى الفردي فأن يهتم بالأمور الثلاثة هي: شعور المريض بالمرض، شعور بأنه سلبي وغير فعال، وتحويل هذا الشعور إلى برنامج عملي، والاتجاه نحو صياغة الحياة، بصياغة إسلامية بكافة مجالاتها، والتخصص، وهو الشعور الجاد بقيمة العلم والتحصيل والتدريب.

وأما على المستوى الجماعي فيتضمن إحياء دور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعايش مع طبقات المجتمع، والاتجاه والفعال نحو الأعمال المؤسسية، وظاهرة التكامل (طارق السويدان وفيصل عمر بإسراحي، ١٤٣٢هـ / ٢٠٠٤م: ٤٣-٤٨).

وقال عبد الحميد: إن حل أحوال الأمة الإسلامية التي تتمثل في تخلف حضاري، وهوان سياسي، ومعاناة إنسانية، والتي هي لب الأزمة التي تعيشها الأمة الإسلامية في مختلف بقاعها وعلى امتداد وجودها (عبد الحميد، ٢٠٠٩م: ٢٥) الحل هو الأصالة الإسلامية

المعاصرة مع تحديد جوانبها، والتحديد المطلوب هو في التأكيد على أصالة عصرية الحل الإسلامي المقترح، بمعنى أن يتوجه الحل من منطلق العقائد والقيم والنوازع الإسلامية نحو واقع الأمة المعاصرة وقضاياها القائمة (عبد الرحمن، ٢٠٠٩ م: ٤٠).
وملخص القول إن الأمة الإسلامية تعيش في أزمت متنوعة من أزمة تخلف، وأزمة فعالية، وأزمة استشعار مسؤولية، وأزمة ضعف أداء القائد، وهوان سياسي، ومعاناة إنسانية، وأن حل هذه الأزمت هو أن يأتي من المستوى الفردي والمستوى الجماعي، وأن يتقيد الحل بالأصالة الإسلامية المعاصرة.

أهمية القيادة

إن تنفيذ القيادة مبني على أمر من الله تعالى ورسوله، وأيضا تنفيذها مبني على العقل، فأما الآيات التي تدل على أهمية القيادة فكثيرة منها قول الله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) النساء: ٥٨، وقوله تبارك وتعالى: (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا) آل عمران: ١٠٣، وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) النساء: ٥٩، وقوله تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا) الأحزاب: ٢١

وأما السنة فقول النبي ﷺ: «إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ» (أبو داود، ١٤٣٠ هـ/ ٢٠٠٩ م، ٤: ٢٤٩ رقم: ٢٦٠٨)، وقوله ﷺ: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ» (البخاري، ١٤٢٢ هـ، ٩: ٦٣ رقم: ٧١٤٤)، وقوله ﷺ: «الدِّينُ النَّصِيحَةُ» قُلْنَا: لِمَنْ؟ قَالَ: لِلَّهِ وَلِكِتَابِهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ» (مسلم د.ت. ١: ٧٤، رقم: ٥٥). فأوجب ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر، تنبيهها بذلك على سائل أنواع الاجتماع التي هي أكثر وأدوم، ولأن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة (ابن تيمية، ١٤١٨ هـ: ٢٣٣)، وأضاف ابن تيمية: بأن التجربة تبين ذلك، فإن الوقت الذي يعدم فيه السلطان بموت أو قتل، ولم يبق غيره، أو تجري فيه فتنة بين طائفتين، أو يخرج أهله عن حكم سلطان، كبعض أهل البوادي والقرى يجري فيها من الفساد في الدين والدنيا، ويفقد فيه مصالح الدنيا والدين ما لا يعلمه إلا الله.

وأما من العقل فإن الناس بعددهم الكثير ومختلف شؤونهم في بيئتهم لن تكون أمورهم منتظمة وتجري على ما يرام إلا بوجود قائد مؤهل بالقوة والنفوذ والمسؤولية، ومطاع، ففي هذا السياق فإن قول عمر ابن الخطاب رضي الله عنه يقوي أهمية القيادة

حيث قال: «إِنَّهُ لَا إِسْلَامَ إِلَّا بِجَمَاعَةٍ، وَلَا جَمَاعَةَ إِلَّا بِإِمَارَةٍ، وَلَا إِمَارَةَ إِلَّا بِطَاعَةٍ» (الدارمي، ١٤١٢ هـ / ٢٠٠٠ م، ١: ٣١٥، رقم: ٢٥٧).

وملخص القول إن تنفيذ القيادة له أهمية في حياة الإنسان الذين لهم مختلف القضايا والمسائل، وأن ذلك أمر من الله تعالى ورسوله، وكذلك العقل؛ لأن بدون أمير أو قائد في بلد من البلدان فتكون فتنة في الأرض وفساد كثير.

أركان القيادة

للقيادة أركان تلخيصها في الأمور التالية: الركن القيادي الأول هو الرؤية المستقبلية، وهذه الرؤية المستقبلية تتضمن صورة المستقبل، وقراءة المستقبل، والهدف الواضح ومستوى الإنجاز والتفائل والصبر، وذلك مثل قول الرسول ﷺ: «لَيَبْلُغَنَّ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ، وَلَا يَتْرُكُ اللَّهُ بَيْتَ مَدَرٍ وَلَا وَبَرٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ هَذَا الدِّينَ، بِعِزِّ عَزِيزٍ أَوْ بِذُلِّ ذَلِيلٍ، عِزًّا يُعِزُّ اللَّهُ بِهِ الْإِسْلَامَ، وَذُلًّا يُذِلُّ اللَّهُ بِهِ الْكُفْرَ» (أحمد، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١ م، ٢٨: ١٥٤، رقم: ١٦٩٥٧). وكذلك جوابه ﷺ لملك الجبل في الطائف: «بَلْ أَرْجُو أَنْ يُخْرِجَ اللَّهُ مِنْ أَصْلَابِهِمْ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ وَحْدَهُ لَا يُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا» (مسلم، د.ت، ٣: ١٤٢٠، رقم: ١٧٩٥). والركن القيادي الثاني هو الأتباع المخلصون الذين يجب عليهم التفكير في منهج القائد وتوجيهاته وأوامره ويحللونها ليتأكدوا من توافقهم مع القيم والمبادئ الصحيحة، وعليهم تصحيح مسار القائد إن انحرف عن الرؤية أو القيم أو المبادئ، وعليهم المبادرة لاتخاذ الإجراءات الصحيحة، وعدم انتظار الأوامر فقط، وذلك بناء على فهمهم للمنهج والخطة والرؤية والقيم، مثال ذلك ما فعل سهيل بن عمرو عندما قام بمكة خطيباً عند وفاة رسول الله ﷺ بنحو من خطبة الصديق بالمدينة، فسكن المسلمين وعظم الإسلام في قلوبهم.

والركن القيادي الثالث التشجيع والتحفيز. فالمهمة الأساسية للقائد الناجح هي المساعدة والاحتضان واكتشاف القدرات والمحافظة عليها وتسخيرها لمصلحة الفرد أولاً ثم مصلحة العمل ثانياً (طارق السويدان وفيصل عمر باشراف، ١٤٣٢ هـ / ٢٠١٠ م: ٧٠-٩٦). وملخص القول إن القيادة لها أركان ثلاثة هي: الرؤية المستقبلية، والأتباع المخلصون، والتشجيع والتحفيز. فالقائد يجب أن يكون لديه الرؤية المستقبلية التي تتضمن صورة المستقبل، وقراءة المستقبل، والهدف الواضح ومستوى الإنجاز والتفائل والصبر، وأن يكون لديه الأتباع المخلصون الذين من مهامهم التفكير في منهج القائد وتوجيهاته وأوامره، والتحليل تجاهها للتأكد من توافقهم مع القيم والمبادئ الصحيحة، وتصحيح مسار القائد

إن انحراف عن الرؤية أو القيم أو المبادئ، والمبادرة لاتخاذ الإجراءات الصحيحة، وعدم انتظار الأوامر فقط، والأخير هو أن يكون القائد قادراً على التشجيع والتحفيز.

مواصفات القائد

هناك شيء ملفت للنظر في منح المواصفات الرئيسية والأساسية للقائد الفعال عند طارق السويدان، وهذا الشيء هو وجود نظرية الصفات للقائد، لقد اختصر قول أصحاب هذه النظرية وهو أن هناك صفات للقائد (قليلة نسبياً حدها بعض علماء القيادة بأربعة فقط، وأوصلها البعض إلى اثني عشر، ويهاجم عالم الإدارة الكبير بيتر دركر (Peter Ferdinand Drucker)، الرجل الكبير الذي تجاوز الثمانين والذي درس موضوع القيادة إلى خمسين سنة، بقوة نظرية الصفات، ويذهب إلى أبعد من ذلك: أنه لا توجد صفات خاصة يجب أن يتميز بها القائد، وإنما تعتمد المسألة على الظرف والموقف (المصدر السابق: ١٢٨).

أما رأي الإسلام فيصعب تحديده من قبل شخص أو شخصين، ولكن رأي السويدان الشخصي في ذلك هو أن رأي دركر أقرب للصواب وإن كان هناك صفات أساسية يجب توافرها للقائد، وصفات ليكون قائداً إسلامياً، لذلك قرر السويدان أن يعطي القائد الإسلامي الصفات الأربع هي: الإيمان والتوحيد، والاتباع، والتزكية، والاستخلاف، ويعطي القائد الفعال الصفات الخمس التي لا يمكن الاستغناء عنها، وهي: الرؤية المرشدة، والتوازن، والمهارة في التعامل مع الناس، والتحكم، ومعرفة الرجال (المصدر السابق: ١٢٧-١٧٥).

وأورد السويدان رأياً آخر عن عدد المؤلفين المسلمين مثل سعيد حوى وغيره ممن سجل عدداً كبيراً من الصفات تقارب الكمال، وذلك في محاولة منه للاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم والرأي عنده هو المسألة تعتمد بشكل كبير على الظرف والموقف ولاشك، وكما أننا مطالبون بالاستمرار الدائم لمحاولة الوصول إلى كمال المصطفى صلى الله عليه وسلم، ولذلك نستمر في عملية التطوير القيادي وصقل الشخصية القيادية حتى الموت، وكذلك يجب التفريق بين القائد العادي وبين كثير من الناس الذين قادوا أممهم كفرعون - وهامان - وأتاتورك-وجنكيزخان.. وغيرهم كثير، فهؤلاء لاشك أنهم قادة (وإن كانوا منحرفين)، فهم ما استطاعوا أن يقودوا إلا بسبب وجود قدرات معينة لديهم (المصدر السابق: ١٢٧-١٧٥).

وقال هشام الطالب أن هناك مبادئ أساسية تحكم عمل القيادة الإسلامية وهي: الشورى والعدل وحرية التفكير. الشورى هي أول مبدأ في القيادة الإسلامية، فقد أوضح القرآن الكريم ضرورة التزام القائد المسلم بالتشاور مع أهل العلم والمعرفة ومن يوسعهم

تقديم النصيحة والمشورة الصحيحة، إذ قال تعالى: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ) الشورى: ٣٨، كما وجه القرآن النبي ﷺ نفسه للتشاور مع أصحابه فقال: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) آل عمران: ١٥٩ فممارسة الشورى تمكن أفراد الحركة من المشاركة في صناعة القرار، وتحكم سلوك القائد، وترشده في حالة الانحراف عن الأهداف الكلية. والمبدأ الثاني هو العدل، وهو مبني على قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) النساء: ٥٨، فعلى القائد أن يتعامل مع الآخرين بالعدل والإنصاف بغض النظر عن أجناسهم أو ألوانهم أو أصولهم القومية أو الدينية، وبالإضافة إلى مراعاة المبدأ العام بأن العدل هو أساس المجتمع المسلم، فإن على القائد أن يقيم هيئة للقضاء والتحكيم داخل الحركة لتسوية المنازعات وردّ المظالم، ويكون أفرادها من ذوي الدراية والتقوى والحكمة، والمبدأ الثالث حرية الفكر، على القائد أن يوفر المناخ المناسب للنقد البناء وأن يطالب به شخصياً، وللأعضاء حق التعبير الحر عن آرائهم وإبداء اعتراضاتهم والمطالبة بالرد على أسئلتهم واستفساراتهم...والمسلمون مأمورون بتقديم النصيحة المخلصة إذا ما دعت الحاجة، حدّث تميم بن أوس أن النبي ﷺ قال: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم» (مسلم د.ت. ١: ٧٤، رقم: ٥٥).

فالقادة الإسلامية، باختصار، هي قيادة لا تعرف الاستبداد أو الفوضى، فإذا ما انطلق القائد المسلم من مبادئ الإسلام متشاوراً مع زملائه باحترام وموضوعية، فإنه يتخذ القرارات بعدالة وتجرد قدر المستطاع، فهو ليس مسؤولاً أمام أتباعه ومروؤسيه في الدنيا فحسب ولكنه - وهذا هو الأهم - مسؤول أمام ربه سبحانه وتعالى، هذا النموذج للقيادة من خلال إشراك الآخرين هو النموذج الأفضل، لأنه ينمي آصرة الأخوة فيما بينهم، ويعزز مستوى أدائهم (هشام الطالب، ١٩٩٥: ٥٤-٥٦).

وملخص القول إن للقائد صفات غير محدودة بعدد من الأعداد وفق أحسن الآراء عند الأشخاص الذين تعمقوا في شؤون القيادة، إلا أن هناك صفات غير مستغن عنها أي قائد وهي الرؤية المرشدة، والتوازن، والمهارة في التعامل مع الناس، والتحكم، ومعرفة الرجال، وللقائد المسلم صفات أساسية هي الإيمان والتوحيد، والإتباع، والتزكية، والاستخلاف، وبالنسبة للقادة المسلمين فإنهم مطالبون باستمرار أن يحاولوا أن يصلوا إلى كمال المصطفى صلى الله عليه وسلم، وأن هناك مبادئ أساسية تحكم عمل القيادة الإسلامية وهي: الشورى والعدل وحرية التفكير، فالقيادة الإسلامية قيادة لا تعرف الاستبداد أو الفوضى، فالقائد

المسلم يتخذ القرارات بعدالة وتجرد قدر المستطاع، وأن السر في نجاح القيادة هو وجود قدرات معينة لدى القادة في شكل عام.

