

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

**PENANGGUNGJAWAB:**

Rohmani Nur Indah

**REDAKTUR:**

Ishomudin  
Happy Susanto  
Umi Sumbulah  
Ismail S. Wekke  
M. Muslih  
Muhbib Abdul Wahab  
Aksin Wijaya  
Imam Machali  
Triyo Supriyanto  
Ribut Wahyudi

**EDITOR:**

M. Anwar Firdausy  
Wasmukan  
Umi Julaihah  
Lina Hanifiyah  
Muslikhudin  
Deny Efita Nur Rachmawati  
M. Edy Thoyib  
Iffatun Nida  
Muhammad Khafid  
Syahirotn Nisa'

**DESAIN GRAFIS:**

Abadi Wijaya

**SEKRETARIAT:**

Ibnu Mas'ud  
Ari Zuntriana  
Welly Kuswanto  
Achmad Tohir  
Edi Wasno

## 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     |

## DAFTAR ISI

|  |     |
|--|-----|
| <b>APLIKASI ISLAM DALAM MEME<br/>“MENGAJAK NIKAH KE KUA”</b><br><i>Rulli Nasrullah</i> .....   | 109 |
| <b>“MAARAK KITAB BUKHARI” TRADITION<br/>IN BANJAR COMMUNITY</b><br><i>Zulfa Jamalie</i> .....  | 125 |
| <b>CONFLICT AND HARMONY BETWEEN ISLAM<br/>AND LOCAL CULTURE IN REYOG PONOROGO<br/>ART PRESERVATION</b><br><i>M. Irfan Riyadi, Anwar Mujahidin, Muh. Tasrif</i> .....                 | 145 |
| <b>STUDI KRITIS KONSEP SANAD KITAB NAHJ<br/>AL-BALAGHAH SEBAGAI UPAYA MEMBANGUN<br/>BUDAYA TABAYYUN DALAM KEILMUAN ISLAM</b><br><i>Agus Hasan Bashori dan Ulil Amri Syafri</i> ..... | 163 |
| <b>BUDAYA MITONI: ANALISIS NILAI-NILAI ISLAM<br/>DALAM MEMBANGUN SEMANGAT EKONOMI</b><br><i>Umi Machmudah</i> .....  | 185 |
| <b>BENTUK ISLAM FAKTUAL:<br/>KARAKTER DAN TIPOLOGI ISLAM INDONESIA</b><br><i>Irham</i> .....   | 199 |

**أحكام «دون» ودلالاتها السياقية**

٢٢٣ ..... أبو أوس إبراهيم الشمشان

**الخط العربي وجهود المسلمين في المحافظة عليه**

٢٤٣ ..... شهداء

## APLIKASI ISLAM DALAM MEME “MENGAJAK NIKAH KE KUA”

*Rulli Nasrullah*

Fakultas Ilmu Dakwah & Ilmu Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah  
kangarul@gmail.com;

### **Abstract**

*The participation of social media users in online communication also encourages the spread of the phenomenon of marriage in society including the appearing reasons that sound cliché. The satire and sarcasm meme of “Mengajak Nikah ke KUA” appeared and distributed through social media and became a reflection of the virtual world from the real world. Through virtual ethnographic research within the level technique of Cyber Media Analysis, this article tries to trace the cultural artifacts of satire and values contained in the meme.*

*Partisipasi pengguna dalam komunikasi online di media sosial juga merambah pada fenomena ajakan menikah di tengah masyarakat termasuk di dalamnya alasan-alasan yang terdengar klise yang muncul. Meme “Mengajak Nikah ke KUA” merupakan satire atau sindiran yang muncul dan terdistribusi melalui media sosial dan menjadi semacam cerminan dunia virtual yang berasal dari dunia nyata. Melalui riset etnografi virtual dengan teknik level Analisis Media Siber, artikel ini mencoba menelusuri artefak budaya tentang satire dan nilai-nilai yang terkandung dalam meme tersebut.*

**Keywords:** *meme; social media; cyberculture; Islam; get married*

## Pendahuluan

Ajakan menikah menjadi hal menarik di dunia virtual. Ada semacam fenomena terutama di kota-kota besar dan daerah yang masih memegang adat bahwa menikah menjadi tidak sekadar ritual keagamaan dan prosedur administrasi kenegaraan saja, melainkan melibatkan tanggungjawab dan kesiapan. Unikny, faktor kesiapan ini, baik kesiapan lahir maupun batin, menjadi alasan untuk menunda pernikahan.

Dalam pandangan peneliti, fenomena tersebut kemudian menjadi semacam teks di media sosial untuk menyindir mereka yang tidak siap menikah. Teks tersebut merupakan hasil dari komunikasi dan interaksi di internet yang diimplifikasikan melalui *meme*. Fenomena tersebut menangkap realitas yang ada di ranah offline dan diimplementasikan dalam ranah online melalui teks sebagai bahasa dalam interaksi termediasi komputer (Thurlow, et al., 2004; Wood & Smith, 2005; Zaphiris & Ang, 2009).

Ekspresi atau cerita yang ditunjukkan dalam *meme* menegaskan bahwa media sosial memungkinkan pengguna untuk membuat konten baru yang melibatkan teknologi di dalamnya (Nasrullah, 2015a). Ekspresi ini bisa berupa penggunaan wajah seseorang atau binatang dan bisa juga berupa kartun yang dikombinasikan dengan kata-kata atau kalimat tertentu sebagai satire. Davison (2012) menegaskan bahwa *meme* merupakan bagian dari kultur – kadang sebuah lelucon – yang muncul di internet dan ditransmisikan secara online.



Gambar 1: Contoh Meme Mengajak Nikah ke KUA

Gambar yang memuat sindiran atau satire tentang fenomena ajakan menikah di atas menunjukkan bagaimana dua pihak sepertinya bertolak belakang. Sindiran yang diangkat itu ditujukan kepada sosok (ilustrasi kartun)

pria yang diseret wanita untuk menuju ke KUA. Satire yang muncul adalah adanya alasan dari pria yang menyatakan bahwa ia belum siap menikah karena belum bekerja sementara sebaliknya realitas itu dibantah oleh sosok wanita dengan mengatakan bahwa sang wanita akan membantu bekerja. Gambar *meme* ini tidak hanya menyindir dalam bentuk (digambarkan seperti) paksaan pihak wanita kepada pria atau sebaliknya, namun juga secara tersirat mentransformasikan nilai-nilai keislaman.

Realitas virtual inilah yang akan diangkat peneliti untuk melihat bagaimana nilai-nilai keislaman itu dalam *meme* “Mengajak Nikah ke KUA” yang muncul dengan berbagai versi dan bagaimana tanggapan pengguna media sosial terhadap kemunculan *meme* tersebut.

### ***Meme* sebagai Satire Realitas *offline* di Media Sosial**

Salah satu efek atau konsekuensi interaksi di media siber adalah teks – termasuk foto – yang secara visual menjadi satu-satunya sarana komunikasi. Sindiran, ejekan, bahkan perundungan (*bully*) dalam *meme* juga bagian dari efek komunikasi yang terlihat sekadar menggunakan teks. Kondisi yang ada ini merupakan ekologi dari ranah dunia virtual dalam berinteraksi yang komunikasi antarentitas di media siber diwakili oleh teks yang bisa berupa kata, simbol, ikon, gambar, foto, dan lainnya (Bell, 2001; Hine, 2000; Shariff, 2011). Bahasa (teks) di media siber mengalami perubahan yang dalam pandangan (Crystal, 2004) bahasa internet atau “*internet language*” merupakan medium keempat setelah bahasa tulis (*writing*), bahasa bicara (*speaking*), dan bahasa tanda (*signing*).

Dalam literatur riset di media sosial, istilah *meme* merupakan istilah yang diperkenalkan oleh Richard Dawkins pada tahun 1979. Disebutkan bahwa sebagian besar kebiasaan atau perilaku manusia itu bukan karena faktor genetik melainkan karena adanya kultur atau budaya yang ada di sekitarnya. Kebiasaan yang bukan berasal dari genetika itulah yang bisa dikatakan sebagai gambaran proses mental seseorang dari upayanya mengamati maupun belajar dari realitas di luar diri (Blackmore, 1999; Davison, 2012; Knobel & Lankshear, 2007). Manifestasi dari *meme* itu bisa berupa fesyen, bahasa, olahraga dan sampai pada perilaku keseharian baik yang profan maupun ritual. Berkembangnya teknologi internet akhirnya membawa kata ini identik dengan ilustrasi tertentu yang terdiri dari gambar dan teks yang beredar online. Davison (2012) menegaskan bahwa ‘*an internet meme is a piece of culture, typically a joke, which gains influence through online transmission*’. *Meme* merupakan bagian dari kultur – khususnya

lelucon – yang tersebar secara online. Limor (2013: 41) menjelaskan lebih lugas tentang pengertian *meme*:

(a) a group of digital items sharing common characteristics of content, form, and/or stance, which (b) were created with awareness of each other, and (c) were circulated, imitated, and/or transformed via the Internet by many users.

Riset yang dilakukan oleh Limor (2013: 65-72) menunjukkan bahwa *meme* menjadi populer karena beberapa alasan. Pertama, ada nilai positif dalam sindiran yang terkandung dalam *meme* dan nilai itu disampaikan dalam humor atau candaan yang ada kecenderungan tidak menyinggung secara langsung kepada pembacanya. Kedua, *meme* visual kadang memberikan provokasi kepada pembaca. Secara emosional, provokasi ini memberikan respon baik positif maupun negatif. Ketiga, aspek popularitas *meme* muncul karena pesan yang disampaikan dikemas (*packaging*) secara sederhana dan jelas. Keempat, pelibatan atas kredibilitas dan figur publik memberikan dorongan popularitas *meme*. Kelima, posisi *meme* yang diunggah terkait dengan konteks yang tengah marak dalam masyarakat. Jika teks *meme* mewakili konteks yang ramai dibicarakan di dunia offline, maka penyebaran *meme* tersebut pun akan semakin ramai di dunia online. Keenam, adanya partisipasi pengguna media online dalam menyebarkan, membicarakan, dan memproduksi ulang *meme*.

Munculnya *meme* tidak hanya dilihat dari segi bentuk baru dari ekspresi khalayak semata, melainkan juga menjadi bentuk baru dalam seni, menjadi artefak budaya, dan tentu saja menjadi komoditas konten yang diproduksi-dikonsumsi. Terkait hal ini, Jenkins (2006) menegaskan bahwa dalam era budaya baru dunia virtual memunculkan apa yang disebut sebagai ‘*participatory culture*’ atau budaya partisipan. Budaya partisipan ini dimaknai sebagai khalayak pengguna internet yang aktif berpartisipasi dalam mengkreasi dan melakukan sirkulasi konten baru. Termasuk dalam *meme* “Mengajak Nikah ke KUA” di mana dialog dalam *meme* tersebut semakin berkembang ke berbagai nilai dan tentu saja perkembangan ini merupakan kontribusi dari pengguna akun media sosial.

*Meme* mesti dilihat dalam dua aspek, yakni 1) aspek visual yang menggunakan potongan gambar atau ilustrasi untuk menunjukkan emosi yang ditunjukkan dan 2) aspek lainnya adalah teks. *Meme* dapat dicirikan dengan adanya teks yang berada di antara visualisasi. Teks biasanya di atas dengan di bawah atau dialog yang saling bertolak belakang. *Meme* menggambarkan tiga komponen, yakni manifestasi (*manifestation*), kebiasaan (*behavior*), dan keidealan (*ideal*) (Davison, 2012: 123). Sebagai manifestasi, *meme* merupakan kultur yang dapat diamati dan sebagai fenomena eksternal. Objek dalam

visual *meme* merupakan manifestasi atau gambaran apa yang sedang terjadi serta merupakan realitas offline. Visual *meme* dapat diindikasikan sebagai segala sesuatu sebagai partikel nyata terkait waktu dan tempat yang terhubung dengan realitas. Oleh sebab itu, *meme* merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh pengguna internet dalam mengungkapkan ekspresi atau emosinya. Baik itu dengan menggunakan *meme* yang sudah beredar di online maupun kreasi sendiri dengan bantuan teknologi yang kemudian diunggah di media sosial. Terakhir, *meme* merupakan gambaran dari realitas ideal yang terjadi. Misalnya sebuah status unik atau lucu di Facebook bisa dikomentari dengan hanya mengunggah gambar *meme* – dengan visual lucu dan teks yang juga lucu – sebagai bentuk pernyataan terhadap realitas tersebut (Nasrullah, 2015a).

### Nilai-nilai dalam Budaya Siber

Budaya pada dasarnya merupakan nilai-nilai yang muncul dari proses interaksi antarindividu. Nilai-nilai ini diakui, baik secara langsung maupun tidak, seiring dengan waktu yang dilalui dalam interaksi tersebut. Bahkan terkadang sebuah nilai tersebut berlangsung di alam bawah sadar individu dan diwariskan pada generasi berikutnya (Nasrullah, 2012). Jika melihat definisi budaya dalam perspektif etnografi, maka budaya merupakan konstruksi sosial maupun historis yang mentransmisikan pola-pola tertentu melalui simbol, pemaknaan, premis, bahkan tertuang dalam aturan (Philipsen, 1992 dalam Martin & Nakayama, 2010).

Melalui medium internet, pembentukan budaya siber (*cyberculture*) berlangsung secara global dan universal. Budaya siber bagi penulis bisa dipandang sebagai objek sekaligus subjek dalam kajian antropologi, sosiologi, maupun dalam kajian media dan *cultural studies*. Dalam konteks ini, Hine (2007) melihat realitas online sebagai budaya (*culture*) dan artefak kebudayaan (*cultural artefac*). Sebagai sebuah budaya (*culture*), pada awalnya model komunikasi yang terjadi di internet adalah model komunikasi sangat sederhana bila dibandingkan dengan model komunikasi secara langsung. Ini terjadi karena generasi awal internet hanya digunakan untuk pesan-pesan menggunakan teks atau simbol/sandi dan yang secara langsung dapat dipahami oleh kedua belah pihak.

Berbeda dengan perkembangan internet dan ruang siber pada saat ini, komunikasi juga melibatkan teks secara lebih luas, misalnya *emoticon*, suara, dan visual. Bahkan komunikasi termediasi komputer telah menggabungkan semua aspek tersebut. Internet juga merupakan konteks institusional maupun domestik di mana teknologi ini juga menggunakan simbol-simbol yang memiliki

makna tersendiri, dan sebagai sebuah bentuk ”metaphorical” yang melibatkan konsep-konsep baru terhadap teknologi dan hubungannya dengan kehidupan sosial. Sebagai artefak kebudayaan (*cultural artefac*), internet tidak hanya bisa dipahami sebagai sekumpulan komputer yang berinteraksi dengan bahasa komputer itu sendiri. Bentuk-bentuk sosial dari objek internet ini berimplikasi pada bagaimana teknologi ini menjadi sebagai bagian akhir dari negosiasi atas proses sosial di mana setiap pengguna internet memiliki pandangan yang berbeda. Pendefinisian ulang terhadap teknologi (internet) berdasarkan fenomena sosial yang terjadi di dalamnya memberikan makna yang berbeda yang tergantung pada pengguna teknologi; apakah hanya seperangkat mesin komputer atau medium interaksi sosial yang jauh lebih kompleks dan rumit (Hine, 2000: 33).

Pendapat Hine di atas kemudian mendapat penegasan dari Liliweri (2014: 520) yang menyatakan bahwa kehadiran dan operasi teknologi memiliki hubungan erat dengan masyarakat dan kebudayaan. Teknologi memiliki kontribusi terhadap perubahan sosial budaya masyarakat dan sebaliknya. Bahkan pengaruh teknologi berdampak pada perubahan nilai dalam perspektif intitusi atau kelompok. Misalnya 1) meningkatnya kerjasama dalam frekuensi dan kualitas yang lebih besar serta melintasi ruang dan waktu, 2) munculnya komersialiasi dalam pengisian waktu luang seperti pemanfaatan teknologi untuk mencari informasi-hiburan, dan 3) terjadinya penyebaran informasi secara masif, serentak dan seketika dari satu ruang/waktu ke ruang/waktu lainnya.

Nilai itu sendiri bisa diartikan sebagai ide-ide tentang apa yang baik, benar, dan adil (Liliweri, 2014: 55). Nilai merupakan salah satu unsur dasar pembentukan orientasi budaya, melibatkan konsep budaya yang menganggap sesuatu itu sebagai baik atau buruk, benar dan salah, sampai adil dan tidak adil. Walau nilai tidak selalu menggambarkan perilaku individu atau kelompok dalam suatu budaya, nilai bisa menjelaskan untuk apa realitas budaya itu dilakukan. Sebagaimana dijelaskan dalam pengertian *meme*, bahwa sebagai produk budaya *meme* tidak sekadar ilustrasi atau visualisasi dari kelucuan semata melainkan juga mengandung nilai-nilai yang dibentuk dari para pengguna internet. Ada faktor sejarah, evolusi sosial-ekonomi, pesan-pesan dalam keluarga, pendidikan agama dan sebagainya.

Jeminez (2008) sebagaimana dikutip Liliweri (2014: 57) menjelaskan beberapa tipe nilai:

1. Nilai personal atau pribadi yang merupakan asumsi sebagai dasar dalam melakukan tindakan etis. Biasanya tipe nilai ini terkait dengan nilai-nilai fisiologis.
2. Nilai keluarga yang muncul dari unit terkecil masyarakat. Nilai-nilai seperti perlindungan baik ekonomi, psikologis, maupun sosial muncul dari keluarga dan berlaku pada semua anggota keluarga.
3. Nilai material yang terkait bagaimana pandangan terhadap materi yang menempatkan komoditas atau produk sebagai kebutuhan dasar dan keberlangsungan hidup.
4. Nilai spiritual yang bersifat nonbenda dan biasanya berasal dari kitab suci (agama). Nilai spriritual bisa juga mengacu pada kebenaran, kejujuran, kebaikan, keindahan, dan sebagainya.
5. Nilai moral yang merupakan standar terhadap suatu yang baik atau jahat. Standar itulah yang kemudian mengatur pilihan perilaku individu yang bisa disebut moral.

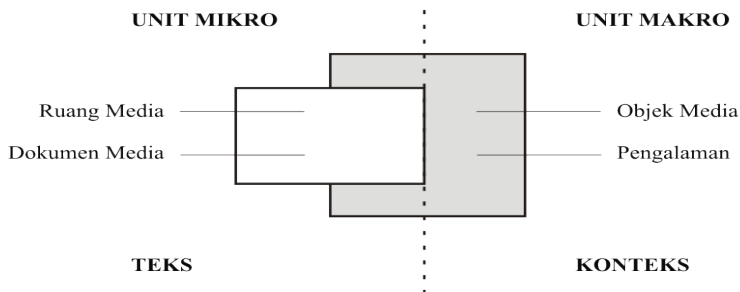
Meski realitas dan entitas yang berada di internet bersifat virtual, sejatinya dunia online itu merupakan cerminan dari realitas online. Cerminan dalam pandangan Gotved (2006) ini merupakan realitas yang muncul berdasarkan ruang-waktu di internet dan kemunculan itu salah satunya berasal dari budaya dan interaksi entitas di dalamnya.

### Metode Penelitian

*Meme* “Mengajak Nikah ke KUA” merupakan artefak budaya siber yang dalam ranah ini masuk ke dalam kajian budaya (*cultural studies*). Kajian budaya menempatkan realitas di media tidak sekadar menggambarkan apa yang nampak di permukaan, melainkan ada nilai-nilai yang terkandung di dalam (teks) media itu sendiri. Oleh karena itu realitas *meme* memerlukan pendekatan multidisiplin sekaligus metode baru yang bisa mengupas fenomena siber tersebut (Foot, 2006: 88-96; Wakeford, 2000: 31-33). Untuk menjawab pertanyaan penelitian ini peneliti memakai teknik etnografi virtual melalui level-level Analisis Media Siber atau AMS. Etnografi menurut Harris (1968), sebagaimana dikutip Creswell (2007: 68): etnografi merupakan desain penelitian kualitatif dimana seorang peneliti mendeskripsikan dan melakukan interpretasi dari pola-pola yang saling dipertukarkan dan dipelajari dari kelompok budaya tentang nilai-nilai, kebiasaan, kepercayaan maupun bahasa. Namun, etnografi tidak sekadar cara untuk melihat realitas budaya sebuah kelompok (Wolcott,

2008: 71) atau pekerjaan untuk mendeskripsikan budaya semata (Spradley, 1979).

Hine (2000, 2015) menyatakan bahwa etnografi virtual merupakan metodologi yang digunakan untuk menyelidiki internet dan melakukan eksplorasi terhadap entitas penggunaannya. Pengalaman etnografis virtual ini juga untuk merefleksikan implikasi-implikasi komunikasi termediasi di internet. Sementara level di AMS memberikan panduan dalam mengurai realitas baik online maupun offline serta bagaimana perangkat teknologi media siber itu digunakan atau memberi pengaruh (December, 1996; Nasrullah, 2014: 203-209). Ada empat level unit analisis metode ini, yakni ruang media (media space), dokumen media (media archive), objek media (media object), dan pengalaman (experiential stories). Ruang media dan dokumen media merupakan level yang lebih memfokuskan penelitian pada ruang siber atau daring sementara level objek media dan pengalaman media merupakan multilevel analisis yang melihat bagaimana realitas nyata (offline) itu memiliki keterkaitan dari realitas daring atau dalam jaringan (online) sebagai dijelaskan dalam gambar berikut:



Gambar 2: Level Analisis Media Siber

Ruang media dan dokumen media berada dalam unit mikro atau teks sementara objek media dan pengalaman media berada dalam unit makro atau konteks. Namun, baik level objek maupun level pengalaman tidak sepenuhnya berada di ruang makro dan bukan berarti pula setiap level dipandang sebagai objek penelitian yang mandiri. Setiap level memiliki keterkaitan dan apa yang tampak dalam konteks pada dasarnya berasal dari teks dan teks itu diolah terlebih dahulu melalui prosedur teknologi. Oleh karena itu, level teks bisa dianalisa dan dijadikan laporan penelitian tersendiri, namun dalam level konteks objek media dan pengalaman harus pula melibatkan data-data yang ada di ruang media dan dokumen media juga (Nasrullah, 2014, 2015a, 2015b).

## Temuan Penelitian

*Meme* “Mengajak Nikah ke KUA” pada level ruang media (*media space*), bisa didapatkan di beberapa akun media sosial populer seperti Facebook, Instagram atau Twitter. Bahkan beberapa grup Facebook juga mempublikasikan *meme* tersebut, tidak hanya grup yang khusus tentang *meme* namun juga dalam grup keagamaan. Versi *meme* yang pertama muncul adalah versi wanita (muslimah). Secara semiotik, di versi ini terlihat ilustrasi seorang wanita yang menarik jas pria dan ada penunjuk arah yang tertulis “KUA”.

Tidak diketahui kapan pertama kali versi pertama dan apa saja dialog dalam ilustrasi tersebut, namun dengan sifat media sosial yang berjejaring *meme* tersebut menjadi viral. Secara perangkat, viralnya *meme* dikarenakan perangkat media sosial memungkinkan pengguna secara langsung menyebarkan baik melalui jaringan pertemanan maupun di luar pertemanan. Alasan lain, ada keterlibatan dari pengguna media sosial yang bisa menggunakan aplikasi pengolah foto baik di gawai maupun di komputer pribadi. Gambar *meme* ini secara dasar menyediakan ruang (balon) dialog yang bisa digunakan oleh siapa saja dengan topik apa saja.

Topik yang berbeda inilah yang dalam level dokumen media (*media archive*) *meme* versi wanita semakin berkembang. Pada intinya topik-topik tersebut tetap menempatkan pihak wanita yang “memaksa” pria untuk ke KUA (lihat Gambar 1). Perkembangan selanjutnya, *meme* tersebut mendapat semacam jawaban atau lawan dengan menempatkan posisi pria yang menarik wanita. Tentu juga dengan topik-topik yang berbeda. Dalam pengamatan peneliti, topik-topik untuk versi pria ini lebih banyak versinya.



Gambar 3: *Meme* “Mengajak Nikah ke KUA” versi pria

Penelusuran dokumen yang dilakukan peneliti menemukan bahwa pada level objek media (*media object*) topik yang berkembang dari *meme* menunjukkan gambaran dari realitas sosial offline. Realitas ini menjadi semacam *street talk*

atau perbincangan jalanan yang merupakan satire dari “ketakutan” dari baik pria maupun wanita untuk menikah.

Berdasarkan kategori nilai-nilai yang ada di tengah masyarakat, maka bersama ini diuraikan bentuk *meme* yang berkembang di online.

1. Nilai material, yakni nilai yang menunjukkan adanya sindiran terhadap pria atau wanita yang terlalu banyak mempertimbangkan faktor materi untuk menikah.



Gambar 4: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

2. Nilai pendidikan, yakni sindiran yang muncul terkait pendidikan pasangan yang diajak menikah. Ada semacam realitas muncul dari *meme* yang menunjukkan bahwa menikah itu harus lulus dari jenjang pendidikan tertentu.



Gambar 5: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

3. Tentang religius, yakni sindiran yang muncul terkait keyakinan dan kepercayaan bahwa menikah juga akan meningkatkan nilai-nilai religius.



Gambar 6: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

4. Tentang kesempurnaan fisik, nilai ini merupakan satire syarat-syarat fisik nilai personal dalam realitas offline yang muncul sebagai hambatan dalam menikah. Meme yang muncul pun menggambarkan adanya keresahan pasangan.



Gambar 7: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

5. Tentang waktu muncul karena adanya sindiran nilai personal terhadap pasangan yang selalu menunda atau memundurkan waktu menikah.



Gambar 8: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai waktu

6. Tentang kesiapan yakni sindiran nilai personal yang muncul karena adanya ketidaksiapan di antara salah satu pasangan.





Gambar 11: Komentar terhadap Meme “Mengajak Nikah ke KUA”

Meme ini juga disebar di media sosial lainnya selain Facebook, yakni Twitter maupun Instagram. Salah satunya adalah akun Instagram @anissa\_fitria yang mempublikasikan salah satu versi *meme* dan memberikan pendapat (status) tentang kebaikan dalam menyegerakan menikah. Komentar yang muncul pun sepertinya mewakili kondisi yang ada di dalam *meme*.



Gambar 12: Status di Instagram terkait *meme* “Mengajak Nikah ke KUA”

## Simpulan

Tidak berhenti pada sekadar sindiran atau satire semata, secara lebih mendalam *meme* juga memiliki nilai-nilai yang dalam konteks ini terkait budaya dan juga amplifikasi dari nilai-nilai keislaman. Nilai-nilai yang muncul dalam *meme* ini kemudian dipertukarkan di antara anggota (pemilik akun) di media sosial dan dalam kondisi tertentu ada berbagai pengembangan, baik dari segi teks dalam dialog dan konteks dalam pelibatan tokoh, sebagai misal, yang mendampingi karakter utama *meme* “Mengajak Nikah ke KUA”.

Realitas online ini menunjukkan bahwa *meme* dalam cara visualnya tersendiri merupakan cerminan realitas yang ideal di tengah masyarakat. *Meme* tersebut juga menjadi medium untuk menyampaikan pesan secara online. Bahasa *meme* memang berbeda dengan bahasa-bahasa yang muncul di internet. Ini menunjukkan bahwa ada bahasa visual secara online, yang menurut Dawkins (1979), dan bisa mewakili keinginan entitas yang dalam hal ini adalah pengguna internet.

Berkembangnya *meme* sebagaimana dijelaskan dalam penelitian ini menunjukkan adanya keterlibatan berbagai entitas yang ada di dalam jaringan internet khususnya media sosial. Meski *meme* “Mengajak Nikah ke KUA” memerlukan keterampilan dalam membuat gambar baru dan berbeda dengan *meme* lainnya yang bisa menggunakan fasilitas *meme generator* (Nasrullah, 2015a), namun satire yang ditunjukkan dalam *meme* melibatkan entitas yang beragam. Template dari *meme* ini bahkan bisa disunting dengan aplikasi pengolah foto berbasis android di gawai.

### Daftar Pustaka

- Bell, D. 2001. *An Introduction to Cybercultures. Cultural Studies*. London: Routledge.
- Blackmore, S. 1999. *The Meme Machine*. New York: Oxford University Press.  
<http://doi.org/10.5860/CHOICE.37-0272>
- Creswell, J. W. 2007. *Qualitative enquiry & research design, choosing among five approaches*. Sage Publications, Inc. (Vol. 2). Thousand Oaks, CA: Sage.  
<http://doi.org/10.1016/j.aenj.2008.02.005>
- Crystal, D. 2004. *Language and the Internet*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dawkins, R. 1997. Twelve Misunderstandings of Kin Selection. *Ethology international journal of behavioural biology*. DOI: 10.1111/j.1439-0310.1979.tb00682.x
- Davison, P. 2012. The Language of Internet Memes. In M. Mandiberg (Ed.), *The Social Media Reader*. New York: New York University Press.
- December, J. 1996. Units of Analysis for Internet Communication. *Journal of Communication*, 46(1), 14-38.