النظريات القيادية

ذكر السويدان في القسم الثاني من كتابه بعض النظرات القيادية وهي القيادة التحويلية، والقيادة الموقفية، والأنماط القيادية والسلوك القيادي، فقد أوضح السويدان كل نوع من هذه النظريات القيادية في شكل واضح مما يسهل للقراء فهم مرماها، النظرية القيادية الأولى هي نظرية القيادة التحويلية، ذكر أن للقائد في هذه النظرية أربعة مهام رئيسية هي (١) تحديد الرؤية أي سورة المستقبل المنشود، و(٢) إيصال الرؤية للأتباع، فلا قيمة للرؤية مهما كانت رائعة وجميلة إذا لم يفهمها الأتباع ويؤمنوا بها، و(٣) تطبيق الرؤية، فالقائد الفعال لا يكتف بشرح الرؤية بل يعيشها، و(٤) ورفع التزام الأتباع تجاه الرؤية.

الثانية، هي نظرية القيادة الموقفية، وهي تؤكد على أن القائد الذي يصلح لقيادة مرحلة ما، حسب ظرف ما، قد لا يصلح لظرف أو مرحلة أخرى، فالصديق رضي الله عنه أقدر على القيادة من عمر بن الخطاب رضي الله عنه في موقف الردة حيث قال له عمر بن الخطاب: الزم بيتك ومسجدك فإنه لا طاقة لك بقتال العرب، فالتفت إليه أبو بكر متغيراً قائلاً قولته المشهورة: إيه يا عمر! أجبار في الجاهلية خوار في الإسلام، والله لو منعوني بعقال بغير كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه. فالقائد الفعال يستطيع أن يشكل نفسه حسب صفات من أمامه من طاقات وقدرات فيوجهها نحو الهدف. الثالثة: الأنماط القيادية، فقد أشار أكثر المفكرين الغربيين إلى وجود نمط محدد لكل إنسان واخترعوا القياسات التي تحدد هذا النمط من ذاك، ومن بين هذه الأنماط ما يلي: الروتيني، والمنمي، والموفق، والانسحابي، والمتكامل، والموجه، والمساند، والمفوض، والرئيس، والمسيطر، وغير ذلك. وأشار السويدان إلى كتاب «القيادة في القرن الحادي والعشرين» ليجد الباحث تفصيلاً لهذه الأنماط القيادية، وذكر فيه أن لكل إنسان طبيعته الخاصة والتي يميل إليها ولا يتكلفها، ويمارسها بشكل طبيعي أن يكون شديداً، أو رقيقاً، أو حازماً، أو ليناً، أو غير ذلك، ومن ثم نستطيع أن نقر أن هناك ما يسمى بالنمط القيادي الأساسي للإنسان. الرابعة: نظرية السلوك القيادي، ذكر السويدان أنه نتيجة للأبحاث التي قامت جامعتا أوهايو ومنتشغن في الأربعينات والخمسينات من القرن ٢٠، تم استخلاص مجموعتين من السلوك القيادي مستخلصة من ١٨٠٠ سلوك قيادي: السلوك الأول: الاهتمام بالناس

حيث يركز القائد على العلاقات الإنسانية- ويتمثل ذلك في مجموعة من الصفات الأساسية منها الصدق في الاهتمام باحتياجات الأتباع وغير ذلك، والسلوك الثاني: الاهتمام بالعمل، حيث يركز القائد على الإنجاز وأداء العمل بإتقان، ويتمثل ذلك في مجموعة من الصفات أهمها تحديد المهمة بدقة، وتوزيع الأدوار بين المنفذين بوضوح، وتحديد المطلوب (طارق السويidan وفيصل عمر باشراحيل، ١٤٣٢هـ - ٢٠٠٤م: ١٠٧-١١٨)، وبالنسبة للكاتب فإن أكثر النظريات الأربعة فعالية هي النظرية التحويلية لأنها تؤيد أداء القيادة المعاصرة، حيث إن وظيفة هذه النظرية التحويلية تحدد رؤية أو صورة المستقبل المنشود، وتقوم بالتعامل مع الأتباع للتباحث حول الرؤية وتحقيقها، وتطوير التزام الأتباع بهذه الرؤية. وذكر هشام الطالب أن هناك أنواعاً أربعة للقيادة هي القائد المستبد: لديه قدر قليل من الثقة في قدرات الأعضاء، ويعتقد أن الثواب المادي وحده هو الذي يحفظ الناس للعمل، ويصدر الأوامر لتنفيذ من دون نقاش، والقائد المستبد الطيب، وهو الذي ينصت بعناية لما يقوله الأتباع، ويعطي الانطباع بأنه ديمقراطي شوري، ولكنه يتخذ قراراته بشكل فردي (شخصي) دائماً، والقائد الديمقراطي (الشورى): وهو الذي يشرك الأعضاء في اتخاذ القرار، ويشرح لأتباعه الأسباب الموجبة للقرارات التي يتخذها، ويعبر عن امتداحه أو نقده للآخرين بموضوعية، والآخر هو القائد الليبرالي، هذا النوع من القائد ثقته في قدراته القيادية ضعيفة، ولا يقوم بتحديد أي أهداف لأتباعه، وقليل الاتصال بالأفراد والتفاعل معهم. وأكد (هشام الطالب) على أن الأسلوب الديمقراطي في القيادة هو أكثر هذه الأساليب فعالية وإنتاجاً، وهو أقربها لروح الشريعة، لأنه يؤدي إلى توليد أفكار جديدة وإحداث تغييرات إيجابية وترسيخ الشعور بالمسؤولية الجماعية (هشام الطالب، ١٩٩٥: ٥٦-٥٧).

وفي تطوّر ما سبق من النظريات القيادية صدرت أنواع النظريات القيادية الأخرى، ومن بين نتائج الإطلاع والبحث الذي قام به طارق السويidan هي العثور على نظرية القيادة لبلاك (Warren Blank) باسم «١٠٨ صفات للقائد الفطري» الذي صدر في عام ٢٠٠١م، والتي يؤكد فيها على عدم وجود قائد فطري، وإنما هي مجموعة من الصفات والقدرات القابلة للتعليم (ويحددها بمئة وثمان صفات) ومن يتدرب عليها وخاصة في صغره سيظهر للناس بأنه قائد، فإن مارسها بسلاسة ويسر وبلا تكلف سماه الناس قائداً فطرياً، وهناك نظرية أخرى هي نظرية الدين في القيادة التي هي النظرية التي تقام وفق القيم والمبادئ الدينية (طارق السويidan وفيصل عمر باشراحيل، ١٤٣٢هـ / ٢٠٠٤م: ١٢٢-١٢٣).

وملخص القول هناك بعض النظرات القيادية وهي القيادة التحويلية، والقيادة الموقفية، والأنماط القيادية، والسلوك القيادي، وأكثر النظريات القيادية شهرة في عالم القيادة هي النظرية التحويلية لأن القائد له أربعة مهام رئيسية هي (١) تحديد الرؤية أي صورة المستقبل المنشود، و(٢) إيصال الرؤية للأتباع، فلا قيمة للرؤية مهما كانت رائعة وجميلة إذا لم يفهمها الأتباع ويؤمنوا بها، و(٣) تطبيق الرؤية، فالقائد الفعال لا يكتف بشرح الرؤية بل يعيشها، و(٤) ورفع التزام الأتباع تجاه الرؤية، وأن من بين الأنماط القيادية التي هي أكثر الأساليب فعالية وإنتاجاً، وأقربها لروح الشريعة هي الأسلوب الديمقراطي، وأحدث النظريات هي نظرية القيادة لبلانك باسم «١٠٨ صفات للقائد الفطري» التي تؤكد على عدم وجود قائد فطري، وإنما هي مجموعة من الصفات والقدرات القابلة للتعلم، ونظرية الدين في القيادة.

طرق إعداد القائد المستقبل

من أهم العوامل لصناعة القائد هي الفطرة والطفولة المبكرة، حيث اعتقد أغلب المفكرين أن القدرات القيادية والاستعداد القيادي تزرع في السنوات السبع الأولى، وبقدر التجارب الكافية في الطفولة، وبقدر الاكتساب من المهارات القيادية، ومن العوامل عامل حرية التجربة، وهذا بالذات في سن مبكرة، وليس بالضرورة أن تكون التجربة إيجابية، والعامل الثالث هو التعلم، وإن بصمة القائد في أفرادها أن يزرع في قلوبهم حب التعليم، ويساعدهم على ذلك خاصة مع سرعة المعلومات وضخامتها اليوم، فإذا لم يتعلم أحد شيئاً جديداً كل يوم فإنه يجهل شيئاً جديداً كل يوم، فمعرفة اليوم تصبح عديمة الفائدة غداً. والعامل الرابع هو إعطاؤه المسؤولية، فالشعور بالمسؤولية إذا امتلك قلب الإنسان طرد منه التفاهة والفراغ وأعلى همته، فالتفت إلى مهمته، ليتخطى بذلك الضعف البشري ويتجاوز ذاته باتجاه المعالي، والنموذج لذلك هو تولية النبي صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة، فهذا عمرو بن العاص حديث عهد بالإسلام وبتعاليمه، يوليه النبي صلى الله عليه وسلم قائداً على كبار الصحابة، وهذا الشاب اليافع أسامة بن زيد الذي لم يتجاوز سن الثامنة عشرة يوليه النبي صلى الله عليه وسلم على أئمة ومشايخ كبار الصحابة.

وأما بالنسبة لأماكن صناعة القائد فذكر طارق السويدان أنها ثلاثة هي المنزل، والمدرسة، والمجتمع والمؤسسات المتخصصة، وأما صناعة القائد في المنزل فتشتمل على سداسية التعامل وهي الإحاطة العاطفية، والمجالس مدارس، وبناء الشخصية القوية، والجلسة العائلية، والتركيز على دور الأم، ونشيد المستقبل، وصناعة القائد في المدرسة

تحتوي على سداسية التعامل كذلك هي: الملف المرافق، وتنمية الاتجاهات الخلقية، وتعليمهم مهارات الحياة، والمساعدة على تحديد الهدف، واستكشاف القدرات، وغرس العقيدة، وصناعة القائد في المجتمع والمؤسسات المختصة تتضمن سداسية التعامل أيضا هي: غرس مبدأ الإصلاح، وإشاعة روح المراجعة، ورفع راية الوضوح، والربط بين مؤسسات المجتمع، والتوعية بتحديات المستقبل، وإنشاء مركز تدريب القائد (طارق السويدان وفيصل عمر باشرحيل، ١٤٣٢هـ / ٢٠١٠م: ٢٣٩-٢٣٥).

ملخص القول إن لصناعة القائد المستقبل عوامل هي: الفطرة والطفولة المبكرة، وحرية التجربة، والتعلم، وإعطاؤه المسؤولية، وذلك عبر مصادر صناعة القائد التي تتكون من المنزل، والمدرسة، والمجتمع والمؤسسات المتخصصة.

تطبيقات مفهوم التربية لطارق السويدان في التعليم في إندونيسيا

وتشتمل تطبيقات مفهوم التربية القيادية لطارق السويدان في التعليم في إندونيسيا أربعة أمور هي: الهدف، والبرنامج، وطرق التدريس، والتقييم. وبالتفصيل الآتي: فأما الهدف فيحتوي الهدف العام والهدف الخاص: الهدف العام من مفهوم التربية القيادية عند طارق السويدان هو المشاركة في إعداد قادة المستقبل للمسلمين، وغرس القيم الإسلامية والسلوكيات القويمة في مجال القيادة، والهدف الخاص هو محاولة بلورة النظرية الإسلامية للقيادة، وتزويد الشباب بمجموعة متنوعة من القناعات والمهارات والمعلومات الجديدة والفعالة في مجالات القيادة؛

برنامج التعليم والتدريب لطارق السويدان هو إقامة أكاديمية إعداد القادة في اسطنبول منذ عام ٢٠٠٨ حتى الآن، حيث تمكنت هذه الأكاديمية من تخريج القادة الذين من بينهم الأستاذ ثابت حجازي الذي عمل مدرباً في أكاديمية تدريب المدرب التي تأسست عام ٢٠١٠م، وقد خرجت هذه الأكاديمية ١٣ دفعة من المتخرجين منذ تأسيسها.

طرق التدريس التي تستخدمها طارق السويدان متنوعة منها المحاضرة، والعرض، والعصف الذهني، والدراسة الواقعية، والمناقشة الجماعية، وحل مسألة، والحوار بين اثنين، والمناظرة، والمناقشة الجماعية، والزيارة الميدانية، والأفلام - الفيديو، والتدريب بالإنترنت، والألغاز، والمباريات وتحليل الشخصية، وورش العمل، والتمرين بالكمبيوتر، والخرائط، وتحليل المقالات، والشفافية، والاختبارات، والأسئلة والأجوبة، والأساليب المبتكرة الأخرى (طارق السويدان: ٣٥ طريقة التدريب، أكاديمية تدريب المدربين، ٢٠١٧م).

والتقييم الذي يستخدمه طارق السويدان متنوع كذلك، منه إلقاء عديد من الأسئلة للتقييم على المواد التعليمية والبرامج، وصياغة مسألة، والاستبيان، وغيرها من أنواع التقييم العلمية بهدف تسهيل الطلاب أو المشاركين لاستيعاب المواد وأهدافها التي من أجلها أعدت. ملخص القول إن مفهوم التربية القيادية الإسلامية وفق تصور طارق السويدان اقترحه الكاتب أن يطبق في التعليم غير الرسمي في إندونيسيا لأهمية التوسع في التصورات عن التربية القيادية الإسلامية لما فيه من منافع كثيرة منها تربية المسلمين خاصة الشباب القيادة الإسلامية ليكونوا قادة للأمة، وللمشاركة في بناء الأمة وتشجيعها على الوصول إلى أهدافهم الدنيوية والأخروية وفقاً للقيم والشريعة الإسلامية، مثل ما فعل العلماء الإندونيسيون في البسانترينات أو المعاهد الإسلامية في إعداد الجيل الإسلامي للاقتداء بالنبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم، فيتصف بالصدق، والتبليغ، والأمانة، والفتانة.

دور الكياهي في البسانترينات في إعداد كوادر قادة المستقبل:

كلمة «الكياهي» (kiai) في اللغة الإندونيسية هي كلمة من اللغة الجاوية بمعنى الشخص الكبير أو الشخص الشريف الذي يحترمه ويقدره الناس لكبره أو مكانته وعلمه، ومثال ذلك كياهي الحاج هاشم موزادي وغيره كثير.