- Foot, K. 2006. Web Sphere Analysis and Cybercultural Studies. In D. Silver & A. Massanari (Eds.), *Critical Cybercultural Studies* (hlm. 88-96). New York: New York University Press.
- Gotved, S. 2006. Time and space in cyber social reality. *New Media & Society*, 8(3), 467-486. <http://doi.org/10.1177/1461444806064484>
- Hine, C. 2000. *Virtual Ethnography*. London: SAGE Publications, Ltd.
- Hine, C. 2015. *Ethnography for the Internet. Embedded, embodied and everyday* (1st ed.). New York: Bloomsbury Academic. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Jenkins, H. 2006. *Convergence Culture*. New York: New York University Press.
- Knobel, M., & Lankshear, C. 2007. Online memes, affinities, and cultural production. In M. Knobel & C. Lankshear (Eds.), *A New Literacies Sampler* (hlm. 199-227). New York: Peter Lang Publishing, Inc.
- Liliweri, A. 2014. *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung: Nusamedia.
- Limor, S. 2013. *Memes in digital culture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Martin, J., & Nakayama, T. 2010. *Intercultural Communication In Contexts*. New York: McGraw-Hill.
- Nasrullah, R. 2012. *Komunikasi Antarbudaya di Era Budaya Siber* (2nd ed.). Jakarta: Prenada Media.
- Nasrullah, R. 2014. *Teori dan Riset Media Siber (Cybermedia)* (2nd ed.). Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.
- Nasrullah, R. 2015a. *Media Sosial Perspektif Komunikasi, Budaya, dan Sosioteknologi*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media.
- Nasrullah, R. 2015b. Perundungan Siber (Cyber-bullying) di Status Facebook Divisi Humas Mabes Polri. *Jurnal Sosioteknologi*, 14(1), 1-11.
- Shariff, S. 2011. *Cyber Bullying*. London and New York: Routledge. <http://doi.org/10.1201/b10718-26>
- Spradley, J. P. 1979. *The Ethnographic Interview*. (C. Ellis, Ed.). Orlando, Florida: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

- Thurlow, C., Lengel, L., & Tomic, A. 2004. *Computer mediated communication: social interaction and the internet*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Ltd.
- Wakeford, N. 2000. New Media, New Methodologies: Studying the Web. In D. Gauntlett, D. Silver, & C. Cheung (Eds.), *Web . Studies: Rewiring media studies for the digital age* (hlm. 31-41). New York: Arnold.
- Wolcott, H. F. 2008. *Ethnography: a way of seeing*. Walnut Creek, CA: Alta Mira.
- Wood, A. F., & Smith, M. J. 2005. *Online Communication: linking technology, identity & culture*. *Quarterly Review of Distance Education* (Vol. 5). Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates. [http://doi.org/Book Review](http://doi.org/Book%20Review)
- Zaphiris, P., & Ang, C. S. 2009. *Social Computing and Virtual Communities*. New York: CRC Press. Retrieved from <http://kar.kent.ac.uk/24303/>

## “MAARAK KITAB BUKHARI” TRADITION IN BANJAR COMMUNITY

*Zulfa Jamalie*

Faculty of *Da'wah* and Communication  
Antasari State Islamic Religion Institute of Banjarmasin  
Jl. A. Yani Km 4.5 Banjarmasin (70235)  
e-mail: zuljamalie@gmail.com

### **Abstract**

*This study reviews the local wisdom and harmony in the tradition of Maarak Kitab Bukhari (MKB) in Banjar community. This study uses religious anthropological approaches to explore various ideas and comprehension of the research object. The result shows that this tradition is motivated by environmental condition of Banjar which is prone to fire. As part of a tradition of starting reinforcements, MKB is carried out when people have seen some signs or warnings and dealt with specific situations. This tradition is done at night during dry season when fires frequently happened, with the aim of counteracting the danger of fire and asking for salvation. In this tradition, certain procession is conducted to be a sort of intermediary or the cause so that it prevents from the fire. The agenda consists of doing 'hajat' prayers, reading surah Yaasin, parading the holy book around the village, reciting the lines of 'Burdah', reading salawat 'Kamilah', and praying for salvation. The description of religious values and propaganda contained in this tradition is strong evidence of the ability of the previous scholars to acculturate the comprehension and behavior of Banjar society before the arrival of Islam. MKB is one of the traditions that reflect the meeting between Islam and local culture.*

*Penelitian ini mengkaji tentang kearifan lokal dan harmoni yang terdeskripsi dalam tradisi Maarak Kitab Bukhari (MKB) pada masyarakat Banjar. Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologis keagamaan untuk menggali berbagai pemikiran dan pemahaman masyarakat terhadap objek penelitian. Hasil*

penelitian menunjukkan bahwa tradisi MKB dilatarbelakangi oleh kondisi lingkungan masyarakat Banjar yang rawan terjadi kebakaran. Sebagai bagian dari tradisi tolak bala, MKB dilaksanakan ketika masyarakat telah melihat sejumlah tanda atau peringatan dan berhadapan dengan situasi tertentu. Tradisi ini dilakukan pada malam hari, ketika musim kemarau saat sering terjadi kebakaran dengan tujuan menangkal bahaya kebakaran dan memohon keselamatan. Dalam tradisi ini, dilakukan prosesi tertentu yang diyakini bisa menjadi perantara atau penyebab sehingga kebakaran tidak terjadi. Dimulai dengan pelaksanaan shalat sunnat hajat, diteruskan dengan membaca surat Yaasin, mengarak keliling kampung Kitab Shahih Bukhari, melantunkan syair-syair Burdah, membaca salawat Kamilah, dan ditutup dengan pembacaan doa tolak bala serta doa keselamatan. Deskripsi nilai keagamaan dan dakwah yang terkandung dalam MKB merupakan bukti kuat kemampuan para ulama terdahulu dalam mengakulturasi paham dan perilaku masyarakat Banjar sebelum kedatangan Islam. MKB adalah salah satu tradisi yang mencerminkan pertemuan antara Islam dan budaya lokal.

**Keywords:** tradition; Maarak Kitab Bukhari; culture; local wisdoms

## Introduction

Banjar community is known as religious community in one side and society that strongly hold tradition on the other side. Many old traditions are still maintained nowadays by Banjar Community, one of them is "Maarak Kitab Bukhari" (MKB).

MKB is one of the traditional events carried out in Banjar community by parading 'Shahih Bukhari' hadis book around the village while reading verses (*syair Burdah*) and *salawat Kamilah* with the purpose of chasing away fire ghost or averting, converting, rejecting the incidence of fire. Ideham (2007: 114) explained that in addition to chasing fire ghost away, this tradition is also carried out when certain regions or villages got epidemic of disease, such as smallpox or febrile convulsion and to prevent from all disaster. MKB process is started with *salat hajat* together in mosque or *musholla*, followed by the recitation of surah Yasin and prayers. The parade is subsequently held around village while reciting special verses consisting request or pray for the village to be prevented from danger or contagious disease.

In general, MKB tradition carried out by Banjar community is caused by certain situation or condition, usually related with threat, danger, army reinforcement or future disaster, outbreak of disease, prolonged dry season

or drought, and many others. Practically, its main purpose is preventing danger or the incidence of fire. It is because fire disaster frequently occur in Banjarmasin, especially during dry season. This disaster is worsen because of wooden housing, rapid settlement location, narrow street access, community negligence, and other factors. The data from Banjarmasin city government revealed that the total fire in Banjarmasin for each year reached more than a hundred case, for example ninety two fires recorded until November 2015. From those cases, 90% of them caused by electrical short circuit and the rest were due to human error such as forgetting to put out candles when blackout occur, stove explosion, careless cigarette butt littering, forgetting to put out cigarette, insect repellent, and many others.

Such incidents then inflict various solutions to prevent or minimize fire. Not only through modern way by preparing water pump machine and Fire Fighter Front (*Barisan Pemadam Kebakaran/BPK*), but also with traditional means based on tradition growing within society, one of them is by performing MKB.

Community seriousness in overcoming fire, readiness in performing fire extinction, and providing aid for the victim could be seen from numerous BPK in Banjarmasin. For that reason, Indonesian Record Museum (MURI) gave award in 2004 and 2005 as the most BPK number in Indonesia and in Asia. There were 256 BPK unit in 2004 and 447 in 2015, involving 30.000 personnels.

MKB implementation is crucial seen from the perspective of tradition as well as problem solving. It is believed to contain local value and wisdom inherited by previous generation in addressing certain community life problem and maintaining environment. MKB is as tradition initiated by previous *ulama*, either as *dakwah* from previous tradition or as substitution of old tradition. It comprises Islamic teaching value intentionally formatted in the form of culture to be internalized in community life. It is in line with what Kuntowijoyo (2001: 196) said that culture is principally an expression of human idea, creation and intention (in certain community) consisting values and messages of religiosity, philosophical knowledge (life wisdom), and local wisdom or knowledge system.

These knowledge systems were constructed by Banjar community alongside with tradition formation with its entire attitude and symbols. Subsequently, such knowledge systems were utilized as solution in facing various life problems alongside with time development and for the sustainability of culture. These knowledge systems were also manifested in form of code of

conduct of various inherited tradition. These tradition and knowledge system or local wisdom incepted through long dialogue process between knowledge or old belief (pre-Islamic) and Islam. Therefore, in various attitude or tradition carried out by Banjar community, there is an indication of acculturated old beliefs and Islamic belief (Ideham, 2007L 539). That is why, many people comprehend KMB as a "religious tradition" which contains religion teaching value.

According to the above explanation, it is interesting to review and question; why is MKB taken as an effort to prevent fire? What actual local wisdom is contained in MKB tradition? It is crucial to reveal the answers of these, not only to provide comprehension toward tradition but also to preserve local wisdom values in line with Islamic teaching, and subsequently inherit such values for future generations as useful knowledge legacy for their betterment. Beside, this research is expected to generate deep comprehension toward Islamic development process. In this case, culture is one of the most effective media utilized by previous *ulama* to deliver Islamic teaching to society.

### Research Method

In order to attain better and deeper comprehension concerning important meaning and values contained in MKB tradition in Banjar community, this research uses religious anthropological approach. According to Maman et al. (2006: 94), religious anthropological is cultural approach by viewing religion as core of culture. Cultural approach could be interpreted as point of view and treatment toward certain symptom that become attention by using culture as its reference. Similarly, Kahmad (2000: 53) also explained that it is actually cultural approach in which religious is viewed as part of culture. Both idea realization deemed as norm as well as value system owned by community member that binds entire community member.

Based on the description, religious anthropological or cultural anthropological approach in this research is utilized in two ways. *First*, this approach becomes a method to comprehend Banjar community religious practice through this tradition, Banjar community understanding toward religious teaching, religious teaching internalization strategy in daily life, and explore local wisdom values contained in MKB tradition. *Second*, to grow the tolerance among Banjar Islamic communities toward local differences, as peaceful religion belief could frequently differ in its local aspects. In addition, it is to develop moderate attitude in viewing certain religious tradition, such

as MKB. Accordingly, MKB as well as other similar conditions develop in community shall not be addressed critically and unproportionally. Being critical means not accepting it blindly but proportionally by not categorizing, rejecting, priori, or over in addressing it.

This research was conducted in Banjarmasin, especially in Banjar community suburb region. They commonly still strongly hold their tradition by conducting this MKB tradition according to the time and purpose, as one of solution to prevent fire.

This study uses phenomenological or descriptive qualitative approach. It is used to comprehend and describe various behaviors, comprehension, and local wisdom value contained in MKB tradition. In its application, the analysis based on phenomenological approach is conducted by reviewing the research object or examined community point of view. Therefore the background, attitude, and comprehension of community toward something that become their belief could be well understood.

## Literature Review

### Local Wisdom

Local wisdom is generally interpreted as ideas from local community with wise, wisdom, and good value in nature, and is rooted and followed by its community member. According to Gobyah, local wisdom is truth becoming tradition in certain region. It is a combination between holy values of God commandment and various values. Local wisdom is formed as local community cultural as well as geographical condition excellence in broader meaning. It is past cultural product that is subsequently worth using as life guidance. Though having local value, its value deemed so universal (in Sartini, 2004: 112). According to Geriya, conceptually, local wisdom and local excellence is human wisdom relied in philosophical values ethic, means and traditionally institutionalized behavior. It is a value deemed proper and correct so it could last for long period and is even institutionalized (in Sartini, 2004: 112).

Kartawinata (2001: ix) explained that local wisdom is realization of endurance and growing power manifested through way of life, knowledge, and various life strategies. It is carried out by local community to face challenge and problem in its life fulfillment, as well as in maintaining its culture.

Anthropologically, local wisdom is also known as local knowledge or local genius and becomes basic for the creation of cultural identity. Local

genius is one of terms initially introduced by Wales. According to Soebadio, local genius is local identity, nation cultural identity and personality that cause a nation to be able to absorb and process foreign culture based on their own characteristic and capability (in Ayatrohaedi, 1986: 18-19). Moendardjito (in Ayathohaedi, 1986: 40-41) stated that local culture elements are potential for local genius as its capability had been tested to withstand until nowadays. Its characteristics are: being able to withstand from outside culture, having ability to accommodate outside culture elements, having ability to integrate outside culture element into original culture, having ability to control, and guide cultural development. Cultural identity could simply be interpreted as detail of number of characteristic of certain culture owned by group of people already known for its boundary compared with other community cultural characteristic. Therefore, in cultural identity determination, we could not just view its physical and biological aspects, but also to review community group identity through thinking, feeling, and behaving order.

Such local wisdom in community could be in various means. According to Sirtha (in Sartini, 2004: 112) local wisdom could be in the form of value, norm, ethic, belief, custom, custom law, and specific rules. Subsequently, it is also explained that such local wisdom lives and develops in various community culture so that its function becomes various as well. Amongst them are, local wisdom serve as natural resource conservation and preservation; human resource development, especially related with life cycle ceremony; culture and science development; advice, belief, literature and taboo; and having social, ethic, moral and political meaning.

As concluded by Nuraeni and Alfani (2012: 63), substantially, local wisdom is values available in certain community, believed for its truth and become guidance in local community daily life. Therefore, local wisdom integrated with local intelligence, creativity and knowledge within community, is a crucial factor in determining community civilization.

### **Maarak Kitab Bukhari Tradition**

According to Kartawinata (2011: viii), tradition which means *traditum* is anything transmitted, inherited from past to present. It is in the form of patterns or images of behavior, including belief, rules, suggestion, or prohibition to re-implementing behavior patterns that keep changing. Practically, tradition is realized in certain activity carried out simultaneously and repeatedly as behavior pattern affirmation effort lied in norms of future actions. Such tradition

realization, in form of activities around life cycle, natural environment, or social environment is subsequently interpreted as local wisdom.

MKB itself comes from the word *marak* and *Kitab Bukhari*. *Marak* or 'parade' in Banjar Language means walking together in crowd in group to accompany someone or holding something, such as torch parade. According to Hapip (2008: 7), several terms rooted from parade (*arak*) word which means holding or presenting, are *arakan* (line group), *baarak* (with parade, conducting parade), and *marak* (holding or accompanying together in crowd).

In Indonesian language dictionary (2008: 84-85), *mengarak* means escorting (accompanying, bringing around and so on) together in crowd. The root of *mengarak* is *arak*, which means walking together or moving hand in hand, whilst *arak-arakan* means people convoy or marched. Its synonym applied in kingdom context is *kirab*, walking around kingdom as the place of certain activity or ceremony, for example in marriage ceremony (Pusat Bahasa, 2008: 777).

*Kitab Shahih Bukhari* (Bukhari Shahih Book) as object of the parade contains compilation of prophet Muhammad saw arranged by Imam Bukhari whose full name is Abu Abdullah Muhammad bin Islamil bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Ja'fari (194-256 H). This is the best collection of *Hadis* book for Moslems and as first place of *kutubussittah* (six standardized *Hadis* book).

MKB procession is started by *salat Hajat* together in mosque or *musholla*, followed by the recitation of surah Yaasin and prayers. Subsequently, parade is carried out by surrounding village whilst reciting special verses containing request or prayers together for the village to be dissociated from danger (Ideham, 2007: 114).

After the arrival of Islamic religion, developed and embraced by Banjar community, almost entire tradition underwent transformation through acculturation process, either from the form, *bendal* or utilized instruments, purpose and intention, as well as philosophical values. For example Manyanggar Banua and several other ceremonies are transformed into *selametan* with recitation of *tahlil*, *tasbih*, *tahmid*, *takbir*, *salawat*, prayers, and others as *mantra* replacement. *Baayun anak* and *aruh ganal* are transformed into *Baayun Maulid* (Prophet Muhammad SAW commemoration). *Sesaji* for unseen spirit is transformed into *pinduduk* and served as alms. Carving or handwriting in various symbol form is turned into calligraphy handwriting, and many others. In this matter, including MKB, Banjar community communal tradition for preventing fire is accompanied with procession and *tolak bala* prayers.