وللكياهي دور رئيسي في تأسيس بسانترين (معهد إسلامي) وإنمائه، وتطويره، وإدارته، وهو بصفته قائداً في البسانترين، وإن نجاح أي بسانترين يعتمد كثيراً على تخصصاته وعلومه وجاذبيته (كارييسما)، وهيبته، ومهاراته، ففي هذا السياق شخصية الكياهي له تأثير في تحديد المصير؛ لأنه هو الشخص المركزي في البسانترينات (شكري، ٢٠٠٥م: ٦٨). وكلمة «بسانترين» فقد حددها حمدان راشد، بأنها مؤسسة تعليمية إسلامية خاصة بإندونيسيا، وهذه المؤسسة التعليمية الإسلامية نشأت وتنمو منذ بداية وصول الإسلام إلى إندونيسيا (حمدان رشيد، ١٩٩٨م: ١٠٩). وأما كلمة «كوادر» فهي جمع كادر، لكادر ثلاثة معاني: أ) ضابط أو نجم في العسكرية، ب) عملية، وطريقة ونشاط تعليم أو تكوين شخص ليصبح كادراً، وج) الشخص الذي يرجى منه أن يتولى عملاً مهماً في الحكومة، والحزب، وغير ذلك (وزارة التربية الإندونيسية، ١٩٩٨: ١٩٩٩).

ويعد كثير من الكياهيات أن البسانترينات مثل المملكة الصغيرة التي يكون الكياهي فيها مصدراً مطلقاً من القوة والسلطة في بيئة البسانترينية (زمحشري ظافر، ٢٠١١: ٩٤) فليس هناك شخص من طالب فيه أو شخص آخر يستطيع أن يعارض سلطة كياهي (في بيئة معهده) إلا كياهي آخر يكون تأثيره أكبر، فاعتقد الطلاب بأن الكياهي الذي يتعلمون

العلوم منه هو الشخص المتمكن في العلوم الإسلامية وفي مجالات أخرى مثل السلطة وإدارة بسانترين (فقيه أفندي، ٢٠١٢م: ٢٤).

ومن ناحية القيادة في البسانترينات، تقام القيادة في مجموعة تتكون من بعض العناصر، منها الفريق الذي يتولى مسؤولية إعداد البرنامج، والمدرسون، وأولياء الطلاب والطالبات، فمثل هذه القيادة أصبحت عاملاً مؤيداً للأنشطة اليومية في محيط البسانترينات (سلطان، ٢٠٠٣م: ٢٥).

إن وظيفة إعداد الكوادر هي إعداد المرشحين للقادة، وهم الذين سيواصلون عصا مسيرة الكفاح لمنظمة ما وغيرها، وبناء على المعاني التي ذكرت من قبل فإن إعداد الكوادر هو عملية تربية شخص، أو مجموعة من الأفراد باستخدام مختلف الطرق أو الوسائل الفعالة لصناعة جيل يواصل الرسالة، الجيل الذي يتمتع بالقدرات لاستلام القيادة أو القيم الموروثة من الأجيال السابقة، ويستطيع هذا الجيل الجديد أن ينفذ وظائفه في أحسن الوجوه، لهذا فإن إعداد كوادر من العلماء هو عملية صناعة كوادر من العلماء الذين لديهم مؤهلات للمستقبل (ديدين حافظ الدين، ٢٠١١: ٧٩).

وصلاحية البسانترينات لتكون مركزاً لإعداد العلماء ترجع إلى كون الدعاة الذين استعدوا للنضال في نشر الإسلام إلى أنحاء إندونيسيا هم الذين كانوا يتعلمون على الكيهايات في البسانترينات، هذا كما قال سوباردي وجوهنس مثل ما اقتبس زمحشري ظافر الآتي: «المعاهد أو البسانترينات هي التي تحدد شخصية إسلامية من المملكات الإسلامية، وهي التي تتولى أهم دور في نشر الإسلام إلى القرى النائية، كما أن بعض الموسوعات الهامة التي تتناول أنشطة نشر الإسلام في جنوب شرق آسيا كانت مصادرها البسانترينات، وهذه الموسوعات موجودة في كمية محدودة والتي جمعها الرحالة الأوائل من الشركات التجارية الهولندية والبريطانية منذ نهاية القرن السادس عشر، ولفهم تاريخ دخول الإسلام في هذا البلد، يجب علينا أن نجري التباحث حول هذه البسانترينات، لأن المعاهد الإسلامية هي أصبحت سهاماً لنشر الإسلام في هذا البلد (زمحشري ظافر، ١٩٨٢م: ١٧-١٨).

ورأى صلاح الدين سانوسي أن نظام التعليم في البسانترينات يعد من أنسب أنواع التعليم لإعداد الكوادر من العلماء، وذلك لأن نظام التعليم في البسانترينات له سمات خاصة منها:

البسانترينات مراكز اجتماعية – ثقافية ودينية للأمة الإسلامية، لديها نظام التعليم المتكامل والمتحد مع المجتمع، فذلك تستطيع أن تربي وتنمي الأنفس، والحكم، والمهارات القيادية للكوادر من العلماء.

تعد البسانترينات نظام التعليم الجامعي الذي تربي كمال شخصيات الطلاب فيملكون موقفا من الاتجاه الروحي والشخصية القوية والناضجة، والتعاون الاجتماعي والأسري، والوحدة والأخوة، والتواصل العلمي والروحي، والأهلية الخاصة (الحاج صلاح الدين، ١٩٨٨م: ٢١)

ولأن البسانترينات مراكز لإعداد العلماء، وفقاً لرأي عاقب سومينتو، هناك وظيفتان يجب أن تتولاهما البسانترينات: الأولى، وظيفة مركز الامتياز (centre of excellence) التي تدبر كوادر العلماء المفكرين، والثانية، وظيفة أداة التنمية (agent of development) التي تدبر إرشاد المجتمع لاسيما في القرى (عاقب سومينتو، ١٩٩٨م: ١٠٧)

وأضاف عاقب سومينتو أن أهداف تعليم كوادر العلماء الذي يقام في البسانترينات طوال هذه المدة هي:

التبحر في العلوم الإسلامية، بما في ذلك العلوم الأخرى المطلوبة، فيتوقع من متخرجيها تطوير علومها معتمدين على أنفسهم والقدرة على توجيه الأمة.

غرس عادة التفقه في الدين في نفوس الطلاب، بالإضافة إلى تعويدهم على أن يتخذوا موقفاً علمياً في معالجة مسائل شخصية أو عامة.

بناء الطلاب ليصبحوا علماء قادرين على حل المسائل الدينية في شكل سريع وفقاً لمتطلبات الزمان (عاقب سومينتو، ١٩٩٨م: ١٠٧)

وبالنسبة لمواد إعداد كوادر العلماء القادة في البسانترينات فقال الحاج أحمد سانوسي: إن المعهد أو البسانترين الذي أسسه يعد نموذجاً عملياً مقنعاً، بمعنى أن التعليم المذكور بجانب أنه مطبق في المعهد، فهو أيضاً يعطي ثماره اليانعة (الحاج أحمد سانوسي، ١٩٣٧: غلاف ورائي).

ثم أوضح ديدن حافظ الدين المواد التي تعد مقرراً دراسياً في المعهد الذي أسسه الحاج أحمد سانوسي، وهذا المقرر الدراسي لثلاث مراحل، لكل مرحلة تستغرق ثلاث سنوات، وهذه المواد هي: للمرحلة الأولى: القرآن وترجمته إلى الإندونيسية، وحفظ القرآن، وعلم التوحيد (جوهر التوحيد متن سانوسي)، والفقه (سفينة النجاة)، وعلم النحو (متن الأجرومية، ونظمها للعمريطي، متن البناء، ومتن الجزرية)، والمرحلة الثانية: علم النحو

(الألفية لابن مالك)، وعلم الصرف، والإعراب، وعلم البلاغة (عقود الجمان، وجمع الجوامع)، وعلم أصول الفقه، وعلم المنطق، والمقولات، والمرحلة الثالثة: علم الفقه لأئمة المذاهب الأربعة (الأم، المدونة الكبرى، المبسوط)، وعلم التفسير (تفسير فخر الرازي، الدر المنثور، تفسير ابن جرير، تفسير ابن كثير، تفسير الخازن)، ومتون الأحاديث (صحيح البخاري، صحيح مسلم، الموطأ)، والناسخ والمنسوخ (ديدين حافظ الدين، ١٩٣٧ م: ١٥٣-١٥٧). وملخص القول للكهيات (الشيخ/العلماء) في البسانترينات لهم دور فعال في إعداد الكوادر من العلماء ليكونوا قادة المستقبل، وذلك بناء على الأهداف التي من بينها: التبحر في العلوم الإسلامية، والعلوم الأخرى المطلوبة، وغرس عادة التفقه في الدين في نفوس الطلاب، بالإضافة إلى تعويدهم على ممارسة الحياة العلمية على مستوى الأفراد والجماعة، وبناء الطلاب ليصبحوا علماء قادرين على حل المسائل الدينية وفقاً لمتطلبات الزمان، وباستخدام مواد المقرر الدراسي الدقيقة تناسب مستوى الطلاب في المراحل الدراسية.

خاتمة

تبين لنا من هذه الدراسة أن مفهوم التربية القيادية لطارق السويديان تربوي، وتربوي، وواقعي، ونموذجي، وإسلامي، بمعنى أن تشكيل قائد هو من خلال التعليم والتدريب ووفق الواقع، وليكون نموذجاً، وبالمعايير الإسلامية، وأن مفهوم التربية القيادية لطارق السويديان هو تعزيز نظرية ورين بلانك باسم «١٠٨ مهارات قيادية طبيعية» وهي النظرية التي أكدت على أنه لا يوجد قائد طبيعي منذ الولادة، لأن القيادة هي مجموعة من الخصائص والمهارات التي يمكن تعلمها، وأن تطبيق مفهوم التربية القيادية لطارق السويديان في إندونيسيا هو باسم «برنامج تعليم وتدريب الشباب القيادة الإسلامية ٣٠ ساعة».

فقد وصل البحث إلى نتائج أهمها: (١) الهدف العام من مفهوم التربية القيادية عند طارق السويديان المشاركة في إعداد قادة المستقبل للمسلمين، وغرس القيم الإسلامية والسلوكيات القوية في مجال القيادة، والهدف الخاص منها محاولة بلورة النظرية الإسلامية للقيادة، وتزويد الشباب بمجموعة متنوعة من القناعات والمهارات والمعلومات الجديدة والفعالة في مجالات القيادة: (٢) برنامج التعليم والتدريب لطارق السويديان هو إقامة أكاديمية إعداد القادة في اسطنبول منذ عام ٢٠٠٨ حتى الآن، حيث تمكنت هذه الأكاديمية من تخريج القادة الذين من بينهم الأستاذ ثابت حجازي الذي أسس أكاديمية تدريب المدرب عام ٢٠١٠م، وقد خرجت هذه الأكاديمية ١٣ دفعة منذ تأسيسها: (٣) طرق التدريس التي يستخدمها طارق السويديان متنوعة منها المحاضرة، والعرض، والعصف

الذهني، والدراسة الواقعية، والمناقشة الجماعية، وحل مسألة، والأساليب المبتكرة الأخرى؛ (٤) والتقييم الذي يستخدمه طارق السويدان متنوع كذلك، منه إلقاء عديد من الأسئلة للتقييم على المواد التعليمية والبرامج، وصياغة مسألة، والاستبيان، وغيرها من أنواع التقييم العلمية بهدف تسهيل الطلاب أو المشاركين لاستيعاب المواد وأهدافها التي من أجلها أعدت. التطبيقات التربوية القيادية الإسلامية وفق منظور طارق السويدان هي برنامج التعليم والتدريب القيادي الذي يقدم للشباب الذين يعدون من أشد الموارد البشرية خصبة، خطوة خطوة، في مؤسسة أو دورة تدريبية أنشئت خاصة بهذا الغرض، وذلك باستخدام مختلف أساليب التعلم المتنوعة.

نجحت هذه الدراسة في صياغة بعض الأشياء التي يمكن أن تدعم نجاح تطبيق مفهوم التربية القيادية، من بينها، عينة مواد التعليم والتدريب عن القيادة، وعينة منهج ونظام وتقييم القيادة، وعينة خطة الدرس أو التدريب، وعينة برنامج التعليم والتدريب في القيادة.

وأن مثل هذا التعليم الذي قام به طارق السويدان في بلده (الكويت) وفي بعض البلدان المجاورة له حدث ولا يزال يحدث في واقع المجتمع الإندونيسي مما يؤكد على أهمية دور الكياهيات (الشيوخ) في البسانترينات (المعاهد الإسلامية) في إعداد كوادر العلماء الذين هم قادة للمستقبل.

المراجع

Abu Daud, Sulaiman bin as-Sijistani. Tahqiq Syu'aib al-Arnauth Wa Muhammad Kamil Qarrah Bilali. 1430 H / 2009 M. *Sunan Abi Daud*. Ath-Thab'ah Al-'Ula. Dimasyq: Dar ar-Risalah al-'Alamiyah.

Ahmad, Abu Abdillah bin Muhammad bin Hanbal asy-Syaibani. Tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth, Adil Mursyid, Wa'Akharun. 1421 H / 2001 M. *Musnadu Al-Imam Ahmad bi Hambal*. Ath-Thab'ah Al-'Ula. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah.

Ahmad, Abu Sulaiman Abd. al-Hamid. 2009 M. *Azmatu al'Aql al-Muslimi*. Herndon: Al-Ma'had Al-'Alami Li Al-Fikr Al-Islami.

Arikanto, Suharsimi, 2012. *Pendidikan Evaluasi Dasar-Dasar*. Jakarta: Bumi Aksara.

- Dhofir, Zamakhsyari, 2011. *Tradisi Pesantren, Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: ES3LP.
- Idrisi, Abu Zaid al-Muqri'. *Al-Qiyadah al-Islamiyah Wifqa al-Qur'an wa as-Sunnah*. www.nama-center.com/ActivitieDetails.aspx?ID=167Tamma Tahmiluhu Bi Tarikhi 28/1/2017.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah, Muhammad bin Ismail, al-Ju'fi. Al-Muhaqqiq: Muhammad Zuhair bin Nashir An-Nashir. 1422 H. *Shahih al-Bukhari*. Ath-Thab'ah, Al-'Ula. Beirut: Dar Thuq An-Najah.
- Ad-Darimi, Abdullah bin Abd Ar-Rahman bin Al-Fadhl bin Bahram. 1324 H/2002 M. *Sunanu ad-Darimi*. Ath-Thab'ah Al-'Ula. Beirut: Dar Ibn Hazm.
- Fathi, Muhammad. 1429 H/2008 M. *Mausu'ah al-Qiyadah Fi al-Islam*. Iskandariyah: Ad-Dar Al-'Alamiyah.
- Faqih, Efendi, 2012. Pola Kepemimpinan Kyai Dalam Pendidikan Pesantren, *Jurnal Pendidikan*, 6 (1): 20-30.
- Ghadhban, Munir. 1429 H/2008 M. *At-Tarbiyah al-Qiyadiyah as-Sabiqun al-Awwalun Min al-Anshar*. Al-Manshurah: Dar Al-Wafa'.
- Hafidhuddin, Didin, 1434 H/2013M. *Pemikiran dan Gerakan Kyai Haji Ahmad Sanusi Dalam Kaderisasi Ulama Di Jawa Barat*. Bogor: Ikatan Ulama Islam Indonesia Dalam Pendidikan Islam bekerja sama dengan Fakultas Pasca Sarjana Univ. Ibnu Khaldun.
- Ibnu Taimiyah, Abu Al-'Abbas Ahmad bin Abdul Halim. 1418 H/1997 M. *As-Siyasah asy-Syar'iyah*. Ath-Thab'ah Al-'Ula. Ar-Riyadh: Wazaratu asy-Syu'un al-Islamiyah Wa al-Auqaf Wa ad-Da'wah.
- Khathab, Mahmud Syit. 2002 M. *Ar-Rasul Shallallahu 'alaihi Wasallam al-Qa'id*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Kementerian Pendidikan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Balai Pustaka.
- Malikah, Luwis Kamil, fi Sayyid Abd Al-Hamid Mursi. *Mafhumu al-Qiyadah fi Ithari al-'Aqidah al-Islamiyah*. Makkah: Rabithah Al-'Alam Al-Islami. Biduni Sanah.