That is why, up to now, MKB tradition is still carried out by Banjar communities, especially those living in resident settlement area with narrow street access, and house building made of wood, making them prone to fire.

## Research Result

In order to get clear description concerning MKB tradition implementation by Banjar community, the following is description of background, purpose and intention, activity time, equipment, and implementation procession.

### Background

MKB tradition was originally carried out by Banjar community that is the descent of upstream region (nowadays known as Banua Lima region or area). Some said that they came from Negara and some said that this MKB tradition was brought by those from Amunati.

MKB tradition was initially carried out by community because of disease epidemic, such as smallpox and febrile convulsion. Febrile convulsion belongs to deadly disease attacking children. Hence, *Balian* children frequently are given *sawan* fruit bracelet to avoid febrile convulsion impact. Another choice, children were worn necklace with small cushion pendant wrapped with black cloth containing *wafak*.

As time goes by, the reasoning behind this tradition were developed and also carried out by community as they face long dry season, in which fire frequently occur. They assume that MKB is an effective tradition to prevent the fire incidence. MKB shall become a warning for the community to actively keep their environment, raise awareness, and be more careful toward anything that could cause fire.

This tradition was maintained when they migrated and settled in Banjarmasin. The location, narrow streets that trouble BPK vehicle to reach hotspot, old wooden house, inappropriate installation or overlapped old wire, and other causes (human error) making fire likely to occur. In such condition, MKB is deemed as maximum effort to prevent the village from fire danger. Fire extinguisher tool are available, and communities also keep their awareness. MKB is similar to clock, reminding society that fire could occur anytime and anyplace, so that the best attitude in facing such condition would be raising carefulness and surrender to God.

### Purpose

MKB is intended to alter fire incidence as it is the most frequent disaster. Therefore, MKB is more identical with *tolak bala* and “fire ghost” chasing away deemed as having noticed for its existence. The community assumes, the sign that could be identified from “fire ghost” existence is whenever they spot fire ghost around their village, usually in the form of fireball flying in the air; fire incidence in nearby village or other place; incoming dry season and others.

It is clear that MKB purpose is asking help from Allah swt. for the village to be dissociated from fire danger and for the salvation of community member . It is done by conducting series of important stages exist in MKB, especially *salat Hajat*, surah Yaasin recitation, *tolak bala* prayer, and salvation prayers recitation.

### Time

MKB is always held at night after *salat Isya*. If community do not spot signs of fire, then MKB is deemed necessary to be held at Friday night or Monday night. Nevertheless, if deemed urgent, MKB could be directly carried out without considering the time for its implementation.

Generally, MKB implementation is usually done in the dry season arrival. South Kalimantan is categorized as a region with numerous fire spots and susceptible for fire incidence at land spread in several peat land or forest.

Besides, several residents reported that MKB in their village is carried out as they face emergency situation due to conflict susceptible activities, such as election (either for presidential, local government head, or house of representative election). These situations are deemed to be susceptible friction and conflict activity amongst community residence due to their difference that can lead into riots. Riots for example usually are followed by burning, such as Banjarmasin riots in May 1998. In this situation, usually MKB is also carried out.

The community also stated that MKB is routinely held in month of Safar. It is believed as one of the ‘hot’ month and many dangers occur in this month, especially on the last Wednesday commonly called as *arba musta’mir* or *rebo wekasan*.

### Instruments

Main instrument or object held or paraded in MKB is certainly *Kitab Shahih Bukhari*. As the unavailability of electricity in the past, parade participant also brought torch with them. Beside, some of them also bring a bottle of water. It would be subsequently sprinkled in certain parts of the house or around the house after the parade completed hoping that the house is dissociated from fire.

### Participants

MKB participants are residents settling in certain area or village, especially male, either elderly, youth, teenager as well as children. Some requisite participants following the parade or group is not less than forty people. They argue and lie on number of Jumat prayer pilgrims that are may not less than forty people. Beside, MKB also indicates togetherness among the communities. Nevertheless, some also describe that MKB participant may less than forty residents during the procession.

### The Procession

There are several crucial stages carried out in MKB. Before the commencement, MKB is preceded by discussion and agreement of community resident as they observed the signs, especially the incoming of dry season, fire occurrence in other region, or other causes. The agreement results are informed to the community.

On the appointed time, MKB implementation is preceded by praying *Maghrib* and *Isya* together in mosque as usual. Upon the completion of the prayers, MKB stages were commenced.

First stage of MKB involves *salat sunnah Hajat* together in mosque or *langgar* led by a religious figure. It is followed by reciting surah Yaasin and prayers. Subsequently, participants gather in front of the mosque or *langgar* and form a line or group to start walking around village while bringing *Kitab Shahih Bukhari*. Some other part of participant holding a bottle of water to be sprinkled surrounding house or environment. The parade is led by one or two people who later lead *syair Burdah*, *salawat Kamilah*, or prayers recitation. They walk around village street until they return to initial position, in the mosque or *langgar*. Upon returning to mosque or *langgar*, they recite again *salawat Kamilah* and offer *tolak bala* prayers and salvation prayers. The

parade is completed with prayer recitation. MKB participants then go home by bringing the water which is subsequently sprinkled or watered around the house or nearby environment.

### Discussion

Why do Banjar communities have to organize MKB to avert fire danger? This is certainly caused by many comprehended factors, such as religious thought and behavior that are still influenced by previous belief. According to Daud (1997: 8), Islamic teaching is not the sole reference for Banjar people religious behavior, as well as the ritual and ceremony. Thus, belief toward the unseen world could not be separated from Banjar community. Therefore, in context to comprehend fire cause, fire is not only caused by fire or human negligence, but also caused by unseen element, namely 'fire ghost'. As unseen entity, it is believed to be the cause of fire by Banjar community, commonly emerged in certain area and provided signs for its existence. Therefore, by observing the existing symptoms and in order to prevent fire, Banjar community usually organizes MKB tradition.

Comprehension toward ghost as unseen entity seemingly gives the idea that unseen power must be faced with unseen power. The result of every effort must be submitted to Allah as the owner of the knowledge concerning the unseen and the real one (QS. Al-Hasyar: 22). Therefore, begging for protection and help from Him (through *salat Hajat*) and *wasilah* merely toward something deemed to have unseen power becomes the best option.

It needs awareness to comprehend that all disaster and danger naturally come from Allah, therefore people have to be patient and return whatever happen merely toward Allah. These patience and *tawakkal* actually grown by *ulama* for community to face various life problem they suffer.

Fire itself in Banjar community traditional expression is categorized as disaster scrapping all hopes. According to them, "It is better for their house to be theft rather than to be burnt by fire". That means, they will still have hope if their house being theft as only one or two valuable properties missing, but fire will ruin their hope, as it burns all of their valuable properties as well. That is why, fire is considered as disaster that must be rejected, averted, or prevented. Not only by raising awareness, carefulness and preparing fire extinguisher instrument, but also by praying to Allah, in this matter by organizing MKB tradition.

MKB tradition is organized together and carried out in group of people or general community. It is understandable as fire disaster may strike lots of houses, and even the whole village. Several huge fire ever happened in Banjarmasin amongst them were fire in 1978 (Pekauman Urban Village), 1995 (Pekapuran Raya Urban Village), 1997 (Kelayan Tengah Urban Village), riots and fire of Banjarmasin City (May 1998), and others. Therefore, fire prevention must be carried out and become mutual concern. Therefore, MKN tradition is conducted by involving many people and carried by community of certain village in huge number of people.

MKB as *tolak bala* tradition is not merely aimed to prevent fire danger in its real meaning. This tradition implies basic values wanted by *ulama*. Islamic *dakwah* values are internalized through fixed culture and tradition. The values invite the community to perform worship, inviting community to do good and prevent damage, inviting community to care against their environment, raising mutual care, helping each other, and other numerous good values. MKB is also carried out to soften the heart, hold anger, so they would not do destruction, jeopardy, hostility, or riots and fight by burning, as frequent riots occur in several regions and followed by destruction or burning. More importantly, MKB is intended to be a medium for community to raise and develop excellent attitude, behavior and personality, passion, *tawakkal*, hard work, *taubat*, and returning entire problem merely to Allah swt.

MKB integrates many procession or religious activity is conducted together, starting from *salat Hajat*, Surah Yaasin recitation, *Kitab Bukhari* parade, reciting *syair Burdah* and *salawat*, and ended by prayers. *Salat Hajat* is intended as means to ask for Allah swt help for the village to be dissociated from entire danger and disaster, such as fire. It is only Allah that could protect them from any disaster.

Surah Yaasin recitation is believed as "the center of al-Quran" that could become wall protecting society from disaster, as incident experienced by prophet Muhammad saw when he was about to move from Mecca to Madinah. Allah had protected the prophet (Q.S. Yaasin: 9) from the chase of Quraisy people, He was protected one he stepped out from the house, during the journey and his hiding in Tsur Cave, and finally when he reached Madinah. That is why some *ulama* assume that reciting this surah is as a way to beg protection from Allah.

Banjar community believes that *Kitab Bukhari* is not merely a *Hadis* book that becomes their reference in studying religion. It is also believed to

contain good luck or blessing that could prevent the village from fire. They rely this understanding on single history explaining that when Mongolian troops under Jengis Khan invaded Baghdad (as the Islamic civilization and knowledge center), the entire books were looted, burnt or thrown away to the river of Tigris, making its water turned into black, as its ink faded away. Community properties were looted, settlement were destroyed, burnt and fire existed everywhere for prolonged time. However, the miraculous thing happened as fire stopped. There was a single house not get burnt, as that house stored a set (four volumes) of Shahih Bukhari *Hadis* collection. For this incredible incident, *ulama* interpreted that such incident may occur as Allah permission and 'karamah' blessing of Imam Bukhari knowledge and advantage as *Hadis* book compiler, Shahih Bukhari. Therefore, MKB tradition is initiated by rendering *Kitab* Shahih Bukhari as "sacred" object and crucial part of this tradition.

*Syair Burdah* were written and composed by Muhammad ibn Sa'id al-Bushiri (1213-1295 M). Reviewed from literature aspect, *Burdah* is considered as something excellent due to its high level of literature value and its easily comprehended narration. There are many *Badi'* (literariness) element utilization created attractively. Words in *Burdah* are also beautifully selected and full of symbol and expression, describing how excellent literature capability and imagination of its composer as well. Besides, the meaning contained from each of its stanza or words are so deep. It reveals numerous religious teaching and historical moment. Accordingly by many literature experts, *Burdah* is considered as the second best compliment verses toward Prophet Muhammad SAW after Baanat Su'aad verses of Ka'ab ibn Zuhair (Adib, 2009: 31-32).

Despite many Banjar community not having knowledge concerning *Burdah*, they generally believe that *Burdah* has certain privileges that should be recited in certain religious tradition or activity. Meanwhile, Banjar community with *pesantren* educational background and broad knowledge on *Burdah* stated that *Burdah* advantages are not merely from literature side. From its writing and writer historical background, it shows various incidents accompanying its writing, and religious teaching values contained within, either concerning Prophet Muhammad SAW life history, compliment for him as well as life teaching (tasawuf) by its composer (Adib, 2009: 21, 82). In book written by Ibrahim al-Bajuri (deceased on 1861 M) titled: *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Matan al-Burdah*, it is explained that *syair Burdah* contains property and privileges.

At least, Al-Bajuri explained twenty kinds of *syair Burdah* property based on its recommended principle (Adib, 2009: 82).

*Syair Burdah* could also be reviewed from its name. The original title of this composition verse is al-Kawakib ad-Duriyyah fi al-Madah ala Khair al-Bariyyah. However, *Burdah* name is more popular, easily remembered, and having historical value connected with Prophet Muhammad SAW. Prophet Muhammad SAW had ever endowed *Burdah* cloth he usually wore to Ka'ab ibn Zubair (deceased on 662 M), a famous poet who recently embraced Islam, as an honor for his composed verses containing honor and praise for Prophet Muhammad SAW and Islam. Such verses titled Baanat su'aad and were composed by Ka'ab as his regret and taubat for previously hostile and insulting Prophet Muhammad SAW. Since then, Prophet Muhammad SAW's *burdah* fully owned by Ka'ab and became priceless memorable object in the future. Ka'ab then kept such *Burdah* cloth until the end of his life. According to history, *burdah's* cloth was subsequently purchased by Mu'awiyah ibn Abi Sofyan (first Khalifah and founder of Bani Umayyah) from Ka'ab heirs for 10.000 dirham and utilized as grandeur cloth each time statehood ceremony took place. Its intention might be raising charisma or authority of the Khalifah. This tradition continued and preserved by Bani Abbasiyah, commenced from Khalifah Ja'far al-Manshur that purchased the cloth for 40.000 Dirham and utilized as statehood grandeur apparel. Tradition of wearing *Burdah* cloth as statehood grandeur apparel is then continued hereditarily as well by Khalifah of Bani Abbasiyah until the final khalifah of this ancestry. A history explained, this *Burdah* shirt was destroyed (burnt) alongside with other Islamic khasanah by Mongolian army invasion against Baghdad (Adib, 2009: 23-24).

In Indonesia, *syair Burdah* has been well known since long ago, not only in *pesantren*, but also in wider community. Formerly, *syair Burdah* became Indonesian Moslem community tradition (including Banjar community). Every Friday night they recited *syair Burdah* with certain rhyme together. If it coincides with celebration, for example welcoming child birth, occupying new residence, facing the happening disaster, certain disease epidemic, and many others, *syair Burdah* is recited as *wirid* or *hizib* believed to be efficacious. There are several factors underlie the popularity of *Burdah* in Indonesia. (1) *Burdah* is in easy read verses with various verse song ('*arudh*'), inviting unique attractiveness. Therefore, reciting *Burdah* could serve as entertainment to comfort souls; (2) *Burdah* contains *salawat* and history of prophet Muhammad saw. majesty. In Islamic teaching, reciting *salawat* is the most recommended

and preferred sunnah worship. A huge bounty reward awaits for those who always recite *salawat*. As deemed to be part of *salawat* recitation, reciting *Burdah* believed as rewarding worship; (3) *Syair Burdah* full of tasawuf teaching, especially concerning position between faith and lust; (4) *Syair Burdah* is frequently used as *wirid* or *hizib* during celebration or religious activity and in certain critical conditions (Adib, 2009: 27-29).

*Burdah's* several advantages above lead to a belief that *syair Burdah* that is also called *Qashidah asy-Syada'id* contain *mana*, unseen power, or supernatural power to avert danger and also served as salvation prayer. Accordingly, it is frequently recited together by community as one of *wirid* for various activities including MKB. Henceforth, MKB is carried out together by Banjar community as means to reject fire. They also believes and conducts the following matter to avert fire danger:

First, to make the constructed house blessed and averted from fire, they built their house with odd number of pole. Woods utilized in constructing the house also the selected one; Banjar people usually avoid “*kayu mata apian*” woods, woods with holes resembling bird comrade. These woods deemed low quality woods.

Second, the community applied recitation called “*Abi Darda Prayer*” every Maghrib pray and sticking handwriting of *Abu Darda Prayer* behind the door or boundary hall of the house.

Third, they conduct *salat Hajat*, either individually at home, recite surah *Yaasin*, pray and sprinkle water of surah *Yaasin* around the house.

Fourth, Banjar community place *wafak* containing al-Quran verses or certain handwriting or symbol (Arabic alphabet) and placed in certain part of the house, for example behind the door, pole of the edge of the house, or house ceiling, as prerequisite in preventing fire.

Religious tradition that become community support in averting fire such as MKB is not a sudden emerging tradition, but through long process and *dakwah* acculturation of former *ulama* to provide awareness for society about Islamic teaching through tradition or culture. These implied the *dakwah* pattern and relationship between *dakwah* (Islam) and community tradition or culture. According to Kuntowijoyo (2001: 201), tradition is a description of mutual interaction and influences between religion and culture. First, culture influences culture in its formation; its value is religion. Second, cultures could influence religion symbol. Third, culture could substitute value and religion symbol system. Therefore, culture is expression of human creation, feeling and

intention (in certain community) containing religiosity values and messages, having local philosophy and local wisdom.

According to Bagir (in Sahal & Azis, 2016: 175), tradition is also utilized as aspect for considering and explaining religion and culture relationship or relationship between diversity and culture, so both could go in harmony. First, tradition considers religion respects culture as source of wisdom. In Islam, nationality, and ethnicity (that become cultural loci) could be positively considered as these sources of wisdom. Second, tradition considers culture as divinity wisdom heritage delivered through Prophet as God messenger along human history.

Such harmony between Islam and tradition, according to Khalil (2008: 14) is a reflection of compromised *dakwah* pattern or model application, specifically a call or invitation toward Islam by tradition or culture existed in community, either by changing culture format, purpose and intention, implementation procession, as well as inserting Islamic values to certain culture. Former *ulama* utilized these two *dakwah* models in different context. Undeniably alterable culture shall be acculturated and formatted with Islamic values. This *dakwah* model creates tolerable tradition or cultures to implement, as its uncontradicted nature and even containing Islamic value as well as becoming Islamic *dakwah* media. Therefore, culture utilized as one of media as well as cultural *dakwah* approach, specifically *dakwah* accommodating local culture and more unified with local community living environment (Umar, 2003: 3). In Banjar community, tradition such as *baayun maulid*, *balamut*, *madihin mamanda*, including MKB, are tradition generated from compromised *dakwah*. Therefore, the inflexible culture is prohibited and abandoned through non compromised *dakwah* model.

It is such a custom if MKB as result of harmony between *dakwah* and culture contains many crucially elaborated values and meaning, either value and meaning in religiosity, social, or environmental context and other contexts. In religious context, MKB is one of Islamic *dakwah* media, as it invites community to do prayer together. MKB spiritually serves as crucial mean in providing awareness to community to get closer to Allah and contemplate that fire is not merely a disaster, but the most important thing would be returning entire problems to *tawakkal* merely to Allah swt. MKB is a sign that a village should actually has at least one religious figure understanding *Kitab Shahih Bukhari* to provide guidance and lesson to society.

In social context, MKB is media for community resident to gather and escalating unity and integrity sense. It is a means of collaborating and share work between community resident in overcoming mutual problems. It is also means for doing good and reminding each other to avoid negligence concerning fire causes, raising awareness, and carefulness as well. In addition, it encourages community to perform discussion and function mosque or *langgar* as gathering location, beside certainly as means of worshipping; and it maintains togetherness in life for entire community resident.

In environmental context, MKB is a form of community local wisdom to mutually maintain environment from entire threatening aspects or danger, as fire may strick not only just one or two houses, but dozen of houses and even entire village. It raises collective responsibility sense toward environment;and mutual tolerance.

Local wisdom values contained within this tradition become substantial part and realization of *dakwah* implementation as explained by former *ulama* through interaction process involving cultural elements

## Conclusion

Based on above explanation, it could be concluded that MKB is description of interaction or relationship harmony between Islam and culture in Banjar community. It contains several local wisdoms in religious context, social life, as well as environmental comprehension. These could be observed from MKB process that is lied based on religious behavior. By philosophy-religion means, MKB is human incapability acknowledgement in facing fire, so that they require support to return, complain, and plead. It is intentionally designed to fulfill or release anxiety and worries as well as provide them with hope, alienate them from hopelessness. There is still solution taken to prevent or avert fire as Allah swt. is the protector and the best possible rescuer.

Based on such reality, it would be completely right if experts conclude that Islam in Indonesia has been rapidly grown due to local cultural acculturation as well as creative and dynamic dialogue. In addition, it is grown through accommodative and compromise dialog, and integration that Islamic *dakwah* exists as *rahmatan lil'alamin* by noticing social and cultural environment through wisdom point of view. *Dakwah* is carried out peacefully, run effectively, and supported by local cultural resources.

## References

- Adib, Muhammad. 2009. *Burdah: Antara Kasidah, Mistis, dan Sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Ayatrohaedi, Ayat. 1986. *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Daud, Alfani. 1997. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisis Kebudayaan Banjar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Hapip, Abdul Djear. 2008. *Kamus Banjar Indonesia*. Banjarmasin: CV. Rahmat Hafiz Al-Mubaraq.
- Ideham, M. Suriansyah dkk (ed.). 2007. *Urang Banjar dan Kebudayaannya*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Propinsi Kalimantan Selatan.
- Kahmad, Dadang. 2000. *Metode Penelitian Agama*. Bandung: Pustaka Setia.
- Kartawinata, Ade Makmur (ed.). 2011. *Kearifan Lokal di Tengah Modernisasi*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Pariwisata.
- Khalil, Ahmad. 2008. *Islam Jawa: Sufisme dalam Etika dan Tradisi Jawa*. Malang: UIN Malang Press.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan.
- Liliweri, Alo. 2007. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LKiS.
- Maman et al. 2006. *Metodologi Penelitian Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Nasution, Harun. 1975. *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nuraeni, H.G., & Alfian, Muhammad. 2012. *Studi Budaya di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.
- Pusat Bahasa. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.

- Sahal, Akhmad & Aziz, Munawir. (ed.). 2016. *Islam Nusantara: Dari Suhul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Sartini. 2004. Menggali Kearifan Lokal Nusantara : Sebuah Kajian Filsafat. *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Jilid 37 Nomor 2:111-120.
- Tim Penulis. 2000. *Tradisi Tolak bala di Kalimantan Selatan*. Banjarbaru: Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Kalimantan Selatan.
- Umar, Husien. 2003. Dakwah Kultural Bagian dari Strategi Dakwah Islam, *Tabloid Republika Dialog Jumat*, edisi 27 Juni 2003.



## CONFLICT AND HARMONY BETWEEN ISLAM AND LOCAL CULTURE IN REYOG PONOROGO ART PRESERVATION

*M. Irfan Riyadi, Anwar Mujahidin, Muh. Tasrif*

STAIN Ponorogo

tasrif@stainponorogo.ac.id

### **Abstract**

*Reyog as performing art procession already existing in Ponorogo since pre-Islamic era still grows today even expanding outside the region of Ponorogo both regionally, nationally, and internationally. Reyog at the present time is generally acknowledged as cultural identity of Indonesian nation. The case is different from other Javanese traditions such as 'kentrung', 'ludruk', and 'ketoprak' that have collapsed over time. This fact raises interesting questions of how Reyog could withstand against the onslaught of various cultures that come to attack it from time to time. This study uses anthropological approach by utilizing the theory of Robert Redfield on the interaction of great tradition and little tradition. The results of this study indicate that although Reyog has interacted with various cultures, particularly Islam, it is able to reform and reformulate its tradition and find cultural attitudes flexible with various cultures that come with it. The cultural attitudes embody in stage-modernization, transformation of mysticalologies and reforms of the symbols of social values.*

*Reyog sebagai seni pentas arak-arakan yang telah ada di Ponorogo semenjak pra-Islam masih berkembang hingga saat ini bahkan terus mengalami perkembangan ke luar daerah Ponorogo baik secara regional, nasional, dan internasional. Reyog pada masa sekarang secara umum diakui sebagai identitas budaya bangsa Indonesia. Kenyataan itu berbeda dengan tradisi Jawa lain yang telah runtuh dan tinggal dalam arkeologi sejarah budaya seperti kentrung, ludruk, dan ketoprak. Keadaan ini menimbulkan pertanyaan menarik tentang bagaimana*

*Reyog bertahan dari gempuran berbagai budaya yang datang menyerangnya dari zaman ke zaman. Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologi dengan memanfaatkan teori Robert Redfield tentang pertemuan tradisi besar dan budaya kecil. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun Reyog bertemu dengan berbagai budaya, khususnya Islam, Reyog mampu mereformasi dan mereformulasi tradisinya sehingga ditemukan sikap budaya yang lentur dan cocok dengan berbagai budaya yang datang bersamanya. Sikap budaya itu berbentuk modernisasi pentas, transformasi mitologi, dan reformasi melalui simbol-simbol nilai sosial kemasyarakatan.*

**Keywords:** *local culture; Reyog; preservation; Islamic culture; integration*

## Introduction

Reyog is Ponorogo local culture and known as cavalcade performing art presenting a masked giant tiger with peacock's feather accessory on its upper part called *dadak merak*. This cavalcade is preceded by warrior knight leader called Klana Sewandono and followed by dancers of *Jathilan*, *Bujang Ganong*, and *Penthul Tembem*. This performing art is also accompanied by *gamelan* sound that generates spirit and song from trumpet that inflict mystique stimulation and attraction (Maryaeni, 2008: 84).

Reyog art could withstand across decades, since ancient Java, Hindu-Buddhism, until Islamic era. In Ponorogo, Reyog culture could make sustained symbiotic relationship with various newcomer cultures that attack its existence. In Dutch and Japanese colonialism era, Reyog had ever been prohibited due to its function as media gathering of many people that was feared to be association event against colonialism government. Nevertheless, such prohibition did not lead Reyog to extinction, and even after Indonesia got its freedom on August 17th 1945 and in multiparty era in 1955, Reyog developed into unifier media for political organizations. Several Reyog Ponorogo associations emerged such as BREN (Barisan Reyog Nasional/National Reyog Front), CAKRA (Cabang Kesenian Reyog Agama/Religious Reyog Art Branch), BRP (Barisan Reyog Ponorogo/Reyog Ponorogo Front), and KRIS (Kesenian Reyog Islam/Islamic Reyog Art). As Indonesian Communist Party (PKI) rode Reyog art, Gajah-Gajahan and Unta-Untaan art emerged as counter and hedge of PKI Reyog force at that time (Ponorogo Level II Regional Regency Government, 2013: 5).

CAKRA (Cabang Kesenian Reyog Agama/Religious Reyog Art Branch) Reyog art gallery from traditional Islamic group is evidence for dialectic

existence in Islamic environment to accept *Reyog* art existence. Nevertheless, between Islamic groups, there were groups rejecting *Reyog* existence, as *Reyog* performance was full of magical elements containing superstitious and mystical things. These groups subsequently created the art to compete with the fame of *Reyog*, namely *Gajah-Gajahan* and *Unta-Untaan* art (Mukarromah & Devi, 2013: 67-68).

In its development, magical elements in *Reyog* performance could eventually be eliminated by several *Reyog* art activator. *Reyog* development is also supported by “rationalization” process, the waning of *Reyog* rituals rejected by Islamic circles. Rituals inviting supernatural force that initially performed before *Reyog* performance are now abandoned by partly *Reyog* art groups (Pratala, 2010.). The waning impact of magical elements in *Reyog* performance are the growth of *Reyog* art galleries in schools either in elementary, secondary or higher education level. *Reyog* is performed by children and adult by depending on physical strength maintained from physical exercises, instead of their magical strength.

*Reyog* develops into local original performing art favored by wide community: not only Ponorogo community but also international one. Ponorogo local government organizes International *Reyog* Festive every month of Syuro (Javanese Calendar) and *Reyog* performs every full moon night to provide opportunity and award for *Reyog* galleries grew in various regions outside Ponorogo, even from foreign countries.

It is said that *Reyog* art preservation reflects the existence of cultural dialogue, an effort to create cultural synthesis between local culture and newcomer culture. Such cultural behavior is called by Robert Redfield in his theory of great tradition and little tradition as cultural traditional dissemination (Redfield, 1956: 40-41). Dissemination capability could occur due to flexible cultural attitude and cultural elites capability (in this matter *Reyog* activator) to acculturate with bigger newcomer tradition. Incapability to conduct cultural dialogue shall lead tradition into its end into perished past archeology. Such matter occurs to *kentrung*, *ludruk*, *ketoprak* art and many others. *Reyog* art endurance in the middle of its conflict with Islamic culture and its preservation until present day is full of local genuine content that is interesting to examine.

Problems focus reviewed in this article are: 1) Ponorogo Islamic community relation with local cultures in *Reyog*, 2) Ponorogo Islamic community’s meaning toward symbols in *Reyog* art and vice versa, and 3) form of Islamic community

dialogue and *Reyog* activator to maintain *Reyog* art preservation and its heritage from generation to generation. Such review is expected to be useful as thought contribution in cultural anthropology and religion study field, especially in analyzing the academic actualization and religious contextualization with cultural values of certain regions.

### **Literature Review and Conceptual Framework**

Discussing *Reyog* art, there are several research ever conducted previously. Amongst them is Pratala research which found that the mystique in *Reyog* art was no longer found recently (Pratala, 2010: 1). Another research described that the important role of *Reyog* art is to attract mass for political party, since 1955 election as PKI and PNI (Indonesian National Party) became parties with the most followers. Such matters impacted adversely toward *Reyog* art group, namely *Reyog* art group dismissal that previously used by PKI (Mukarromah & Devi, 2013: 1). Meanwhile, Utomo (2004) explained about *gemblak* in Ponorogo *Reyog* art. *Gemblak* serves as *jaranan* or *Jathilan* dancer (braid horse dancer) that provokes the magical power of *Warok*. From these three research, *Reyog* position as art representing community customs are yet to attain attention, especially as dialogue system and symbolic system that store integration values so that *Reyog* art still preserves until today.

Culture always develops alongside human moral, power and creativity development. In its development, a culture frequently encounters and faces other cultures, creating inter-cultural dialectic. According to Redfield (1956: 40-41), such cultural encounter is not always in equal position: cultural encounter frequently occurs between local culture and central culture. Culture could survive as local culture which intensively communicates with local community thought that become its supporting pillars. Local culture community subsequently communicates with central culture outside themselves. Such culture shall become open and flexible and the attitude makes it able to collaborate with various kind of incoming culture. According to Kroeber (1948: 292) culture consists of three components: system from ideas and concept (eideos), set of action and patterned human activity (ethos) and material culture (Koentjaraningrat, 1995: 203-204; Taylor, 1958: 1).

*Reyog* art old tradition has rooted in community and formed culture and view of life. As it grows together with big tradition coming from Islam, inter-cultural contact occurs. In this point, *Reyog* art needs flexible cultural system in order to survive. This flexible culture comes from Ponorogo elite

community either from Islamic environment or *Reyog* environment to make dialogue so that *Reyog* is preserved and accepted by entire community. Despite its rigid and hard attitude, an art shall slowly perish by stronger culture, for instance the art performance such as *kentrung*, *ludruk* and *ketoprak* that are extinct nowadays.