- Manzhur, Ibnu, Jamaluddin Muhammad bin Mukrim. 1998. *Lisanu al-'Arab*. Beirut: Dar Shadir.
- Masyhud, Sultan & Husnurdilu, 2012. *Manajemen Pondok Pesantren*, dalam Faqih, Efendi, 2012. Pola Kepemimpinan Kyai Dalam Pendidikan Pesantren, *Jurnal Pendidikan*, 6 (1), 20-30.
- Muslim, Abu Al-Husain Muslim bin Al-Hajjaj Al-Qushairi An-Naisaburi. 1374 H/1955 M. *Shahih Muslim*. Istanbul: Al-Maktabah Al-Islamiyah.
- Rasyid, Hamdan, 1998. *Kaderisasi Ulama di Pesantren*, dalam Saifullah Maksum, *Dinamika Pesantren: Telaah Kritis Keberadaan Pesantren Saat ini*. Jakarta: Penerbit Yayasan Islam Al-Hamidiyah, Depok, bekerja sama dengan Yayasan Saifuddin Zuhri.
- Ratib, Ahmad. 1412 H/1991 M. *Qiyadatu ar-Rasul Shallallahu 'alaihi Wasallam as-Siyasiyyah Wa Al-'Askariyyah*. Beirut: Dar an-Nafais.
- Sanusi, Al-Haj Ahmad. 20 Sabtamber 1937 M. *Tamsyiatu al-Muslimin Fi Kalami Rabbi al-'Alamin*. Sukabumi: Raqam 45, Al-'Am Ar-Rabi'.
- Sanusi, Haji Shalahuddin, 1988. *Pembangunan Ma'had 'Ali (Pesantren Tinggi Calon Ulama)*, Sukabumi.
- Suminto, Aqib, 1998. *Kaderisasi Ulama di Pesantren*, dalam Hafidhuddin, Didin, 1434 H/2013 M. *Pemikiran dan Gerakan Kyai Haji Ahmad Sanusi Dalam Kaderisasi Ulama Di Jawa Barat*. Bogor: Ikatan Ulama Islam Indonesia Dalam Pendidikan Islam bekerja sama dengan Fakultas Pasca Sarjana Univ. Ibnu Khaldun.
- Sunarya, 2010. *Metode Penelitian Model Praktis Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*. Jakarta: Universitas Pendidikan Indonesia.
- As-Suwaïdan, Thariq, Wa Faishal Umar Basyarahil. 1425 H /2004 M. *Shina'atu al-Qaid*. Ar-Riyadh: Dar Al-Andalus Al-Khadhra'.
- _____. 1421 H/2000 M. *Al-Qiyadah fi al-Qarn al-Hadi Wa al-'Isyrun*. Ar-Riyadh: Qurthubah Li Al-Intaj Al-Fanni.
- Syukri, Zarkasyih Abdullah, 2005. *Manajemen Pesantren Pengalaman Pondok Modern Gontor*. Ponorogo: Trimukti Prisma Gontor, dalam Faqih Efendi,

2012. Pola Kepemimpinan Kyai Dalam Pendidikan Pesantren, *Jurnal Pendidikan*, 6 (1), 20-30.

Ath-Thalib, Hisyam. 1995 M. *Dalil at-Tadrib al-Qiyadi*. Ath-Thab'ah Ats-Tsaniyah. Verjiniya: Al-Ma'had Al-'Alami Li Al-Fikri Al-Islami.

Ustratu ar-Rajihi. 1439 H/2017 M. *Jami'u al-Kutub at-Tis'ah*. (Barnamij Tathbiqi), Ar-Riyadh: Syarikah Ad-Dar Al-'Arabiyah Li Taqniyati Al-Ma'lumat.

اللغة العربية والطقوس الثقافية لدى المسلمين في تحقيق المراسيم الدينية
AL-LUGHAH AL-‘ARABIYYAH WA AT-THUQUS
ATS-TSAQAFIYYAH LADA AL-MUSLIMIN FI
TAHQIQ AL-MARASIM AD-DINIYYAH

Danial Hilmi

FITK UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Email: danialhilmi@gmail.com

المخلص

اللغة العربية هي لغة متصفة بالثقافة الإسلامية التي تتحقق في الطقوس الثقافية بالقيام بالتعبد لله تعالى في الطاعات للأوامر والاجتناب عن النواهي. اللغة العربية تحصل على الضمان في الطقوس الثقافية بجزء الأجر من استخدامها لقراءة القرآن الكريم. في كثير من الأحوال، كانت المراسيم الثقافية تستخدم اللغة العربية كثيرا بفضلها كما قام بها الأولياء في عملية الدعوة لدى المجتمع. يطور الأولياء التسعة الدعوة على حسب أحوال المجتمع في تحقيق المراسيم الدينية واستخدامهم اللغة العربية فيها. هوية المسلم متصفة بالأنشطة الدينية واللباس الظاهرة المنظورة بأحاساسهم. استخدام لسان صدق سيكون متطلبا في الشخصية وتعميق مضمون القرآن الكريم والأحاديث النبوية. دور الأولياء التسعة في توسيع الدين الإسلامي بإندونيسيا لا ينطلق من تبسيط الطقوس المبنية على حفظ الجودة العبودية التي كانت المضامين الإسلامية وتياراتها تتبلغ كاملا. طقوس التهليل هي إحدى المراسيم الدينية التي تفيد دعاء الميت المصمم المناسبة بالثقافة المحلية

مثل أربعين يوما، ١٠٠ يوم إلخ حيث كان المسلمون الإندونيسيون يعملون بها. التأثير في عملها مؤسس برسالة موصلة بالأدلة المستخدمة نظريا وتطبيقيا.

Abstract

Arabic language is a language that reflects the culture of Islam embodied in cultural rituals by servicing Allah in obedience to his orders and away from his prohibitions. Arabic language gets assurances in cultural rituals with rewards on its use for reciting the Qur'an. In many ways, religious ceremonies also often use arabic language with their virtues as well as the guardians in carrying out their dakwah to the people. Wali Songo develops dakwah based on the state of society in realizing the cultural ceremony and the using of Arabic language in it. The identity of a Muslim can be seen in religious activities and his clothes may appear visible to their senses. The use of good expressions to be guided in behaving and deepening the content of the Qur'an and al-Hadith. The role of Wali Songo in the Islamic religion in Indonesia can not be separated from the simplification of rituals built in maintaining the quality of worship which of course the nuances of Islam and its teachings must be delivered perfectly. The ritual of tahlil is one of the religious ceremonies that serves the praying of the dead who are packaged to adapt local culture such as 40 days, 100 days and so on which at present some Indonesian Muslim community do. The impetus to carry it out is based on a message conveyed by theoretical and applicable theorems.

Keywords: Arabic language; cultural rituals; religious ceremonies

المقدمة

تؤثر الاعتقادات الإسلامية في القيام بالأنشطة العبودية مما أمر الله المسلمين بأعمال العبادات كل وقت مع الاهتمام بتعلمهم العلوم النافعة لإصلاح معاشهم. يحث الإسلام على طلب العلوم الدينية إلى العلوم العامة التي تلي الأمة بكل جوانبها، فلا يمكن لمن يدرس الإسلام أن تتحقق مقاصده إلا بتعلم اللغة العربية لفهم كتب التراث التي ألفها العلماء القدماء. تعليم العلوم الدينية المعبر باللغة العربية لا يبتعد عن الثقافة الإسلامية على أنها من أوامر الله لإرشادهم وتوفير عبادته على الحياة الأخروية. مكانة اللغة العربية تقع في أماكن مهمة كوسيلة توصيل الرسالة من الخالق إلى عباده. لا يستطيع الإنسان أن يهمل المجتمع والاجتماع للذين يليانه في الدفاع عن الاستقامة للمنافع الدنيوية والأخروية. كل مسلم يعبد ويستعين ويدعو الله كثيرا لأجل الخدمة والوعي بأنه مخلوق ضعيف يحتاج إلى

خالقه. أمر الله ورسوله بأن يؤدوا العبادة حسب ما يتضمن عليه القرآن الكريم والأحاديث النبوية لكي يصلوا إلى درجة المتقين.

كان المسلمون يتأتون التوجيهات الصادرة من الله ورسوله حتى تكون الثقافة الإسلامية مهمة في الحياة اليومية. كل أمر أمروا به لابد من تحقيقه ولو كانوا في أية حالة بأن تعلم اللغة العربية مؤكداً في فهم العلوم الدينية كما قال الله تعالى في القرآن الكريم: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) يوسف: ٢. ويؤكد هذا قول عمر بن الخطاب: «تَعَلَّمُوا الْعَرَبِيَّةَ وَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَأَحْسِنُوا عِبَارَةَ الرُّؤْيَا». (البيهقي، ١٤٢٣ هـ، ٤: ٢١٩). لذلك كانت هذه الدراسة مهمة جداً لتنمية وعي المسلمين على تحقيق الطقوس الثقافية الإسلامية التي أمروا بها لتعبدتهم على ربهم وتعويدهم على التخلق بالأخلاق الكريمة.

يحث الإسلام على التخلق بالأخلاق الكريمة التي لا تتحقق إلا بفهم العقيدة الإسلامية جيداً. ينفذ التخلق بوعي الإنسان على القيام بالأوامر التي أمر الله بها لجميع المسلمين بأن يقوموا بالمعاملة بينهم اتصالياً أو تعاونياً. تحقيق المعاملة يحتاج إلى الاجتماع بين واحد وآخر لتنفيذ ما لابد أن يجعل العادات ممتعة ومطمئنة وسعيدة. وفي هذه المقالة التصورات الواقعية حول أهمية اللغة العربية المستخدمة في معظم الطقوس الثقافية الإسلامية وإملاء ما لابد منها في تحقيقها بشكل المراسيم الدينية كالهوية الإسلامية المختلفة بالأديان الأخرى.

اللغة العربية والطقوس الثقافية لدى المسلمين الإندونيسيين

الثقافة الإسلامية يعد تصديرها بتأثير القرآن الكريم والأحاديث النبوية اللتين هما مصدران أساسيان في أعمال المجتمع المسلمين. اللغة العربية كجزء من الثقافة العربية هي عبارة عن شعورهم وآراءهم وفكراتهم في تعبيرها شفويًا أو تحريريًا. بالنسبة لذلك، كانت الثقافة العربية تصدر من عادات العرب في مواجهة كل أمر وأمل لتحسين حياتهم. اللغة جزء من الثقافة التي تظهر من موافقة المجتمع على مشاركة الشعور والآراء والأفكار باستخدام الرموز الصوتية أو الكتابية كوسيلة توصيل المعلومات. اللغة العربية ظاهرة من موافقة العرب بالرموز الخاصة المتميزة باللغات الأخرى وبعض أحرفها مختلفة أيضاً. ولو كانت اللغة العربية جزءاً من ثقافة العرب ولكنها يستخدمها القرآن الكريم في إلقاء الوحي للبشر.

من استفادة اللغة العربية للآيات القرآنية فلا بد للمسلمين أن يفهموا اللغة العربية لفهم مضمونها والقيام بأوامر الله المكتوبة في القرآن الكريم وقراءتها باللغة العربية التي

يحصل على الأجر من يقرأ بها. أمر الله المسلمين بأداء الصلوات والعبادات الأخرى لكي يكونوا من عباده المتقين باتباع أوامره التي تعبر وتستخدم باللغة العربية. اللغة العربية يستخدمها المسلمون في عملية عباداتهم للصلاة وأداء الحج والعمرة والنيات لكل منها. لذلك مكانة اللغة العربية مهمة جدا في قبول كل حركة خاصة في الصلاة التي لا يصح أداءها بغير استخدام اللغة العربية والمتطلبات في جميع أركانها. من هنا كان المسلمون يتطلب منهم فهم معاني ما قرؤوا من الآيات القرآنية. من الثقافة الإسلامية قراءة الآيات القرآنية الكريمة ودراساتها والأحاديث النبوية وكتابتها وكل ما يتعلق بها. إذا كان القرآن الكريم بنزوله بلغة قريش قد استطاع أن يوحد لهجات القبائل العربية وحملها معه إلى مختلف الأقطار المفتوحة، واستطاع أيضا أن يحفظها من صروف الزمان وسيظل يحفظها إلى آخر الدهر، فإنه - بالإضافة إلى كل ذلك - قد تمكن من إرساء الدعائم والأسس جمعت المسلمين قاطبة من مشارق الأرض ومغاربها على وحدة لتعبير والكتابة بالفصحى بل وجمعتهم على وحدة الفكر بفضلها أصبحت الأمة الإسلامية أمة واحدة لا فرق في ذلك بين أبيض وأسود (مسقان، ٢٠١٢: ٢١٥).

توحيد القبائل وتوحيد المجتمعات المسلمين في العالم يحتاج إلى لغة مشتركة يستخدمها ويتصل بها الإنسان من أنحاء البلاد والعالم لتعبير أفكارهم. محاولة توحيدهم باللغة العربية الفصحى تكون ثقافة وافقها المتكلمون بها. إذا كان المسلم الإندونيسي على سبيل المثال، حينما لا يفهم اللغة العربية فلا يتحقق الاتصال بينه وبين من له قدرة على العربية، سواء كان للتساؤل حول الأمور الدينية أو لفهم القرآن الكريم المكتوب باللغة العربية. بالرغم من ذلك، هناك تفاسير مختلفة بين واحد وآخر ولو في الحقيقة للقيام به فلا بد من فهم علوم القرآن متعمقا يكفي بها تفسير الآيات القرآنية مثل علم البلاغة وأسباب نزولها وورودها إلخ. إذا كانت هذه الأمور لا تتحقق فلا يتحقق التفسير الحق المناسب بما أراده الله تعالى. إما تفسير بعض المسلمين على الآيات القرآنية يؤدي إلى تنفيذ الطقوس الثقافية حسب فهمهم.