### **Reyog Ponorogo History**

*Reyog* is a unique art from Ponorogo. Generally, *Reyog* consists of giant tiger mask with peacock's feather accessory on its upper part called *dadak merak*, a masked man playing role as Prabu Kelono Sewandono, a masked dancer playing role as Patih Bujangganong, and four horse dancers usually known as *jathil*. In addition, there is *Reyog* group of masked comedian, which known as *pentulan*. There are also musical instrument players consist of five or six players, with several musical instruments, *gong*, *kethuk*, *kenong*, *kendang*, *angklung*, and trumpet (Loelyadi, 1986). Gamelan accompaniment in *Reyog* performance is so unique with its spirit generating tone, and stimulation and attractiveness induced song.

*Reyog* performance generally describes Bantar Angin King who proposed the daughter of Kediri King, Dewi Sanggalit, but ended in failure. *Reyog* art existence is estimated since Hindu era. According to some folklore, there are several origin versions of *Reyog* art. First, *Reyog* comes from Wengker kingdom in Hindu era. *Reyog* was created by Mpu Bajang Anung that is called as Pujangga Anom, Bujangganong or Ganongan in *Reyog* story. *Reyog* was created to be presented for marriage requirement from Dewi Sanggaramajaya, which in folklore also known as Dewi Sanggalangit. She was known in cultural history as ascetic and also known as Dewi Kilisuci (Moelyadi, 1986: 106).

Second, *Reyog* Ponorogo which originally called as *Barongan* was a satire of Demang Ki Ageng Kutu Suryongalain against Majapahit king of Prabu Brawijaya V (Bhre Kertabumi). The satire was about the king that was yet leading his kingdom tasks fairly, ordinarily and sufficiently, and his power was influenced and controlled by his queen. Satire method was considered as a soft way to remind the leader. In *Reyog*, the king is associated as tiger overpowered by peacock as the symbol of queen (Ponorogo Level II Regency Government, 1996: 4).

Third, in early stage of the spreading of Islamic teaching, Ki Ageng Mirah (who subsequently became Batoro Katong loyal companion) still preserved *Barongan* as mass unifier and collector. With precise creativity and manipulation,

Ki Ageng Mirah created a legendary story, the creation of Bantarangin kingdom with its king Kelono Sewandono (Klana wuyung) who was in love. These creative works of Ki Ageng Mirah spread in Ponorogo community and even believed as real story (Ponorogo Level II Regency Government, 1996: 4-5).

Batoro Katong arrival as a messenger from Demak to disseminate Islam in region between Lawu Mountain and Wilis Mountain (Ponorogo and surrounding region nowadays), did not diminish *Reyog* art. His success in securing part of Majapahit kingdom region and in disseminating Islamic religion peacefully emerged idea to keep preserving *Reyog* art. *Reyog* was preserved for Islamic missionary endeavor by giving new meaning. *Reyog* is representation of human journey into excellent ending. As a new meaning of *Reyog* Ponorogo existed since Hindu era, Batoro Kanong added the mark by giving a strand of prayer beads in the edge of Peacock's beak in *dadak merak*. Meanwhile the snake symbol is still remained (Ponorogo Level II Regency Government, 1996: 5).

Several sources above tell that Bantar Angin's version is believed to be the most valid one by most of *Reyog* Group in Ponorogo, though differences exist in its story flow. Elders of four *Reyog* groups that researcher interviewed, Singopotro Group of Kertosari Urban Village, Singo Mudho Group of Pakunden Urban Village, Mangun Kusumo Group of Mangunsumon Urban Village, and Singo Mudho Group of Grogol Sawo Village, believe that in a region nowadays known as Ponorogo Regency, there is a kingdom named Bantar Angin with the kings, Kelono Sewandono and Patih Bujangganong. They did not tell the occurrence of *Reyog* is part of Prabu Kelono Sewandoni story that desired to propose princess of Kediri.

Legend concerning the origin of Bantar Angin Kingdom could be used as a reference studying magical science with a certain obligation for every male in Ponorogo. Pride of Ponorogo people do not lie in material richness, but in science they mastered. These beliefs have been valid started from their ancestors. This legend was in Kediri Kingdom era (Sudikan, 2014).

### **Reyog Performing Model**

*Reyog* performance in ancient time was generally played in the afternoon, though it was not impossible to perform it at night, in open place. *Reyog* Ponorogo performance was also frequently carried out while walking in village road or big road. There are several versions concerning the origin of *Reyog* performance. According to Soemarto (2014), there are at least three

versions of *Reyog* performance. First version assumes that *Reyog* comes from Bantar Angin kingdom story with Prabu Kelono Sewandono who desired to propose Dewi Songgolangit and ended with failure. According to this version, *Reyog* has groups of dancers which consist of *Kelono Sewandono*, *Bujang Ganong*, *Barongan*, and *Jathilan*. *Jathil* dancers must be boys in order to reflect masculinity and strength of soldier figure. In addition to male *Jathil* dances, other figures namely *Penthul* and *Tembem* are also maintained as the courtiers of King Bantarangin. These courtiers are giving entertainment as *Reyog* art group during their break.

Second version assumes *Reyog* as a satire from Majapahit community, namely Ki Demang Kutu Suryongalaman in Surukubeng, Wengker (Ponorogo) to his king Prabu Brawijaya V. This Surukubeng art version is only played by two figures, *Barongan* and *Jathilan*. *Jathil* dancers are played by boys (*gemblakan*) with female kebaya clothing as part of satire. Storyline concerning Kelono Sewandono's proposal toward Dewi Songgolangit do not exist. Therefore, this art version use *Barongan* name instead of *Reyog*.

The third one is Batorokatong version in Ponorogo Islamization era. During Batorokanong era, *Reyog* was utilized as missionary endeavor so it was given explanation based on Islamic teaching as human journey into good end of life. This *Reyog* version is almost similar with Bantar Angin *Reyog* version. The most notable difference lied only on *dadak merak*, in which the peacock has prayer beads and blossoming tail as symbol of Batoro Katong holding tasbih. Such form represents that Batoro Katong could control Ki Ageng Kutu (Wengker).

In September 24th, 1992, a workshop was organized to standardize *Reyog* art basic movement. Workshop was attended by Ponorogo community figure, especially *Reyog* art activator, cultural figure and local government element represented by Ponorogo Regency Education and Cultural Department representative. According to Slamet, Education and Cultural Department supervisor, who also attended the workshop, the forum had standardized *Reyog* art basic movement based on Bantar Angin *Reyog* version. Bantar Angin version was elected as this version deemed to be the most popular one in Ponorogo community and could easily followed and developed as well from its musical accompaniment, dance movement, and cosmetic aspects. The forum also resulted a book namely *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo (Reyog Ponorogo Basic Art Guidance)* which also known as yellow book (Interview with Slamet, November 19<sup>th</sup>, 2015). That book subsequently becomes guidance for festival

and *Reyog* performance competition carried out every Muharram (Ponorogo Regency Government, 2013).

### **Reyog Ponorogo Art Function**

*Reyog* develops from street art called *obyogan reyog* into stage art. *Obyogan Reyog* art existed in rural area performing appearance with no fixed pattern. Its appearance could utilize house yards, street road intersection or fork to be the art stage. Besides, *Reyog* art performance has experienced some modification and being adjusted with present condition. *Reyog* art generally serves the following function.

### **Reyog as Ritual Means**

Two interviews were done on the ritual means of *Reyog*. According to Mbah Kotrik, most *Reyog* predecessor believed the existence of *Barongan* watchman so that all *Reyog* players must conduct ritual to ask for blessing and presenting such spirit before the commence of performance. Such ritual was critical to ensure *Reyog* performance smoothness and festivity.

Mbah Sarnu, *Reyog* art activator from Singopatran Group, also acknowledged the existence of such *Barongan* spirit. Several *Reyog* art activator groups come to a historic place to discharge with the spirit of Singo Potro before the commencement of *Reyog* (Interview with Mbah Sarpu, October 10th, 2015).

*Barongan* performance has various names, such as Barong Macan (tiger), Barong Bangkal (wild boar), and Barong Gajah (elephant). *Barong* and sang Hyang which is performed in Bali share the same function, as community protector mystical creature (Soedarsono, 2010: 14-15). *Reyog* Performance is started by inviting *Barongan* spirit. Such ritual still holds important role until present day in many sacred events, such as *bersih desa*, which is done to cleanse such village from disturbing evil spirits. Such activity is preserved until nowadays especially in Central Java villages in order to get the fortune, prosperity, and the whole safety for the entire village community. *Reyog* performance presented in the event serves as means to unify the village community.

### **Reyog as Cultural Identity**

According to Geertz, pattern of understanding or meaning completely integrated in symbols and transmitted historically, and also system concerning concepts inherited into symbolic form, in which human could communicate, preserve and develop their knowledge and attitude against life. Such cultural

concept plays important role as connector between human knowledge system and their life (in Abdullah, 2002: 1-2). Basic problems in human life concern either life nature or way of life into patterned symbols that become cultural elements, such as language, religious and arts.

*Reyog* Art is symbolic system constructed by Ponorogo community as reflection of concept knowledge inherited up to present days. Legend and folklore concerning *Reyog* contain values of community struggling, epic, love, self-esteem, and togetherness in facing life problems. They put *Reyog* as their cultural identity so that wherever they might be, they will remain preserving *Reyog* as their togetherness and struggling symbols as Ponorogo indigenous people.

### **Reyog as Mass Mobilizer**

There is a theory of mass mobilization that Ponorogo political expert should comprehend: one who could make use of *Reyog* attractiveness could conquer Ponorogo mass. *Reyog* could generate huge mass causing several political parties in 1955 to gain huge support from community. *Reyog* role in mass mobilization is even increased as political party with *Reyog* achieving huge support and votes (Mukarromah & Devi, 2013).

*Reyog's* relation with political party remains exist until reformation era nowadays. *Reyog* group could collect mass mostly from middle low class community gathered in coffee shop. Furthermore, *Reyog* groups also require funding support to maintain tools and performing regular practice. As explained by Singomudho *Reyog*, a group leader of Grogol village, the group got a set of *Reyog* gamelan instrument from one of East Java Regional House of Representative of Ponorogo Election Region (Interview with Sarengat, November 7<sup>th</sup>, 2015).

### **Reyog as Entertainment Media (Aesthetic)**

According to *Reyog* group predecessor, *Reyog* has become art group serving for *tanggapan* (invitation) from long time ago as entertainment media for certain celebration agenda such as marriage, circumcision, and post-harvest. Resident having the celebration agenda invite *Reyog* group performed in house yards. In old days, such *Reyog* performance was frequently followed with alcohol drink. Nowadays, alongside with *Reyog* group player's awareness to stay away from alcohol, the performance is accompanied by religious events,

for example Reyog performance in the evening before the commemoration of prophet *maulid* in mosque or Islamic school.

Reyog as entertainment media nowadays develops more creatively into Reyog Festival. Reyog Group performance's pattern is determined by Tourism Department, making it better-of new creation dance. For example, *Jathilan* dance that is initially only played by four people, now it could be played by eight to twelve people, likewise *warok* dance. This festival presents Reyog art as worth watching show and could be played by the entire elements.

### Ponorogo Islamic Community Response toward Reyog Art

Reyog art elements that did not reflect Islamic value made Reyog art activator concentrated just on community called *tiyang ho'e*. *Tiyang ho'e* are Reyog art activators consist of people claiming themselves as Moslem but do not carried out worship actively and not comply with sharia rules, except life cycle rituals such as celebration, *tahlil*, and *yasinan*. They spiritually followed ancient Javanese school, such as contemplation, imprisoned, white fasting rituals and many others to attain power, magical strength, or safety. They like to collect power from talisman, especially those that could be inserted into black suit or striped shirts they usually wear. It was only a few of Reyog art activator from *tiyang mesjid* or mosque community or student group (*santri*) (Achmadi, 2013).

Relationship between *tiyang ho'e* and *tiyang mesjid* actually did not inflict conflict or hostility that caused crisis or even chaos. There were still good communication between them as shared myth concerning village *danyang* (spirit). Figure associated as village *danyang* in Grogol village and Kauman village are the graveyard of *kiai* or people disseminating Islam for the first time in such village. *Abangan* and student group met and having shared tradition to respect village *danyang* in *bersih desa* event. In addition of village *danyang* respecting tradition, they also have the similar tradition of respecting their ancestor spirit. In Javanese customs there is *slametan* (celebration) for the third day, seventh day, fortieth day, hundredth day, and thousandth day for the deceased people. Each celebration either carried out by *santri* or *abangan* group always filled with *dzikir tahlil* consist of prayers and al Quran recitation to pray for the spirit of the deceased. This event is also accompanied by various foods, such as *tumpeng* rice, grilled chicken, and *apem* cake with their special meaning (Kuntowijoyo, et al., 1987). In this celebration both the Reyog activator and mosque community are gathered.

Aside from village *danyang* and ancestor honor tradition above, student and *abangan* group are separated in performing their respective life pattern and culture. Each group has different way of life resulting different knowledge and life style as well. Student group in Grogol village develops the musical art namely *hadrah* and *kompangan* using *rebana* instrument and *sholawatan* song. Such musical group could perform in religious event such as al Quran Recitation in commemoration of Prophet *Maulid* and *Isra' Mi'raj*. *Kompangan* group also usually performs based on invitation or request for family celebration such as circumcision, *aqiqah*, or wedding reception.

*Abangan* group develops *Reyog* art as life pattern expression that is free from religion boundary norms. They could play *Reyog* from afternoon into evening, something deemed as time wasting by mosque community. On the other side, that activity is considered normal for *Abangan* group as they have no sin feeling to abandon *Ashar* and *Maghrib* pray. They even use night time for practicing *Reyog* from *Isya* until late at night.

Another element of *Reyog* art separating *tiyang ho'e* and *tiyang mesjid* is *Jathilan* dancer. Before 1980s, *Jathilan* dancers were men with woman makeup, known as *gemblak*. *Gemblak* in daily life wore tight short, blue glasses, and hat. After 1980s, *Reyog* group were multiplied as outside city performance increased. Consequently, it was getting more difficult to find *jathil* player from male youngster. Innovation emerges: *jathil* dancer from female youngster. This change was initially rejected by Ponorogo Regency Education and Cultural Department as that innovation deemed deviant from *Reyog* art pattern. *Reyog* elders, such as Mbah Wo Kucing, were also disagree with female *jathil* dancer as they maintain hereditary tradition (Interview with Mbah Daman, November 14<sup>th</sup>, 2015).

Female *jathil* dancers are critical contribution in *Reyog* Festival development. They make *Jathilan* dance not only limited in four people, but could be played by eight to twelve people. *Jathilan* choreography practice is increasingly developing with various performances on stages.

Other phenomenon that is not from *Reyog* art element, but frequently encountered in *obyog* *Reyog* performance is alcohol. Players and partly the audience play *Reyog* while drinking alcohol. Sarengat, leader of Singo Mudho group of Grogol Village, found it difficult to prevent his team players from alcohol. With covering tone, Sarengat explained that alcohol only be used in moderation to give spirit for his players (Interview with Sarengat, November 7<sup>th</sup>, 2015).