المظاهر العبودية يختلف بعضهم بعضا على أن هناك خلفية في فهم النصوص الربوبية وطاقة القيام بالأوامر والاجتناب عن المنهيات. هذه الاختلافات تؤدي إلى اختلاف كيفية إجراء الأمور الدينية جماعيا حتى تفرق مجموعة من الإنسان لكي يبنوا الثقافة. وكان الإسلام قد أشار المسلمين إلى التكليف الديني ولا يكلفهم الله إلا وسعهم.

قبل حضور الإسلام، قد عرف شعب العرب الظواهر الشعرية والمواقف الكاهنية كالعناصر منها التي لها أصول منفردة تنشأ في العوالم الأخرى خلف العوالم الظاهرة تعني عوالم الجن المتصفة بحضور العالم والمجتمع (أبو زيد، ٢٠٠٠: ٣٤). الثقافة الجارية قبل الإسلام تدل على أنها تقع في مكانة مهمة حيث كانت المظاهر الشعرية لابد تحقيقها في حياتهم اليومية.

الظواهر والمواقف الاجتماعية والثقافية يمكن وقوعها لأجل التشابهات بين ما حدث في المجتمعات ولأجل الاختلافات فيهم. تظهر التشابهات في الشعور والخلفية والبيئة التي تشارك في إقامة العادات. وأما الاختلافات فتقع في ميولهم إلى عرض الاحتياجات وفهم العلوم الدينية المتحصل في خلفية دراساتهم.

تتوالى العادات حول شعب العرب حينما بلغت إلى العصر الإسلامي خاصة في كل زمان الحج حيث تنتشر القبائل من أنحاء الجزيرة العربية أفواجا إلى مكة المكرمة لأداء الحج بجانب الأهداف للعبادات والتجارة والأنشطة الأخرى التي تعقد بشكل المراسيم أو اللقاءات الثقافية حيث يحضر كلها في مكة بحمل الرجال الذين لهم كفاءة في الأشعار للمسابقة على المنابر ويشاهد أهل مكة تقديمهم. بالنسبة لكونها للعبادة والشعر فهناك دور لمتعة الاختراعات الشعرية الجميلة أو لنقدمهم بتعيين الشعراء الذين حصلوا على التقدير المرتفع (مسغامي، ٢٠١٤: ٣٥).

مدى فهم اعتقاد المجتمع والمسلمين على العقائد والمفاهيم الفقهية والأخلاق يؤثر في تنمية وعيهم في تنفيذ العلوم الدينية. إما تنفيذها بشكل التكليف المكتوب في القرآن والحديث مثل فرضية الصلاة والصوم والزكاة والحج وإلى آخرها، وإما تنفيذها بشكل الدوافع الذاتية على التقارب مثل زيادة قراءة الأوراد والأذكار والصلوات والصلاة النافلة. يقول المفكر المسلم رجاء جارودي إن في زماننا الذي يمكن فيه للبشر من الناحية العملية أن يقوموا بتدمير البشرية لم يعد أمامنا من خيار سوى بين التدمير المتبادل المحقق وبين الحوار. ولا يمكن أن يقوم الحوار حقيقة إلا إذا اقتنع الجميع بأن هناك ما يمكن أن يتعلموه من الآخرين (جارودي، ١٩٩٦: ٧٣).

الطقوس الثقافية الجارية في المجتمع الإندونيسي تتأثر بالتوجيهات والإرشادات التي لا تكتب مباشرة في الوحي. وإنما يخترع المجتمع على تحقيق اعتقادهم في تجرد التعبد والتقارب لربهم بمختلف المظاهر القومية ويتبعهم ذرياتهم في السنوات التالية. تلك التحقيقات من مظاهر واقعية في تعبد العباد للخالق الذي هو أحد في خلقهم في أحسن

تقويم. الإفهام عن القيام بالثقافة الإسلامية يحتاج إلى فهم الثقافة وحدها على أنها جزء من أداء ما فهموا من القرآن الكريم وتفسيره الذي قام به المفسرون لتعبير مراد ما فيه. يرى كنتاويجيا (٢٠٠٦: ٣) أن الثقافة هي نتيجة اختراعات الإنسان (إدارتها وإشرافها وإرشاداتها إلى الحياة الطبيعية) بقوة نفسية (فكرية وإرادية وقلبية وخيالية وجوانب روحية أخرى) وقوة جسمية تتعين في جميع الحياة الروحية والمعيشة الظاهرة منه كجواب على التحديات والمتطلبات والهمة داخله إلى تحقيق السعادة والمتاع العبودي والمادي فرديا كان أو جماعيا.

وجد في بعض المجتمع شخص يقوم بالدعوة النبوية ويحث على الشهادة الأخرى مما وجدوا كما العادة. في السنوات الماضية هناك شخص ادعى بنزول الوحي اسمه أحمد مصدق على أنه حصل على الوحي للقيام بالطقوس الجديدة مثل عدم فرضية الصوم شهرا واحدا في السنة، وله مشاركون كثيرون حتى من الممكن لتحقيق الثقافة الجماعية بالطبع في القيام بالطقوس المختلفة بما علم رسول الله محمد ﷺ.

كانت الطقوس الثقافية تتعلق كثيرا بالحياة الدينية حتى كونها مؤثرة في تنفيذ عملية الاتصالات يوميا. الثقافة تعد نتيجة التفكير والاختراع والابتكار التي يصدر معظمها من الأساس الديني، بالرغم منها فهناك الأساس الآخر في بناءها مثل الأساس الاجتماعي والنفسى والسياسي إلخ. فهم الأنظمة الدينية والثقافية شيء لا بد من المجتمع أن يقوموا به لتسوية أسلوب حياتهم المناسب بالمعيار والنظام المجتمعي.

هناك فكرتان كبيرتان عن العلاقة بين الثقافة والدين. الفكرة الأولى تدل على أن الثقافة جزء من الدين، والفكرة الثانية تدل على أن الدين جزء من الثقافة. الفكرة الأولى لا يفهمها من يحاول شرح كل ظاهرة تتعلق بالحياة الإنسانية معرفيا. وبالعكس كانت الفكرة الثانية لا يفهمها من يعتقد أن الحياة الإنسانية تتحقق من الوحي ولا تشترط منها المفاهيم (كوسوماحميجايا، ٢٠١٠: ٢١٩).

الفكرة عن العلاقة بين الثقافة والدين تكون متأثرة بين واحدة وأخرى على أن كليهما صادرتان منهما أيضا لأن لهما وجه التشابه في عملية تنفيذ الطقوس الموافقة عند المجتمع. للحياة الدينية مجتمع وللحياة الثقافية مجتمع حتى تكونا جناحين لا ينفرقان. الدين والثقافة لهما وجه التشابه، منهما نظام القيمة ونظام العلامة وهما من الممكن أن يتطورا. الدين في ضوء العلوم الاجتماعية هو نظام القيمة الذي يحتوي على مجموعة من المفاهيم عن الأبنية الواقعية التي لها دور كبير في شرح التراتيب النظامية والاجتماعية والفهم

والتفسير عن العالم المجاورة. وأما الثقافة فهي الاختراعات والابتكارات والشعور الإنسانية التي فيها قيم ورسالات دينية ونظرات فلسفية وقرارات محلية (جمالي، ٢٠١٤: ٢٣٥). تحقيق الطقوس الثقافية تتعلق بكيفية بناء الأنشطة التي لا تخالف الأنظمة الدينية. الدين كنظام القيمة يشمل الأنظمة التي ترتب ما يباح وما يحرم في عملية الطقوس الثقافية حول المجتمع. والطقوس الثقافية كنظام العلامة تشمل الأنظمة التي ترتب ما لابد أن يقوم به المجتمع المجاورون بمناسبة النظام الديني لكمالية الأنشطة الموافقة عند محققها.

موافقة القيام بالطقوس الثقافية أحيانا تتأثر بتشجيع الأمور الدينية أو الأشخاص الذين لهم قوة تأثيرية أو قوة مالية أو قوة سلطانة أو قوة نسبية. لذلك حضور اللغة العربية تليه الطقوس الثقافية الإسلامية التي أمر المسلمون بالقيام بها لأجل الطاعات لله وابتغاء مرضاته. الصلاة مفروضة كعملية التعبد الذي لابد من المحافظة عليه كل الأوقات المكتوبة حتى تظهر قوة المسلمين على أداء العبادات.

لا تسمى الأنشطة بالثقافة إلا بحضور الآخرين الذين يتفقون بالأعمال الجماعية لأجل المساواة الخلفية أو العائلية أو الاجتماعية وهلم جرى. هذه المساواة تؤدي إلى الاتفاق بتقديم العبادات النافلة والإضافية وعملية إزالة ما يخوف المجتمع من التهديد والهجوم وذهاب الغنيمة والزراعة وإلى آخرها.

لكل ثقافة هوية ولكل هوية جوهر تعبر عنه خصوصيات متفردة وتنبثق منه قيم سامية ومثل عليا، هي عنوان الأصالة والعراقة اللتين هما القواعد الراسخة للثقافة والقواسم المشتركة بين الثقافات الإنسانية جميعا. مهما تكن سماتها وقسماتها وطوابعها، ومهما تتعدد مصادرها ومنابعها وروافدها. لأن الثقافة من حيث هي قيمة جوهرية أصيلة ومصدر لحركة الإبداع الإنساني في تجلياته المتنوعة (التويجري، ٢٠١٥: ٧).

الهوية الإنسانية التي تفرق بين الإنسان والمخلوقات الأخرى يمكن حضورها بالنسبة أنها كالقيام باستفادة عقول الناس في تفكير ما يتعلق بطبيعتهم. تصدر الهوية من الثقافة التي تتعين حول مجتمعهم بأن يقيموا الاتفاق بالأنشطة أو الأعمال الجماعية. لذلك كانت الثقافة الإسلامية التي هي صادرة من الدين الإسلامي مأخوذة من القرآن الكريم والحديث النبوي من وجوب العمل وحرمة واستحبابه وإكراهه وإباحته.

التكلم حول اللغة العربية كجزء من الثقافة يدل على عرض الهوية الإسلامية التي يفيدها المسلمون لتعبير ما خطر ببالهم. في بلاد إندونيسيا استخدامها كثيرا في بعض الاتجاهات التربوية مثل استخدامها في الاتصال اليومي كاللغة الموصلة لمكلمي العربية. في

العصر الحاضر، يتطور استفادة اللغة العربية في بعض المسابقات العلمية والفنية بتنمية مواهب الطلاب في دراسة اللغة العربية.

هناك بعض الدراسات العلمية التي يتكلم فيها المفكرون حول الثقافة وتصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (١٩٩٦: ١٦) بأن تتميز الثقافة بعدة خصائص، منها:

أنها ظاهرة إنسانية أي أنها فاصل نوعي بين الإنسان وسائر المخلوقات لأنها تعبير عن إنسانية كما أنها وسيلته المثلى للالتقاء مع الآخرين.

أنها تحديد لذات الإنسان وعلاقاته مع نظراته ومع الطبيعة ومع ما وراء الطبيعة من خلال تفاعله معها وعلاقاته بها في مختلف مجالات الحياة.

أنها قوام الحياة الاجتماعية وظيفه وحركة فليس من عمل اجتماعي أو فني جمالي أو فكري يتم إنسانيا خارج دائرتها وهي التي تيسر للإنسان سبل التفاعل مع محيطه مادة وبشرا ومؤسسات.

أنها عملية إبداعية متجددة تبذل الجديد والمستقبلي من خلال القرائح التي تتمثلها وتعبّر عنها، فالتفاعل مع الواقع تكييفاً أو تجاوزاً نحو المستقبل من الوظائف الحيوية لها. أنها إنجاز كمي مستمر تاريخياً، فهي يقدر ما تضيف من الجديد تحافظ على التراث السابق وتجدد قيمه الروحية والفكرية والمعنوية وتوجد معه هوية الجديد روحاً ومساراً ومثلاً، وهذا هو أحد محركات الثقافة الأساسية كما أنه يعد أساساً من أبعادها. الثقافة الإسلامية التي تتأسس على اللغة العربية ظاهرة إنسانية فاصلة بين الإنسان الذي يقدر على تعبير اللغة العربية والإنسان الذي لا يقدر على تعبيرها من قبل مستخدميها وممارستها في الاتصال اليومي. الحياة الاجتماعية تحتاج إلى ممارسة الثقافة وطقوسها حتى يتحقق التيار المنخفض والمرتفع في عملية حياتهم اليومية. في جميع نواحي الطقوس الثقافية استخدام اللغة العربية يقع في مكانة مهمة على أن هناك وجوب قراءة الآيات القرآنية بتلك اللغة دون غيرها وترجمتها.

الطقوس الثقافية إما عرضها بشكل تغيير بعض المصطلحات العربية مثل كلمة الشهادتين إلى كلمة سكاتين (sekaten) التي يوجد تغييرها باستخدام اللغة العربية أساساً في دعوتهم. تتطور الطقوس الثقافية من وقت إلى آخر بكثرة الوسائل المعلوماتية والعالم داخل الشاشة لمعرفة العلوم والمعلومات والتوجيهات بالسهولة.

في الوقت الذي تهيمن فيه ثقافة السوق والسلع والاستهلاك المادي يتوجب على المجتمع الدولي أن يتحرر من قيود ما يعرف بالامبريالية الثقافية التي يفرضها النظام العالمي الجديد بقيادة محور قوة واحدة. يقول أدوارد سعيد، «يتوجب أن لا تغيب عن بصرنا الحقيقة الساطعة بأن الولايات المتحدة تحكم رباطا متينا حول العالم، وأن المسألة لا تعود إلى ريغان (أو كلينتون اليوم) ونفر من شاكلة (كير كباترك) فقط، بل تعتمد كثيرا على الخطاب الثقافي وعلى صناعة المعرفة وإنتاج النصوص وتسويقها. إنها باختصار لا تعتمد على الثقافة كميدان أنثروبولوجي عام يناقش ويحلل روتينيا في دراسات ثقافية بل على ثقافتنا نحن بوجه الحصر» (سعيد، ١٩٦٦: ٧٨).

تختلف الطقوس الثقافية بين المسلمين الإندونيسيين والعرب والأوروبيين والإفريقيين والأمريكيين على المظاهر الثقافية ولو كانوا يستخدمون اللغة العربية كلغة العبادة. مبالاة المسلمين على أهمية القيام بالأمور الإضافية سوى الأمور اللازمة تؤثر في اختلاف الطقوس الثقافية لاستخدام اللغة العربية أكثر من اللغة القومية.