Female *jathil* dancer also becomes the gateway for pop culture in *Reyog* art. Nowadays it is said that many dancers completely break out from basic pattern. *Jathil* dancer no longer use *jaranan* (hobbyhorse). Formerly, they wore trousers, white shirt from satin and big necklace covering their chest. Now their costume is also changed, becoming tighter and more transparent. The audiences even insert sum money inside their bra.

Such performance rose concerns within Ponorogo community, including from *Reyog* art circle themselves. Slamet, as former *Reyog* Festival cultural supervisor and artist, stated that *jathil* dancers are obliged to dressed properly during *Reyog* festival, otherwise they will be disqualified (Interview with Slamet Riyanto, November 9<sup>th</sup>, 2015). The same matter confirmed by Mbah Daman, an elder of Naom Pujonggo *Reyog* from Kauman Sumoroto village. As the founder of Pujonggo Anom *Reyog* group, he disagreed with *jathil* dancer shift from male to female, even dancing with no *eblek* or *jaranan* that could lower the hereditary pattern (Interview with Mbah Daman, November 14<sup>th</sup>, 2015).

*Tiyang mesjid* (student group) in Ponorogo, especially from *kiai* elite circle, criticized dance art performance played by female. According to law, Moslems are obliged to control lust to the opposite sex. The Moslem would not respect female performing improperly like prostitutes.

Another conflicting *Reyog* art element with student group (*tiyang mesjid*) is *sorenan*, that is inviting unseen spirit, making *barong* dancers act as being possessed and having unusual strength. Nowadays, alongside with increasing community religious awareness and the popularity of student *Reyog* and *Reyog* Festival, *sotrenan* is infrequently practiced (Interview with Mbah Sarnu, October 10<sup>th</sup>, 2015).

*Sotrenan* element combined with alcohol made *Reyog* image in community so far as threatening traditional performing art. Such phenomena made certain distant separation between *Reyog* group and student group. The separation could prevent negative impact so they would not curse and disturb each other. *Reyog* group that is far from mosque environment could practice and make performance based on their desire without interfering mosque activity and vice versa. As explained by Khoiri and Syamsudin (Interview November 20<sup>th</sup>, 2015), *Reyog* group and the mosque community were on their own way: *Reyog* group did not interfere the praying and worshipping people.

### Counter Art Emergence in Moslem Circle

Islamic circle designed new parade art, namely *gajah-gajahan* and *onta-ontaan* which were designed by student group in order to block PKI *Reyog* art domination since 1948 through 1965. *Reyog* activators were slaughtered due to 1965 PKI rebellion case. For several years Ponorogo *Reyog* art activity were vacuum meanwhile the new designed parade arts were more popular as Islamic parade tradition (Susanto, 2007: 225).

*Gajah-gajahan* art is traditional parade street consisting of group of dancer, musician, and singer. Its main figure is elephant-shaped big statue decorated like kingdom elephant, made of basket and wood wrapped with black cloth as big as real elephant. It is lifted by two people in the front and the back respectively like *barongsai*, but in this art its lifters are completely vanished inside the elephant statue. On top of elephant statue, young handsome boy sat and dressed just like prince, accompanied with an umbrella man.

The elephant statue is accompanied with escort to lead its path, accompanied with musical instruments such as *jedor*, *kendang*, *kenong*, *kenstrung*, *kecer*, and tambourine. This statue is also surrounded by dancer and singer while singing *salawat* and praise accompanied by *hadroh* music. The dense Islamic nuance in this art comes from *salawat* music, its *bedug* and *hadrah* musical instrument.

In its current development, *gajah-gajahan* art develops into different way: dominated by female dancers and singers, its rider is beautiful girl, its music is also mixed by modern instrumental such as organ music, and also Javanese *Campursari* or *dangdut* song. Eventually, this *gajah-gajahan* art is also adopted by *Reyog* fan. Therefore, this parade is also carried out simultaneously with *Reyog* parade.

*Onta-ontaan* art is traditional parade street consisting of group of dancer, musician, and singer. Its main figure is camel-shaped big statue decorated like Arabic desert camel as lift for Middle East king. This statue is made of basket and wood wrapped with real camel shaped black cloth, lifted by two people on the back side of camel's feet, dancing along the way. Camel saddle seating is positioned on its back. This traditional art is ridden by turbaned young male similarly decorated with Arabic prince or *syekh* and accompanied with *hadrah* instrumental player with Middle East unique dryer cloth. Songs being played are Islamic song and verses that mostly in Arabic language.

### Reyog Art Integration and Preservation

Community concerns on the development of *Reyog* on streets and parade art lead into workshop concerning *Reyog* on November 24th, 1992. Such workshop generated certain basic rule formulation of Ponorogo *Reyog* dance in form of book entitled *Reyog Ponorogo Art Basic Guidance in Nation Cultural Performance*. The basic guidance became the pioneer of performing *Reyog*, which is later known as Festival *Reyog* (Interview with Selamat Riyanto, in November 9<sup>th</sup>, 2015).

*Reyog* Festival art performing element emphasizes more on dance element that rely on aesthetic element to make the performance more interesting. Unfortunately, elements such as *sotrenan* and *dayangan* are abandoned. As a replacement all *Reyog* artists nowadays rely on regular practice. At least, for big event such as National *Reyog* Festival, committee will only arrange for celebration/*tahlilan* agenda and pray to ask for God's blessing for the sake of safety and smoothness during the competition (Interview with Mbah Kotrik, October 10<sup>th</sup>, 2015). *Jathilan* dance is also maintained from free dance out from its pattern that gives opportunity to its dancer to interact with spectators and opening the chance of eroticism, and even sexual harassment. With the touch of professional choreographer and art teachers at school, *Jathilan* dance performance is now full of innovation, variation, and attractiveness.

*Reyog* festival performance that emphasizes on aesthetic aspect lifted *Reyog* image in community. Such phenomenon was followed by the inception of student *Reyog* group, from Elementary School, Junior High School, Senior High School and even Higher Education level. Mosque group is also now more open toward *Reyog* Festival group. They are willing to invite *Reyog* to enliven religious events, such as Muhammad SAW Prophet *Maulid*. Miftahul Khoiri, Principal of Grogol Village Islamic Senior High School, gave his approval to invite *Reyog* Festival group to his school during guess visit from Japan. According to Khoiri (Interview November 20<sup>th</sup>, 2015), Islam is not skeptical with *Reyog*, but *Reyog* activator attitude that shows behavior deviant from Islamic teaching itself that make mosque people are not so intimate with them. Positive reception arises from the existence of *Reyog* Festival group with students as its players.

Singopotro *Reyog* Group of Kertoasari Urban village, for example, could nowadays rise up with broader resident support. From religious practice aspect, Kertosari Urban Village, called as Singopatran area, are well known as *Abangan* area. By building the *musholla* in the middle of the area and the

existence of newcomer consisting of employees and teachers with better and more developed religion understanding, resident in that area could interact in every religious event in *musholla*. Residents that become active supporting *musholla* activity are nowadays unified to rise Singopotro *Reyog* group. They allow their children to join the regular practice held every Saturday night. Thus, *Reyog* festival existence is purely changing from Ponorogo community, especially mosque group as well as tourism market demand.

### Meaning on Elements in *Reyog* Art

Art is creative product of its community so that symbols exist in art work elements store collective meaning of its community. Ponorogo community that preserves *Reyog* has world vision and values to preserve that are symbolized in *Reyog* art elements. Conflict in Ponorogo community reflected from Ponorogo *Reyog* art preservation is reflection of Ponorogo community with various values. Such groups have different way of life and purpose. Nevertheless, no significant conflict occurs among groups. Those groups even tend to interact and meet one another.

*Reyog* Ponorogo basic guidance book issued by Ponorogo Regency Tourism Department describes that the symbolical meanings of *Reyog* are patriotism and heroism which include:

- Personal serenity, toughness, and rigidity;
- Awareness to anticipate and full of consideration in taking decision;
- Skillful, handy, and workmanlike in action;
- Being loved, love, and responsive in social life; and
- Respected and full of prestige (Ponorogo Regency Government, 2013: 21).

The above characteristics and values are in line with life purpose in Islamic teaching; creating interaction, meaningful to each other, and creating new value and symbol creations. Mbah Mangun, a Muhammadiyah figure behind the inception of *Reyog* group at Muhammadiyah Ponorogo university, stated that *warok* is similar with *wira'i* in Islamic concept. *Wara'* (Arabic language) concept had been taught by Prophet Muhammad and his companions, namely *zuhud* attitude toward world matter (Interview with Mbah Mangun Utomo, November 3<sup>rd</sup>, 2015).

The success key of *warok* is capability in controlling lust in one's life journey, namely natural lust symbolized with black, anger lust symbolized with red, and *supiah* lust symbolized with yellow color. Those three must be controlled with calmness symbolized with white. Mbah Mangun described the human struggle against lust to attain serenity by quoting Imam al Ghozali

*tasawuf* thought: that human heart as source of goodness and serenity is associated with king and minds that associated as vice regent in a kingdom, whilst lust fluctuation is kingdom enemy. If a vice regent is loyal to the king and do everything he possibly could to attain king purpose, advanced and glorious kingdom. Otherwise, the kingdom shall ruin as it is controlled by the enemy, namely lust. Symbols demonstrated by *Bujangganong* in war against *Singobarong* interpreted as the vice regent loyalty to the king in order to attain kingdom's future goals.

As interaction result with student (*santri*) group, *Reyog* attains new meaning as *riyaqun* that closes to the meaning of *riyadhun*, though soul and though body (*olah rogo*) to create white-hearted people (*qolbun salim*) to attain *insan kamil* degree, which is called as *warok* by Ponorogo community (Interview with Mbah Mangun Utomo, November 3<sup>rd</sup>, 2015).

*Reyog's* new meaning as explained by Mbah Mangun is in compliance with the meaning according to folklore given by Batoro Katong, who disseminated Islam teaching in Ponorogo. *Reyog* shall be preserved for Islamic teaching by giving new meaning as human journey symbol into the good ending of life. As a sign for new meaning of *Reyog* Ponorogo that existed since Hindu era, Batoro Kanong adds the mark in form of a strain of chaplet at the edge of Peacock's beak with *dadak merak*, along with the snake symbol which is maintained until today.

## Conclusion

There are positive and negative relation in Ponorogo Islamic community with *Reyog*. Positive relation is formed by *Reyog* functions as entertainment and social gathering media, whilst negative relation formed by syncretic mystical ritual culture exist inside *Reyog* art and wasting behavior that create *tiyang mesjid* and *tiyang ho'e* group.

*Reyog* art preservation carried out by several means: a) *Reyog* art modernization, especially through *Reyog* Festival and art galleries, b) new meaning of *Reyog* art symbols, c) world view inheritance as the soul of Ponorogo community.

Islamic group dialogue with *Reyog* art activator is *Reyog* art preservation effort carried out by Islamic positive meaning. It is done by eliminating mystical, time consuming, and alcohol drinking aspects by *Reyog* art activator. Accordingly, harmonious cultural encounter occurs to preserve Ponorogo *Reyog* art. Islamic group gives Islamic meaning on *Reyog* in mystical, color, tools, and *Reyog* instrument aspects which leads it into Islamic fundamental

philosophy that could be utilized by Reyog activator, as well as Islamic group argumentation to accept Reyog art.

### References

- Abdullah, Irwan. 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa, Analisis Gunung pada Upacara Garebeg*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Achmadi, Asmoro. 2013. Pasang Surut Dominasi Islam terhadap Kesenian Reyog Ponorogo. *Jurnal Analisis* 13(1), 111-134.
- Koentjaraningrat. 1995. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Kroeber. 1948. *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace and Coompany.
- Kuntowijoyo et. al. 1987. *Tema Islam dalam Pertunjukan Rakyat Jawa: Kajian Aspek Sosial, Keagamaan, dan Kesenian*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Dirjen Kebudayaan, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) 1986-1987.
- Maryaeni. 2008. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Moelyadi. 1986. *Ungkapan, Sejarah Kerajaan Wengker dan Reyog Ponorogo*. Ponorogo: Dewan Pimpinan Cabang Pemuda Panca Marga.
- Mukarromah, Sururil & Devi, Shinta I.S.R. 2013. Mobilisasi Massa Partai Melalui Seni Pertunjukan Reyog di Ponorogo Tahun 1950-1980. *Jurnal Verleden* 1(1), 67-68.
- Pemerintah Daerah Tingkat II Kabupaten Ponorogo. 1996. *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo dalam Pentas Budaya Bangsa*. Ponorogo.
- Pemerintah Kabupaten Ponorogo. 2013. *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo, Dalam Pentas Budaya Bangsa*. Ponorogo.
- Pratala, Cita. 2010. *Pudarnya Ritus Magis Kesenian Reyog Ponorogo*. Undergraduate thesis submitted to FISIP UNAIR Surabaya.
- Redfield, Robert. 1956. *Peasant Society And Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Soedarsono, R.M. 2010. *Seni Pertunjukan Indonesia di Era Globalisasi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Soemarto. 2014. *Menelusuri Perjalanan Reyog Ponorogo*. Ponorogo: CV Kota Reyog Media.
- Sudikan, Setya Yuwana. 2013. Kearifan Lokal Dalam Tradisi Lisan Nusantara (Penggalian Nilai-Nilai Kebhinekaan Untuk Indonesia Masa Kini Dan Masa Depan). A paper presented in *Seminar Nasional Tradisi Lisan dalam Pendidikan*. Bali: Universitas Saraswati Tabanan – Bali, 26 – 27 April.
- Sudikan, Setya Yuwana. 2014. Pola Dakwah Islam di Ponorogo. A paper presented in *Seminar Jurusan Ushuluddin & Dakwah*. Ponorogo: STAIN Ponorogo, April.
- Susanto SJ, Budi. (ed.). 2007. *Sisi Senyap Politik Bising*. Yogyakarta: Kanisius.
- Taylor, Edward Burnett. 1958. *The Primitive Culture*. New York: Harper & Brothers.
- Utomo, Yoyok Prasetyo Dwi. 2004. Perilaku Gemblak Dalam Kesenian Reyog Ponorogo di Desa Sumoroto Kabupaten Ponorogo (Kajian Seksualitas dan Moral). Undergraduate thesis submitted to State University of Malang.