في استخدام اللغة العربية ينقسم المسلمون إلى ثلاثة أقسام تبني الثقافة المختلفة بينهم، منها من يرى أن الطقوس الثقافية لابد ممارستها كما تكتب في القرآن الكريم من الأمور المفروضة حتى من يقوم بالأشياء التي لا يقوم بها النبي يعد من المبتدعين، ومن يرى أن الطقوس الثقافية تباح ممارستها مادام المسلمون لا يخالفون العقائد الشرعية من قراءة سورة يس في كل يوم الخميس ليلا وفي كل يوم سابع وأربعين من وفاة الميت، ومن يرى أن الطقوس الثقافية لا حد في القيام بها على تناسبها بالعادات المحلية. لكل من أفراد المجتمع أن يقوم بموافقة الأنشطة الجماعية حتى تبني الشخصيات المحلية لدى المجتمع. الشخصية الفردية تعد نتيجة الاندماج بين أربعة جوانب منها: تنظيم القلوب والأفكار والأجسام والشعور. تنظيم القلوب يتعلق بالشعور والمظاهر والاعتقادات. تنظيم الأفكار يتعلق بعملية التفكير للبحث عن العلوم والمعارف واستفادتها نقديا وإبداعيا واختراعيا. تنظيم الأجسام يتعلق بعملية التأويل والاستعداد والتقليد وتجديد الأنشطة والرجولة. وتنظيم الشعور يتعلق بالإرادات والدوافع والاختراعات المتصفة بالمساهمات والمظهر وتجديد الأنشطة (ستياوان، ٢٠١٥: ١٣٣).

الجوانب الشخصية تحتاج إلى وعي جماعي لتحقيق هدف جماعي يجتمع بعضهم بعضا حتى تتحقق الثقافة المحلية. تنظيم القلوب يحمل الإنسان إلى أن لا يعرض عن الأشياء الأخرى المخالفة بموافقة جماعية. وأما تنظيم الأفكار فيحمل إلى معرفة كيفية حلول

المشكلة الجماعية ويحمل تنظيم الأجسام إلى إرادة القيام بما يوجد في التفكير الصحيح. وتنظيم الشعور يحمل الإنسان إلى غاية عملية الثقافة الجارية بشكل الطقوس الدينية. كل إنسان يحتاج إلى الترتيب الحياتية حتى تكون رجاؤه في توفير حاجاته. هذه الأمور تحتاج إلى الدلائل أو التوجيهات التي تعطي الأوعية لمختلف الأفكار حيث كانت في البداية تراتيب مناسبة وذلك مشهور بالقاعدة. يرى مرتوكوسوما (١٩٨٧: ٣٣) حينما يرى من شكلها فتكون القاعدة الحكمية إما مكتوبة وإما غير مكتوبة.

اللغة العربية التي يتعود المسلمون باستخدامها لكل عملية العبادات تكون طقوسا ثقافية مختصة بالنسبة للأديان الأخرى. تلك اللغة لاصقة بدين الإسلام وملصقة بين المسلمين بأن يكونوا إخوانا دون مسافة بين واحد وآخر. ثقافة حلال بحلال "Halal bi Halal" المشهورة لدى المسلمين الإندونيسيين لأجل المصافحة وطلب العفو عن كل خطأ عملوا قبل هذه الأيام. تلك الأنشطة تعقد كل التاريخ الأول من شهر شوال بمناسبة عيد الفطر مع ذكرهم تعبير «من العائدين والفائزين» الذي يدل على مسح الخطايا العامل بها المسلم. الأنشطة الموافقة الروتينية تقوم بها مجموعة من الإنسان أمر ضروري لابد محافظته ولاسيما استخدام اللغة العربية التي لا يهملها المسلمون كل عام.

في التشريع الإسلامي يعرف العرف على أنه ما يعرف الإنسان ويكون عادة قوليا أو فعليا أو تحديا حتى يرى الآخرون أن لا فرق بين العرف والإعادات (خلاف، ١٩٩٣: ١٣٣). بدأت العادات عند المجتمع في بعض الأحيان لأجل الأوامر الدينية حيث كانت الصلاة وقراءتها يستخدم فيها المسلمون اللغة العربية حتى في النيات لكل عملية العبادات الأخرى كمثل الصوم والزكاة وأداء الحج. لذلك أمر رسول الله ﷺ بأداء الأوامر الإلهية وما قلد ثقافة الكفار كما قال: «مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ» (أبو داود، ٦: ١٤٤، رقم ٤٠٣١).

معنى هذا الحديث أن من يتبع ويقلد أسلوب الآخرين أو القوم فهو منهم على أنه تشارك في ممارسة ثقافتهم في أسلوب حياته وكيفية عباداته اليومية. ولو كانت الطقوس تعبر باللغة العربية لأن في العرب تيارات اعتقادية مختلفة تميل إلى أداء الثقافات المختلفة أيضا. كذلك من يريد أن يفهم العلوم الإسلامية ولو يدرس اللغة العربية في البداية فسيكون فاهما وأسلوب حياته يتبع بالأسلوب الإسلامي.

أشكال الطقوس الثقافية فيما يتعلق باستخدام اللغة العربية كثيرة لدى المسلمين الإندونيسيين. من تلك الأشكال عقد النكاح الذي يتفضل استخدام اللغة العربية لأجل التجرد القدسي وكل عملية التهليلان "Tahlilan" التي تؤخذ من كلمة التهليل (لا إله إلا

الله) وفيها بعض الأوراد وقراءة سورة يس والصور الأخرى المختصة بعملية مجتمع نهضة العلماء واستفادة اللغة العربية تركيزهم.

تعددت الدراسات وكثرت الآراء عن نظام الأسرة الذي مر بمراحل مختلفة بدأت بالعلاقة الجنسية المشاعة. هذه المرحلة الطفولية لتاريخ البشر، والتي كانت فيها مبنية على الحق الأمومي حسب باشوفن ويظهر ملك لينان أن الزواج من خارج العشيرة في المقابل من داخلها. وتلي ذلك الزواج بالجملة أو ما يسميه العلماء بشكل العائلة القائمة على علاقة الدم إذ يحق لكل الرجال والنساء من جيل واحد أن يتزوجوا زواجا فيه بقايا المشاعية الجنسية السابقة (صالح، ٢٠٠٢: ٢٢٤ - ٢٢٥).

تطورت اللغة العربية بتطور الوسائل المعلوماتية من التسجيلات العربية التي تسهل المتكلمين باللغة العربية في إرسال الآراء إلى الآخرين. أهمية تعلم اللغة العربية تزداد حينما كان المسلمون يؤدون الحج والعمرة في مكة المكرمة والمدينة المنورة التي يتكلم بها السكان والحجاج لأداء العبادة. هذه هي الطقوس الثقافية الصادرة من تأثير ديني لتابعيه.

في بعض المجتمع المسلمين، كان الحج إحدى العبادات التي لها مكانة مهمة في الحياة الدينية. ترى هذه الأحوال بكثير من إرادة المجتمع في أداء عبادة الحج كل سنة. وتدل الأرقام الإحصائية في إدارة شؤون الحج على تنمية مسجلين ومغادرين إلى مكة لأداءه كل سنة (زين الدين، ٢٠١٣: ١٧٠). ظاهرة تعلم اللغة العربية في تدريب مناسك الحج شيء مهم على أن المجتمع الإندونيسيين يميلون إلى التسوق كثرة اليد لعيالهم. لذلك كانوا يتعلمونها قبل أداءهم الحج مع الجماعة باستفادة الموارد البشرية التي لها خبرات طويلة. إذا كانت الثقافة هي الجسر نحو التمدن والرقى، فالازدهار الحضاري مرهون بسلامة استراتيجية الثقافة. وحجتنا على ذلك أننا لو أردنا أن توجز مفهوم الثقافة الإسلامية لكفانا القول بأنها الإسلام حين يصبح حياة، ويتحقق ذلك من أمور شتى هي الضامن لسلامة الإنجاز لاستراتيجية الثقافة الإسلامية (إيسيسكو، ٢٠٠٧: ١٥):

أن يكون الوحي (قرآنا وسنة) والتأمل والتعقل في كتاب الكون مصدرين للمعرفة في المجتمع العربي.

أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام قدرة لكل مسلم.

أن يكون العلم والعدل مقصدين أساسين لتلك المعرفة.

أن يسود في المجتمع مناخ قار من الحرية على تسيح متماسك من النقد والحوال إلينا.

أن يتوفر المجتمع على سראة من العلماء والمفكرين والساسة والمبدعين خاص الله دعاة لدينه مجاهدين بعقولهم واجتهاداتهم في سبيل إعلاء كلمته بالحسنى يشكلون نواة الانطلاق صوب أهداف الإسلام النبيلة وإرساء نظمه الحكيمة.

أن تتأكد رغبة المسؤولين والفاعلين في الساحة الثقافية في إيجاد المنظومة الفكرية والتربوية والثقافية اللازمة لتحقيق مناخ العطاء الفكري والعلمي وجو الحرية الفردية والمجتمعية وبسطا النقد البناء والحوار الهادف ونظام خدمة العلم والعدل وضمان نهضة المجتمع وتحديثه.

بأن الدين هو عطاء من الرب والعادات هي إنتاج الإنسان فلا بد من إقامة الدين إدخال الأحوال والعوامل المحلية المناسبة بالطرائق والأساليب المحلية. إذا وجدت الآراء المختلفة بينها فستكون العادات تتحول بإدخال القيم الإسلامية (بوديونتيا، ٢٠٠٠: ٥١). لذلك كانت الطقوس الإسلامية هي الاندماج بين الثقافة الإسلامية بكثرة الأوراد وقراءة القرآن الكريم وبين الثقافة المحلية بتعيين الأوقات مثل التهليل "Tahlil" الذي يدمج الثقافة الإسلامية والثقافة المحلية من قراءته في السابع والأربعين والمائة والألف من أيام وفاة الميت.. بعض هذه الطقوس يعبرها المسلمون باستخدام اللغة العربية لأن فيها الكلمات الطيبة المعبرة بهذه اللغة خاصة في الأذكار والأوراد والصلوات والأدعية. الثقافات المحلية في بلاد إندونيسيا كثيرة جدا حتى تتطلب من المجتمع التسامح القوي بالمحافظة على عدم المنازعات والاختلافات إلخ.

حضور العادات الثقافية إما بالأشكال الدينية مثل كون المجتمع يتفقون في أداء التوبة الجماعية رجاء من مغفرة الله سبحانه وتعالى على الذنوب والخطايا. لذلك قال الله تعالى في القرآن الكريم: (قُلْ يَعْبادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ) (الزمر: ٥٣).

تشرح هذه الآية للمسلمين بأن يستغفروا الله كثيرا وأن لا ييأسوا على ابتغاء مغفرته كما توجد في الآية السابقة على أنه يفتح فتحا كبيرا مغفرة من الذنوب والخطايا لمن يريدتها. بالنسبة لذلك هناك بعض المجتمع الذين يتعودون بالتوبة الجماعية إذا كانت الذنوب جماعية ويرجى من إخلاصه في القيام بالعملية المناسبة بالأصول الشرعية كما مثل في استخدام الأدعية والأوراد باللغة العربية.

المراتب الأصعب لتعبير الأفكار والآراء والشعور الدينية هي الأدوات اللغوية. في مجتمع سننري جاوي (طلاب المعهد)، كان دور اللغة الإندونيسية لا تغلب اللغة الجاوية التي تلي

بعد اللغة العربية. إذا حضرت ببالي العلماء المشكلات والمسائل الشاملة، فكانوا يؤلفون المصنفات باللغة العربية مثل كون الشيخ نواوي البنتاني الذي قد ألف الكتب الإسلامية كثيرا باللغة العربية لاسيما أقام وفكر وألف في مكة، وكذلك الشيخ محمد إحسان دخلان من كاديري الذي لا يؤلف الكتاب إلا باللغة العربية. رغم أن هؤلاء كذا، فيؤلف بعض منهم باللغة الجاوية الخاصة بأساليبهم التالية بلهجات تجربون التي لا تتبع بكثير من معيار الأساليب السلطانية. وبعد الاستقلال حينما يؤلف بعض منهم باللغة الإندونيسية، يحفظ المشايخ والمعاهد ترجمة حرفية باللغة الجاوية في دراسة الكتب. المعاني الدينية متصفة في فكرة المشايخ التي تؤثر في مواقف مطهرة المظاهر المذكورة (توهوبي، ٢٠١٢: ١٣٧). عملية توصيل اللغة العربية بواسطة تأليف الكتب قد جرت عند العلماء السابقين وتجري دوما في العصر الحاضر عند العلماء والمفكرين المحدثين. ممارسة كتابة التأليفات باللغة العربية كأفضلية انتشار العلوم الدينية التي لا بد لفهمها بالثقافة الجارية تعني اللغة العربية. لذلك كانت المعاهد تعلم العلوم الدينية واللغة العربية خاصة في فهم القرآن الكريم والأحاديث النبوية والعلوم الأخرى. يرجى من طلابها فهمها وتحقيقها في عملية العبادات والتعليم يوميا.

اللغة العربية كجزء من الثقافة التي تولدت من موافقة المجتمع المسلمين. وتكون اللغة العربية من تلك الموافقات المجتمعية التي تتكلم عن تبادل الأفكار والآراء سواء كانت للاتصال اليومي أو للعبادات خاصة فيما يتعلق بالأمور العادية. الطقوس الثقافية للمسلمين لاتبعد عن استخدام اللغة العربية في تشجيع العبادات مثل صحة الصلاة باللغة العربية وعدمها غيرها وحصل على الأجر من يقرأ القرآن الكريم بصحة القراءة والتلاوة.

دور اللغة العربية في تحقيق المراسيم الدينية لدى المسلمين الإندونيسيين

المراسيم الدينية تشتهر في جميع الأديان وتابعيها بمختلف المظاهر الخاصة بالنسبة لكون الإمام أو الرئيس في توجيه رعيته. مجتمع إندونيسيا مشهورون بثروة ثقافية واجتماعية ولغوية ونفسية واختراعية بسبب عدة قبائل جاؤوا من أنحاء بلاد إندونيسيا. بعض من المراسيم الدينية تستخدم اللغة العربية كشرط في قبول العادات الرسمية مثل تقديم النيات وعقد النكاح والذبح وكل عملية العبادة.

اللغة العربية هي إحدى المواد الأساسية المتعود تدريسها في كل المؤسسة التربوية الإسلامية. تعليمها نظريا يمكن للطلاب القدرة على المهارات اللغوية الأربع وظيفيا وموقفيا. لأن اللغة العربية ليست للاستيعاب فحسب كوسيلة لفهم ما سمع الطلاب من الأخبار

والنصوص والقراءات والأفكار بل للإنتاج أو التعبير لإفهام الآخرين بوسيلة الاتصال الشفهي والتحريري (وهاب، ٢٠٠٨: ١٧-١٨).

تعليم اللغة العربية في إندونيسيا له خصائص متميزة بالنسبة للبلدان الأخرى التي تركز ممارسة اللغة العربية في اليومي. وأما تعليم اللغة العربية فتدرس فيها القواعد النحوية الصرفية حتى يستطيع قراءة النصوص العربية وكتب التراث من العلماء القدماء. شكل تعليمها إما جماعيا وإما فرديا إما تقديميا فهذه كلها مختصة في بلاد إندونيسيا. تعليمها في المعاهد الإسلامية لا يدع اللغة العربية كوسيلة فهم العلوم الدينية التي توجد في الكتب. دور اللغة العربية مهم جدا في فهم العلوم الدينية المتأسسة على هذه اللغة لأن تعلمها من كتب التراجم أحيانا لا يصلح بالمعارف المطلوبة بل لا تفهم كلماتها. اللغة العربية التي هي جزء من الثقافة تلي تحقيق المراسيم الدينية التي يذكر المسلمون فيها اللغة العربية في بعض أذكارهم وأورادهم واستغاثاتهم وكل ما يتعلق بالأنشطة الدينية.

الثقافة الإسلامية في جاوى الشرقية تتطور من وقت لآخر حسب مرور الزمان. يرى مصطفى (٢٠٠١: ٣) أن في تحويل وتنشئة الثقافة الإسلامية في جاوى الشرقية أمرين مهمين؛ الأول، للبحث عن عملية الشعار الإسلامي في المجتمع ومواقف المواصلات والمعابد التي يعيش فيها معظم الهنديين والبوديين. الثاني، لمعرفة خلفية تاريخ تنمية فنون المباني والأدب التحريري الإسلامي الذي لم يزل يعرض العناصر الثقافية قبل الإسلام.

عملية المراسيم الدينية تتأثر باعتقادات المسلمين في تحقيق تعبدتهم إلى ربهم بتقديم الأنشطة الموحدة الموافقة بين المجتمع. نتيجة الثقافة الإسلامية هي اختراعات تصدر من خبرات جماعية منذ تطبيق الاتصالات الداخلية والخارجية نحو القرن الرابع الميلادي. تطورت المراسيم الدينية في العصر الحاضر بتطور الزمان الذي تليه الثقافة الإسلامية ولكن المظاهر لا تدع استخدام اللغة العربية أساسا في قيمة دينية كمثال مرسوم التهليل (منذ بداية تأسيس نهضة العلماء) الذي يتطور في العصر الحاضر بشكل مرسوم الاستغاثة والتبليغ وإلى آخره يتضمن على قراءة بعض الآيات القرآنية والكلمات الطيبة، لذلك يوجد العصر الانتقالي في المحافظة على التعبدية.

يستخدم مصطفى (٢٠٠١: ٣) رأي داميس أن مصطلحات العصر الانتقالي تقصد كزمان انتقالي من العصر الهندي إلى العصر الإسلامي أو الديني رسميا، في هذا العصر كان الانتقال الهيكل (الملك والكبراء والمملكة) في الحكومة المركزية أو الأساس التجاري قد أسلموا رسميا. لذلك يتبع معظم المجتمعات رغم أنهم قد أسلموا منذ بداية. ويرى

عزرى (٢٠٠٢: ١٣) أن هناك أربعة أحوال ألقاها هستوغرافي كلاسيكي، منها: الأول؛ أن الإسلام محمول إلى إندونيسيا مباشرة من الجزيرة العربية، والثاني؛ أن تعريف الأساتيد عن الإسلام أو الدعاة المتأهلين، والثالث؛ أن أول من أسلم هو السلطان، والرابع؛ أن معظم الدعاة حاضرون إلى إندونيسيا في القرن الثاني عشر والثالث عشر.

بداية القيام بالمراسيم الدينية هي حينما يشعر المجتمع بالأذواق والشعور والآراء المتساوية بين واحد وآخر بتبنيها. عندما حضر العلماء أو التجار إلى بلاد إندونيسيا لأجل الشعار والدعوة فلهم الثقافة القومية الجارية منذ قدام الآباء. بالنسبة لذلك كان الدعاة للإسلام يجربون تغيير المراسيم المخالفة بالطقوس الإسلامية.

الأولياء التسعة الذين يسمون بواليسانجا هم مفكرون ومميزون في تجديد المجتمع ذلك العصر. يشعر سكان إندونيسيا بتأثير اعتقاداتهم في مختلف القيام بالحضارة الجديدة لمجتمع جاوى في مجال الصحة والزراعة والتجارة والثقافة والفن والمجتمعية حتى الحكومة. رغم أن هناك اختلافا حول شخص من الأولياء التسعة، فيوجد في التاريخ الإسلامي بعض الأسماء المشهورة بهذا الاسم منها؛ سونن غرسيك المشهور بمولانا مالك إبراهيم وسونن أمبيل وسونن بونانج وسونن درجة وسونن قدس وسونن كيري وسونن كاليجاكا وسونن موريا وسونن كونونج جاتي (أرياني، ٢٠١١: ٣-٤).

كان الأولياء التسعة يقومون بالدعوة إلى توحيد الله لمجتمع إندونيسيا خاصة في جزيرة جاوى التي يعتقدون فيها بالعقيدة الهندية وبعض منهم البودية حتى يتعبدوا ويتعودوا بالعادات الهندية والبودية. حينئذ تختلف دعوة الأولياء التسعة للمجتمع حسب شخصياتهم وخلفياتهم ومجتمعاتهم.

الأولياء الذين يقومون بالدعوة في جاوى الشرقية يعلمون المجتمع بكثرة الاعتقادات الإسلامية وقلة اندماجها بالثقافة المحلية حيث يتعودون في الأعمال اليومية. من الأولياء الذين يقومون بالدعوة في جاوى الشرقية هم سونن كرسيك وسونن أمبيل وسونن كيري وسونن بونانج وسونن درجة. ويقوم الأولياء الذين يقومون بالدعوة في جاوى الوسطى يعلمون المجتمع باندماج الثقافة المحلية في الاعتقادات الإسلامية حيث يحولون قطعة منها لكي يشتركوا اعتقاداتهم. من الأولياء الذين يقومون بالدعوة فيها سونن كاليجاكا وسونن موريا وسونن قدس.

هؤلاء الأولياء في عصر الإدارة الإسلامية يستخدمون بعض مراحل أهمها إقامة المسجد. في عملية نشر الإسلام، كان المسجد ليس فحسب لأماكن العبادة بل للتعليم حتى

تبدأ الدعوة الإسلامية من المساجد. في بداية عملية نشر الإسلام، كان المسجد مكاناً لتطبيق الطقوس الإسلامية ومركز التنمية وتطور الثقافة الإسلامية وكل نشاط إسلامي يعقد فيه. بعض المساجد مشهور بآثار الأولياء ويسمى بهؤلاء الأولياء مثل المسجد الذي أقامه رادين فتاح المعطى باللقب كما يوجد في عادة الشرق الأوسط – سونن أمبيل حتى يسمى بمسجد أمبيل إلخ (أنيتا، ٢٠١٤: ٢٤٦).

إن سونن كاليجاكا أدمج الثقافة المحلية في تعليمه فيكون المجتمع وكثرتهم من المسلمين الجاويين الذين يسمون بكجاوين (kejawen). تعليم سونن كاليجاكا يؤخذ من العقائد الإسلامية التي تكتب باللغة العربية، ولكنه يلقيها بالطريقة المناسبة بلا تحويل الثقافة المحلية تعني لاحقاً بتغيير اللاعب الهندي إلى اللاعب الإسلامي لكي يشاء المجتمع باشتراكه.

العادات الجارية حول مجتمع المسلمين الجاويين وهم مشهورون بكجاوين يدمجون الثقافة الجاوية والإسلامية. للمجتمع الجاويين، كانت سلاماتان (Selamatan) تعبر علامة التعبد للأرواح السلفية لكي تحميهم من المصائب والجرائم. هذه الظواهر تعدّ من طقوس أساسية في مجتمع جاوى كما وجد في بحث بياتي حينما قامت بالبحث في بايو أي إحدى القرى في جنوب مدينة بانوانجي (سنبله، ٢٠١٢: ٥٣). لا يمكن أن تتحقق هذه الأحوال إلا بحضور الاجتماعات الاندماجية التي هي نظرة يتيقن فيها المجتمع بجميع الجوانب الحياتية والواقعية والاشتراكية (سنبله، ٢٠٠٧: ٤).

القيام بالمراسيم الدينية يقودها القديما مع تقديمها على الأنشطة التي تتحقق إلى العصر الحاضر. وبعض منها يعده المجتمع الحاضر بجزء من ميتولوجيا التي لا تصلح بالعقول الإنسانية. فبعض العادات الدينية لم يزل يعتقدونها المسلمون كالأعمال الروتينية التي ستحضر الأشياء الكريهة إذا كانوا لا يقومون بها.

اشتهر شهر صفر بشهر حيث أنزل الله البلاء والمصائب والأذى في الأرض. لذلك في هذا الشهر تنعقد طقوس دفع البلاء بشكل سلاماتان (Selamatan) المشهورة بربابو ويكاسان (Rebo Wekasan). هذه الأنشطة كما العادة تنعقد في يوم الأربعاء في الأسبوع الأخير من شهر صفر بأداء صلاة لدفع البلاء جماعة في المسجد أو المصلى. في هذا اليوم لا يباح السكان شيخاً كان أو شاباً للرحلات والسفر البعيد لأنهم يخشون على أن تنزل المصائب (حميني، ٢٠١٥: ١٧٠).

إجراء الطقوس الدينية مثل كون الصلاة في بعض الأحوال تكون سلسلة من سنة إلى سنة ومن جد إلى نسله. تشجيعهم بحمايتهم على كل مصيبة وعذاب يقام بأشكال كثيرة حسب اعتقاداتهم. من الممكن تلك الأنشطة تنعقد جماعيا أو منفردا في بيوتهم في نفس الوقت. الحياة الدينية جارية ومتطورة بازدياد السكان والتأثير المعاصر لدى المجتمع فيما يتعلق بأسلوب حياتهم والتأثير الاعتقادي.

يختلف مجتمع كجاوين بالمجتمع المعهدين الذين رغم أنهم في الدور الاجتماعي الاقتصادي الضعيف فسهل لهم الاشتراك في المعاهد لأنهم جزء من عائلة معهدية ضمن الانظمة القريبة بها من حيث النسل أو الزواج. وأما مجتمع كجاوين السواحليون فتصيبهم السدود، منها: عدم الارتباط القريبة لأن ليس لهم ارتباط نسلي أو زوجية بطلاب المعهد والمسافة الاجتماعية النفسية التي لا تلين إلا أن المعهد يفتح الأنظمة التي تجمع من يحتاج إلى الحاجات الخاصة (خليل، ٢٠١٢: ١٣١)

المسافة البعيدة بين مجتمع كجاوين والمجتمع المعهدين تظهر الاحتكاك الثقافي على أن مجتمع «كجاوين» كأن لا مكانة لهم في المجتمع الواسع وترقوا حتى يكونوا أصلح وأحسن قابلية حول المسلمين المجاورين. هذه الأحوال مهمة جدا كما دعي المجتمع الإندونيسيون بالإصلاح ولا قتال في بداية نشر الإسلام في بلاد إندونيسيا وفي دعوة الإسلام عند ملوك يتسلطون طول الزمان في الدفاع بسلطانهم سلسلة من نسل إلى نسل.

يعبر هامكا أن في سنة ٦٧٤ إلى ٦٧٥ وفدا من رجال التصيح العربي لبلاد الصين يكون من أصحاب رسول الله اسمه معاوية بن أبي صفيان سافر سريا إلى جزيرة جاوى. معاوية مؤسس الدولة الأموية يسر نفسه بأن يكون تاجرا وملاحظا لأحوال جاوى حينئذ. هو زار مملكة كالينجا وقام بالملاحظة حتى يبدأ الإسلام بتعليمه داخل جاوى في القرن الأول من الهجرية (أرياني، ٢٠١١: ٢-٣).

هذه النظرة تدل على أن دخول الإسلام إلى إندونيسيا إصلاحيا وقليلًا فقليلًا في الدعوة الإسلامية. أول ما علّم الأولياء والدعاة هو تعليم الدين الذي لم يزل باللغة العربية مع تعلمهم اللغة المحلية الجارية في المجتمع. هذه الأمور تحت على تربية العلوم الدينية مع تقوية مكانة اللغة العربية كاللغة الأساسية في دراسة الإسلام.

تبليغ رسالة الدعوة لابد تناسبها بالعادات الجارية في المجتمع الحالي بزيادة العناصر الإسلامية داخلها وتنقيص ما يخالف الشريعة قطعاً. سونن كاليجاكا هو ولي الله القوي

الذي يتمسك بالعبادات والطقوس المحلية، فمن هنا بدأت الدعوة مثل تغيير المدح في كل التعبدات بالأدعية وقراءة القرآن الكريم (سوتريسنو، ٢٠١٠: ١١٢).

طريقة سونن كاليجاكا من أكثر الأولياء تأثيراً لدى المجتمع باندماج ومحافظة على العادات القديمة حتى لا يغيروا المراسيم الدينية الجارية والطقوس الثقافية التي صعب لهم تركها. سونن كاليجاكا قام بإجراء ويانج "wayang" لتسهيل الدعوة أثناء الثقافة التي لم يزل تدمجها بالثقافة المحلية.

الطريقة تبنى على أساس نظام وعلاقة قوية خاصة بين المرشد والمريد. العلاقة بينهما تعد عماد مهم في هيئة الطريقة. تبدأ العلاقة بتعبير البيعة ممن يريد أن يكون مريداً أمام الشيخ كالمرشد. أما الخطوات التفصيلية والكيفية فأحياناً مختلفة بين واحدة وأخرى. ولكن على السبيل العام لابد مرت الخطوات بمراحل مهمة هي تلقين الذكر (تكرار الأذكار المعينة) وأخذ العهد (أخذ البيعة) ولبس الخرق (لباس الثوب الخاص). عملية تعيين البيعة مهمة في هيئة الطريقة لأنها إشارة إلى وجود العلاقة اللامقطعة بين المريد والمرشد. في البيعة كان المريد يتطلب منه طاعة الاعتقاد والمتطلبات من المرشد ويتيقن أنه وكيل النبي بل تعد البيعة العقد بين المريد كالعبد والحق كالرب (مطهري، ٢٠٠٦: ٣٤). مظاهر الطريقة في الحقيقة لها مراسيم وطقوس دينية جارية من وقت لآخر على أن هناك مكانة المرشد في بناء شخصية المريد في بتعبير البيعة على توالي العملية من أولها إلى نهاية أعضائه. ممارسة الأذكار والأوراد في كل عملية طريقة كسبيل إلى مقاربة الله تعالى جزء من ممارسة مراسيم دينية مستخدمة اللغة العربية.

بالنسبة لذلك كانت المراسيم الدينية تستخدم اللغة العربية في بعض الأحوال التي تتعلق بصحة العبادات وقبول أسئلة المجتمع إلى ربهم. وكذلك كانت الطقوس الثقافية تتعلق بتحقيق المراسيم الدينية الإسلامية ولو يوجد أحياناً تأثير الطقوس الثقافية الهندية أو البودية التي حضرت قبل حضور الإسلام في الجزائر بإندونيسيا حتى يدمج بعض الأولياء ثنائية الطقوس الثقافية لتسهيل توصيل المفاهيم لدى المجتمع.

الخاتمة

بناء الثقافة الإسلامية لابد من استفادة اللغة العربية حيث كانت لغة يستخدمها القرآن الكريم والأحاديث النبوية لإلقاء ما أمر الله عباده بتحقيق شريعته. حينما عبر المسلمون الشريعة يختلفون في أدائها بشكل مختلف بين واحد وآخر. وهذا يتأثر بفهمهم على تفسير الآيات القرآنية المكتوبة باللغة العربية. لذلك كانت العبادات معظمها لابد من

استخدام اللغة العربية بدون الترجمة كجزء من الطقوس الثقافية الإسلامية مثل كون الصلاة لابد بالعربية ولا تقبل باللغة الأجنبية.

المظاهر الثقافية أحيانا تتحقق بالمراسيم الدينية حينما طبقها المسلمون الإندونيسيون بعدم ترك اللغة العربية كوسيلة الوصول إلى مرضاة ربهم. استخدام اللغة العربية في أي بلد ما مهم في عملية العبادات التي لا تصح الصلاة إلا بها أساسا في فهم معانيها ومساعدة تراجعها. كانت الدعوة الإسلامية التي ألقاها الأولياء التسع في الحقيقة تستخدم اللغة العربية، ولتسهيل قبولها عليها فنسخوها بلغة القوم حتى تتحقق المراسيم الدينية المناسبة بالثقافة الإسلامية.

بالنسبة لذلك كانت اللغة العربية مازالت تلي تحقيق الطقوس الثقافية في أي بلد ما لتعبد المسلمين على التقارب لله تعالى وتنفيذ أوامره واجتناب نواهيه. من هذه المقالة، نعرف أن العادات الإسلامية تتحقق بأشكال مختلفة فهناك من يؤدون «تهليلان» (tahlilan) للدعاء بين المسلمين الأحياء والأموات وهناك من يردونها. وهذه الأمور جارية في المجتمع المسلمين الذين لابد منهم أن يعرفوها.

يرى الباحث على أن اللغة العربية والطقوس الثقافية شيئان متتاليان سواء كان حضورهما في جزء من وسيلة أداء القيم الإسلامية المدروسة في المعاهد أو كان حضورهما في تنويع الأحوال التسامحية بين المسلمين على القيام بأي ما فهموا من الشريعة الإسلامية طالما يقومون على الصراط المستقيم. من هذا الأمر يتطلب من جميع المسلمين تعظيم المراسيم الدينية التي حاول قائموها للتقارب بالله تعالى. والله أعلم بالصواب.

المراجع

- Abu Zaid, Nashr Hamid. 2000. *Mafhum an-Nash; Dirsah fi 'Ulum al-Qur'an*. Lebanon: al-Markaz ats-Tsaqafah al-'Araby
- Anita, Dewi Evi. 2014. Walisongo: Mengislamkan Tanah Jawa. *Jurnal Wahana Akademika* 1 (2), 243-266.
- Ariani, Iva. 2011. *Ajaran Tasawuf Sunan Kalijaga dan Pengaruhnya Bagi Perkembangan Pertunjukan Wayang Kulit di Indonesia*. Laporan Penelitian Fakultas Filsafat Yogyakarta: Universitas Gajah Mada.
- Azra, Azyumardi. 2002. *Islam Nusantara, Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan.

- Budiwanti, Erni. 2000. *Islam Wetu Tuku versus Waktu Lama*. Yogyakarta: LKiS.
- Cholil, Mufidah. 2012. Pesantren Rakyat: Perhelatan Tradisi Kolaboratif Kaum Abangan dengan Kaum Santri Pinggiran di Desa Sumberpucung Kabupaten Malang Jawa Timur. *Jurnal el Harakah* 14 (1), 115-133.
- Humaeni, Ayatullah. 2015. Ritual, Kepercayaan Lokal dan Identitas Budaya Masyarakat Ciomas Banten. *Jurnal el Harakah* 17 (2), 157-181.
- Jamalie, Zulfa. 2014. Akulturasi dan Kearifan Lokal dalam Tradisi Baayun Maulid Pada Masyarakat Banjar. *Jurnal el Harakah* 16 (2), 234-254.
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1993. *Kaidah Hukum Islam; Ilmu Ushulul Fiqh*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Kuntowijoyo. 2006. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kusumohamidjojo, Budiono. 2010. *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Masqon, Dihyatun. 2012. al-Lughah al-'Arabiyyah: Ta'limuha wa Ta'allumuha fi Indunisiya al-Haditsah. *Jurnal Tsaqafah* 8 (1), 211-230.
- Mertokusumo, Sudikno. 1987. *Mengenal Hukum: Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Liberty.
- Al-Munadzamah al-'Arabiyyah li at-Tarbiyyah wa ats-Tsaqafah wa al-'Ulum. 1996. *Al-Khuththah al-Syamilah li al-Tsaqafah al-'Arabiyyah*. Tunis: Jami'ah al-Duwal al-'Arabiyyah
- _____. 2007. *Al-Istiratijiyyah al-Tsaqafah li al-'Alam al-Islami*. Ar-Ribath: ISESCO. Ath-Thab'ah al-Rabi'ah
- Musgamy, Awaliyah. 2014. Pengaruh al-Qur'an dan Hadits terhadap Bahasa Arab. *Jurnal al-Hikmah* 15 (1), 35-43.
- Muthahari, Murtadha. 2006. *Menapak Jalan Spiritual Sekilas tentang Ajaran Tasauf dan Tokoh-tokohnya*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Sa'id, Edward. 1966. *Ta'qibat 'An al-Istisraq*; Tarjamah Shubhi Jadid. Beirut: al-Muassasah al-Arabiyyah li ad-Dirasat wa an-Nasyr

- Setiyawan, Agung. 2015. Pengintegrasian Nilai Pendidikan Karakter dalam Pembelajaran Bahasa Arab di Pusat Pengembangan Bahasa UIN Sunan Kalijaga. *Nadwa: Jurnal Pendidikan Islam* 9 (2), 127-144.
- Shalih, Ahmad Rusydy. 2002. *Al-Adab asy-Sya'bi*. Al-Qahirah: al-Haiah al-Mishriyyah li-Kitab
- Sumbulah, Umi. 2007. Sikap Keberagamaan dalam Tradisi Agama-agama Ibrahim. *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 8 (1), 1-20.
- _____. 2012. Islam Jawa dan Akulturasi Budaya: Karakteristik, Variasi dan Ketaatan Ekspresif. *Jurnal el Harakah* 14 (1), 51-68.
- Sutrisno, Budiono Hadi. 2010. *Sejarah Walisongo*. Yogyakarta: Graha Pustaka
- Tohopi, Ridwan. 2012. Tradisi Perayaan Isra' Mi'raj dalam Budaya Islam Lokal Masyarakat Gorontalo. *Jurnal el Harakah* 14 (1), 135-155.
- At-Tuwaijiry, Abdul Aziz bin Utsman. 2015. *Ats-Tsaqafah al-'Arabiyyah wa Ats-Tsaqafah al-Ukhra*. ISESCO: Mathba'ah al-Isesco. Al-Thab'ah ats-Tsaniyyah
- Wahab, Muhibb Abdul. 2008. *Epistimologi dan Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah.
- Zainuddin, M. 2013. Haji dan Status Sosial: Studi tentang Simbol Agama di Kalangan Masyarakat Muslim. *Jurnal el Harakah* 15 (2), 169-184.

PEDOMAN UMUM

1. Artikel yang ditulis untuk Jurnal El Harakah meliputi hasil pemikiran, hasil penelitian dan review buku di bidang Budaya Islam.
2. Naskah diketik dengan font: Goudy old style, ukuran 12 pts, 1.5 spasi, pada kertas A4 sepanjang maksimum 25 halaman. Berkas (file) dibuat dengan Microsoft Word (ekstensi RTF).
3. Judul disajikan secara ringkas, informatif dan tidak lebih dari 14 kata (Font: Goudy old style 16 capital bold, paragraph rata tengah).
4. Nama lengkap penulis dicantumkan tanpa gelar akademik (Font: Monotype corsiva 13, paragraph: rata tengah) dan ditempatkan di bawah judul artikel. Cantumkan nama lembaga dan alamat e-mail (Font: Goudy old style 12 reguler, paragraph: rata tengah).
5. Abstrak ditulis dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, tidak lebih dari 200 kata. Font: Goudy Old Style Italic 12 dengan spasi: 1, paragraph rata kanan kiri, identitas 1 cm sebelum teks. Abstrak diikuti kata kunci/key words maksimal lima kata dalam bahasa Inggris, antara kata satu dengan yang lain dipisah dengan titik koma (;) Font: Goudy Old Style Italic 12 pt: spasi: 1; paragraph rata kanan kiri, identitas 1 cm sebelum teks.
6. Sub judul ditulis tanpa penomoran; Font: Goudy Old Style Bold 12 pt; spasi; 1,5; paragraph rata kiri.
7. Sistematika penulisan artikel hasil pemikiran adalah: pendahuluan yang berisi latar belakang dan tujuan atau ruang lingkup tulisan; bahasan utama (dapat dibagi ke dalam beberapa sub-bagian); penutup atau simpulan; daftar pustaka (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk pada innote).
8. Sistematika penulisan artikel hasil penelitian adalah: pendahuluan yang berisi latar belakang, tinjauan pustaka dan tujuan penelitian; metode; hasil; pembahasan; simpulan dan saran; daftar pustaka (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk pada innote).

9. Sistematika penulisan artikel review buku adalah: pendahuluan yang berisi deskripsi singkat isi buku; pembahasan yang meliputi kekuatan dan kelemahan buku, kritik terhadap gaya penulisan, tujuan penulis dan manfaat; simpulan dan saran; daftar pustaka (hanya memuat sumber-sumber yang dirujuk pada innote).
10. Sumber pustaka diutamakan adalah sumber-sumber primer berupa laporan penelitian skripsi, tesis, disertasi, atau artikel-artikel penelitian dalam jurnal dan majalah ilmiah.
11. Perujukan dan pengutipan menggunakan teknik rujukan berkurung (nama, tahun: halaman). Pencantuman sumber pada kutipan langsung, disertai keterangan tentang nomor halaman tempat asal kutipan. Contoh: (Kaelan, 2005: 47).
12. Daftar Pustaka disusun diurutkan secara alfabetis dan kronologis.

PENULISAN DAFTAR PUSTAKA

Buku

Nama pengarang [atau editor]. Tahun terbit. Judul Buku. Tempat terbit: Nama penerbit.

- **Buku dengan Pengarang**

Abdullah, Amin. 2006. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif dan Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- **Buku dengan Lembaga atau Organisasi sebagai Pengarang**

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. 2010. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Ed ke-3. Jakarta: Balai Pustaka.

Fakultas Sains dan Teknologi, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim. 2009. *Pedoman Penulisan Tugas Akhir*. Malang: Fsaintek UIN Maliki.

- **Buku terjemahan:**

Wood, Alan & Grant, Ted. 1995. *Revolusi Berpikir dalam Ilmu Pengetahuan Modern*. Terjemahan oleh Rafiq N. 2006. Yogyakarta: IRE Press.

- **Buku kumpulan artikel:**

Irawan, Irma & Supriyanto, Andi [Eds]. 1999. *Jurnalistik Kontemporer* (Edisi ke-2). Bandung: Salsabila Press.

- **Artikel dalam buku kumpulan artikel:**

Geertz, Clifford. 1999. Religion as a Cultural System. Dalam Garry E. Kessler, *Philosophy of Religion: Towards A Global Perspektif* [hlm. 11-12]. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Surat Kabar

Nama pengarang. Tanggal bulan tahun terbit. Judul. Nama surat kabar. Nomor halaman (nomor kolom).

Kuncoro, Toha. 1 Desember, 2007. Pergulatan Menuju Perdamaian Palestina. *Jawa Pos*: 6 (kolom 2-5).

- **Tulisan berita dalam koran (tanpa nama pengarang):**

Surya. 31 Desember 2008. KPK Pelototi Dana Yayasan Instansi Negara. Halaman 3.

Dokumen Resmi

Departemen Pendidikan Nasional. 2002. Keputusan Menteri Pendidikan Nasional Republik Indonesia Nomer 045/U/2002 tentang Kurikulum Inti Pendidikan Tinggi. Jakarta: Depdiknas.

Makalah seminar, lokakarya, penataran, pelatihan, workshop:

Rahardjo, Mudjia. 2007. Metodologi Penulisan Artikel Jurnal Ilmiah. Makalah disajikan dalam *Workshop Mutu Jurnal Ilmiah*. Malang: Unit Informasi dan Publikasi (Infopub) Universitas Islam Negeri Malang. Tanggal 7-12 Desember.

Acuan Melalui Internet

- **Artikel dari Publikasi Elektronik**

Nama pengarang. Tahun penerbitan. Judul artikel. *Nama jurnal*. Volume (nomor): halaman. DOI

Sukandana, I Made. 2009. Kebo-keboan dan Ider Bumi Suku Using: Potret Inklusifisme Islam di Masyarakat Using Banyuwangi. *El Harakah*. 13 (2): 169-180. DOI: <http://dx.doi.org/10.18860/el.v18i2.3649>

UCAPAN TERIMA KASIH

Kepada para Mitra Bestari (Reviewer) di bawah ini:

Ali Maksum	(UIN Sunan Ampel Surabay).
Didouh Omar Ibn Abdelkader	(Aboubakre Belkaied University, Tlemcen, Algeria)
Happy Susanto	(Universitas Muhammadiyah Ponorogo).
M. Muslih	(ISID Gontor Ponorogo).
Ishomuddin	(Universitas Muhammadiyah Malang)

atas kontribusinya dalam penerbitan Jurnal el Harakah Volume 20,
Nomor 1, Tahun 2018.