## STUDI KRITIS KONSEP SANAD KITAB NAHJ AL-BALAGHAH SEBAGAI UPAYA MEMBANGUN BUDAYA TABAYYUN DALAM KEILMUAN ISLAM

*Agus Hasan Bashori<sup>1</sup> dan Ulil Amri Syafri<sup>2</sup>*  
<sup>1</sup>Ma'had Ali al-Aimmah; <sup>2</sup>Pascasarjana UIKA;  
 email: abu\_hamzah@msn.com

### **Abstract**

*Tabayyun or tatsabbut or tahaqquq (verification) and taakkud (confirmation) of the news are important in order to prevent doing something wrong, injustice and regret. While in science and religion, tatsabbut is more important because the consequences could be dangerous. Therefore, Muslims as ummatan wasatan have been given by God the privilege to be the people whose religion and science have sanad. At the time of the salaf, tatsabbut with sanad was common through talaqqi and historical verification. In order to revive the culture of this tatsabbut, it needs a critical study on the sanad concept in a famous and wide spread of Nahj al-Balaghah book. The research questions are, how is the concept of sanad in the book Nahj al-Balagha? Does Nahj al-Balagha contain the belief of tasyayyu 'Ghali (Rafidhah) and bara'ah (seperating themselves) from the prophet's companions? This research used qualitative method, through a literature review and a descriptive documentary analysis. The finding shows that the book Nahj al-Balagha doesn't have sanad and its concept. Furthermore its content rejects and hates the companions of the Prophet and his wives.*

*Tabayyun atau tatsabbut atau tahaqquq (verifikasi) dan taakkud (konfirmasi) dalam berita adalah penting agar kita tidak berbuat salah, zalim dan menyesal. Sedangkan dalam ilmu dan agama tatsabbut itu lebih penting lagi sebab akibatnya bisa lebih fatal. Oleh karena itu umat Islam yang dijadikan oleh Allah sebagai*

*ummatan wasatan* diberi keistimewaan sebagai umat yang agama dan ilmunya *ber-sanad*. Di zaman *salaf*, *tatsabbut* dengan *sanad* sudah membudaya dalam *talaqqi* dan *riwayat*. Maka untuk menghidupkan kembali budaya *tatsabbut* ini peneliti memandang perlu melakukan studi kritis terhadap konsep *sanad* yang ada dalam kitab *Nahj al-Balaghah* yang kesohor dan tersebar luas itu. Maka rumusan masalahnya adalah bagaimana konsep *sanad* dalam kitab *Nahj al-Balaghah*? Apakah *Nahj Balaghah* berisi *akidah tasyayyu' ghali* (*Rafidhah*) dan *bara'ah* (*berlepas diri*) dari *para sahabat Nabi*? Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, melalui kajian literatur atau kepustakaan dan analisis dokumen secara deskriptif. Hasilnya, kita mendapatkan bahwa kitab *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki *sanad* dan tidak memiliki konsep *sanad*, dan isinya menolak dan membenci *para sahabat Nabi*, dan istri-istrinya.

**Keywords:** *concept; culture; Nahj al-Balaghah; sanad; tabayyun.*

## Pendahuluan

Ilmu mempunyai peranan yang sangat penting dalam membangun masyarakat atau bangsa. Bangsa yang mempunyai tradisi keilmuan yang kuat akan mempunyai pengaruh yang besar kepada bangsa lain yang jauh lebih besar jumlah rakyatnya dan lebih kuat bala tentaranya. Sebagai contoh, bangsa Yunani dahulu adalah sebuah bangsa yang gemar akan ilmu pengetahuan. Karena itu pengaruh hasil keilmuan bangsa Yunani begitu berpengaruh besar terhadap bangsa-bangsa lain, salah satunya terhadap bangsa Romawi (Nasir, 2012). Lebih dari itu, bangsa Arab Jahiliyah pun akhirnya menjadi pemimpin dunia karena ilmu yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Dengan ilmu Islam ini bangsa Arab yang asalnya buta huruf dan miskin dapat mengalahkan Persia dan Romawi dalam waktu singkat.

Semua ilmu yang bermanfaat bagi manusia dan tidak bertentangan dengan petunjuk yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. adalah termasuk bagian dari ilmu Islam. Oleh karenanya, ilmu yang ada digunakan untuk mengenal Allah swt., mengimani-Nya, mencintainya, dan mentaatinya agar mendapatkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Ilmu Islam yang bersifat *naqli* ini disampaikan melalui *sanad* yang merupakan keistimewaan dan ciri khas umat Nabi Muhammad saw. *Sanad* ilmu Islam bermula dari Allah yang kemudian dibawa Jibril kepada Nabi Muhammad saw. yang selanjutnya diwariskan kepada sahabatnya untuk disampaikan kepada manusia sesudah mereka. Cara ini tidak digunakan umat-umat terdahulu dalam mempelajari agama mereka, karena itu banyak terjadi *tahrif* (penyimpangan) dalam kitab-

kitab mereka (Taimiyah, 1999: 3/26-27, 6/349; Hindi, t.t.: 1/111, 2/425-625, 650, 617)

Secara bahasa, sanad adalah *mu'tamad* (sandaran) (Manzhur, t.t.). Sedangkan kata kerja *سَدَّ* atau *أَسَدَّ* artinya *صعد ورقى* (naik) (Zamakhshari: t.t.: 300). Secara istilah menurut ahli Hadis, sanad adalah: "Jalan yang menyampaikan (mengantarkan) kepada *matan*" (Anshari, t.t.: 1/16). Yang dimaksud dengan jalan adalah: "Silsilah (rentetan) para perawi yang mentransmisikan hadis secara berantai, dari seseorang ke yang lain, dari sumber yang pertama, yaitu Rasulullah saw. atau orang yang lebih rendah di bawahnya, yaitu sahabat atau *tabi'in*." (Qari, t.t.: 18-19).

Sedangkan *Matan*, menurut bahasa dikatakan: "*مَتْنُ الشَّيْءِ صَلْتُهُ*" (*matan* sesuatu adalah intinya yang keras), dikatakan: "*مَاتَنَهُ: بَاعَدَهُ فِي الْغَايَةِ*" (Dia membawanya jauh ke dalam tujuan) (Manzhur, t.t.). Secara istilah, Badruddin ibn Jama'ah berkata: "*Matan* adalah ucapan (berita) yang dicapai oleh akhir sanad" (Jama'ah, t.t.).

Kata *Isnad* secara bahasa adalah kata benda bentukan dari *asnada* yang artinya menyandarkan. Secara istilah diterangkan oleh Ibn Hajar al-Asqalani mengatakan: "*Isnad* adalah hikayat (menceritakan) jalannya *matan*" (Asqalani, t.t.). Makna hikayat adalah memberitahu jalur transmisinya sampai sumbernya yang pertama.

Para ahli hadis sangat perhatian dengan *Isnad* karena ia merupakan jalan untuk mengetahui hadis Nabi Muhammad saw. yang merupakan sumber Islam kedua setelah al-Quran. Dengan menelusuri para pembawa berita ini akan diketahui mana berita yang sahih dan mana yang tidak sahih. Para ulama mengatakan bahwa *Isnad* adalah separuh ilmu hadis, sebab hadis terdiri dari bagian *Isnad* dan *matan* (Fayyadh, 2007: 133).

Allah swt. berfirman:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾﴾  
الحجرات: ٦

Wahai orang-orang yang beriman, jika ada orang fasik datang kepadamu dengan membawa berita, maka kamu harus melakukan *tabayyun* (meneliti tentang kebenaran tidaknya berita tersebut), agar kamu tidak menimpakan musibah di suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya, akibatnya kamu akan menyesali apa yang kamu lakukan. (Q.S: al-Hujurat: 6).

Rasulullah saw. bersabda:

“Barangsiapa berdusta atasku dengan sengaja maka silahkan mengambil tempat duduknya dari neraka” (Bukhari, t.t.: 1/33 no. 107; Naisaburi, t.t.: 1/10, 4/2298 no. 3004; Rifa’i, t.t.: 1/9). “Barangsiapa menceritakan dariku satu hadis yang diduga dusta maka dia salah seorang dari dua orang yang berdusta (Naisaburi, t.t.: 1/8). Sementara Nabi saw. memberi kabar surga bagi yang menyampaikan hadis dengan benar, hafal sesuai dengan apa yang dia dengar (Sijistani, t.t.: 3/322 no. 3660; Turmuzi, 1975: 5/34).

Hadis-hadis Nabi Muhammad saw. di atas memperlihatkan bahwa konsep *sanad* dalam Islam sangat penting karena merupakan salah satu tradisi dalam keilmuan Islam. Konsep ini sesuai dengan semangat metode cek dan ricek dalam konsep keilmuan di dunia Barat. Penyusunan terperinci secara ilmiah menjadikan sebuah karya ilmiah menjadi kuat dan dipercaya sehingga hasilnya dapat dimanfaatkan untuk kepentingan ilmu pengetahuan.

Terkait dengan hal itu, peneliti merasa tertarik meneliti kitab *Nahj al-Balaghah*, salah satu kitab sastra kesohor yang ditulis oleh Syarif Radhi yaitu Abu al-Hasan Muhammad bin Abi Ahmad ath-Thahir al-Husain bin Musa al-Abrasi bin Muhammad al-A’raj bin Musa (Abu Sabhah) bin Ibrahim al-Ashghar bin Imam Musa bin Imam Ja’far ash-Shadiq, salah satu ulama besar Syiah yang juga seorang penyair terkemuka pada zamannya. Dalam kitab ini, Syarif Radhi menceritakan bahwa Imam Ali adalah seorang penyair dan ahli sastra yang paling produktif tempat kelahiran *balaghah* (Hadid, 1965: 45).

Orang Syiah meyakini bahwa kitab *Nahj al-Balaghah* merupakan kitab yang paling lengkap dalam menghimpun apa yang dianggap mereka sebagai bagian dari ilmu yang diwariskan oleh Imam Ali, sekaligus kitab yang paling suci setelah al-Quran. Hal ini diungkapkan oleh Imam Khumaini dalam wasiat politiknya yang diklaim sebagai “*Ilahiyyah*”. (Khumaini, t.t.; Anonim (Kedubes Iran di Jakarta), t.t.: 79).

Kitab *Nahj al-Balaghah* sudah banyak diterbitkan dalam berbagai macam bahasa, tak terkecuali dalam bahasa Indonesia. Di Indonesia sendiri kitab ini telah memiliki terjemahan dengan berbagai macam versi dari penerbit Mizan, YAPI Bangil, Lentera, al-Huda Jakarta, Cahaya Bogor, dan Trisula Adisakti Jakarta. Dari keenam penerbit ini, ada dua yang buku-buku terbitannya menjadi referensi kurikulum PAI di Sekolah Dasar. Salah satunya adalah penerbit Mizan dan kelompoknya yang mendominasi KTSP 2006 dan Kurikulum 2013. (Bashori, 2016: 7-8)

Penulis telah melakukan kajian pustaka meliputi empat karya ilmiah tentang *Nahj al-Balaghah* (1 skripsi, 11 tesis, dan 3 disertasi) yang berasal dari

Irak, Palestina, Malaysia, dan Indonesia terkait dengan penelitian yang bersifat linguistik dan semiotik. Hasilnya memperlihatkan bahwa semua peneliti mempercayai bahwa *Nahj al-Balaghah* sah dari Imam Ali dan bersepakat tentang keindahannya. (Bashori, 2016: 14-20).

Hanya saja, dari penelitian-penelitian tersebut tidak ada satu pun yang mengkritisi kandungan kitab *Nahj al-Balaghah* secara Syar'i, padahal Nabi Muhammad saw. pernah mengomentari seorang khatib yang berkata benar secara bahasa namun salah secara adab syar'i, "Seburuk-buruk penceramah adalah kamu, katakan: Barangsiapa bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya maka dia telah sesat." Kritikan ini, Rasulullah sampaikan karena khatib itu berkata: "Barangsiapa mentaati Allah dan Rasul-Nya maka dia telah lurus, dan barangsiapa bermaksiat kepada keduanya maka telah sesat." (Naisaburi, t.t.: 2/870)

Oleh karena itu, penulis tidak sependapat jika kitab *Nahj al-Balaghah* hanya diteliti pada masalah keindahan sastra dan keluasan cakupannya, tanpa diukur dengan al-Quran dan as-Sunnah. Perlu penelitian yang mendalam pada sisi lain, misalnya pada hal akidah, syariat, dan lainnya. Maka, penelitian ini mencoba melihat bagaimana konsep *sanad* dalam kitab *Nahj al-Balaghah* dan meneliti kandungan isi kitab tersebut dalam hubungannya dengan tradisi keilmuan Islam. Hal ini dimaksudkan agar para pembaca kitab *Nahj al-Balaghah* tidak hanya terfokus pada gaya bahasa dan sastra yang digunakan, namun juga dapat melihat lebih jernih kandungan dan isi kitab tersebut sesuai dengan ukuran al-Quran dan as-Sunnah.

### Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif melalui kajian literatur atau kepustakaan dan menganalisisnya secara deskriptif. Data-data utama yang digunakan bersumber dari kitab *Nahj al-Balaghah* kemudian kita lengkapi dengan kitab *Khashaish al-Aimmah* yang juga karya Syarif Radhi, bahkan bisa dikatakan kitab *Khashaish al-Aimmah* merupakan bab pertama bagi kitab *Nahj al-Balaghah*. Oleh karena itu kedua kitab ini merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Sedangkan beberapa karya ulama lain sebagai *syarah* (penjelasan) atas karya-karya Syarif Radhi khususnya tentang konsepsi ilmu, juga kitab-kitab, makalah, artikel, dan hasil penelitian yang berkenaan dengan tokoh Syarif Radhi maupun kitabnya *Nahj al-Balaghah*, baik yang pro maupun yang kontra.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis dan fenomenologis. Peneliti mengumpulkan data dengan merujuk kepada

fakta-fakta yang berbentuk sejarah atau kajian-kajian lampau berkenaan dengan *Nahj al-Balaghah*. Hal ini untuk meninjau bagaimana sejarah mempengaruhi penulis *Nahj al-Balaghah* untuk menuangkan ide-idenya dalam kitab ini.

Dalam menganalisis data-data, penelitian ini menggunakan teknik *content analysis* dan analisis deskriptif kualitatif. Teknik analisis isi digunakan untuk mengolah data konsep ilmu dalam kitab *Nahj al-Balaghah*, sehingga diperoleh kesimpulan dari berbagai pemikiran yang diteliti dan kemungkinan implikasi serta konsekuensinya. Dengan demikian, akan mudah ditarik benang merah corak dan aliran pemikiran penulis kitab *Nahj al-Balaghah*, khususnya dalam masalah ilmu.

Ada beberapa langkah penelitian. *Pertama*, mengumpulkan sumber utama, yaitu Kitab *Nahj al-Balaghah* kemudian kitab *Khashaish al-Aimmah*, yang terkait konsepsi ilmu, buku-buku sejarah kehidupan Syarif Radhi, dan sumber pelengkap lain yang berupa kitab-kitab *syarah* (penjelasan) Ibnu Abi al-Hadid, terjemahannya dan kitab-kitab lain yang berkaitan. *Kedua*, mengklasifikasikan data berdasarkan teori konsep ilmu, dan mendeskripsikan. *Ketiga*, mendeskripsikan konsep ilmu Ahlussunnah berdasarkan al-Quran dan as-Sunnah yang diwakili oleh Imam Syafi'i dan al-Hafidz bin Abd al-Barr sebagai alat ukur bagi konsep ilmu *Nahj al-Balaghah*. *Keempat*, melakukan kritik terhadap konsep ilmu *Nahj al-Balaghah* dan menghubungkannya dengan pokok pembahasan. Kritik yang dimaksud adalah kritik ahli Hadis tentang *sanad* dan matannya. *Kelima*, menyimpulkan hasil-hasil analisis tersebut sehingga terjawab permasalahan-permasalahan yang ada.

## Pembahasan

### Tentang Kitab *Nahj al-Balaghah*

Kitab *Nahj al-Balaghah* ditulis oleh Muhammad (Abu al-Hasan) bin al-Husain (Abi Ahmad ath-Thahir), keturunan Imam Musa bin Imam Ja'far ash-Shadiq yang diberi gelar dengan Syarif Radhi. Ia lahir pada tahun 359 H di Baghdad pada masa Khalifah al-Muthi' al-Abbasi (334-363 H), dimana Khalifah al-Abbasi hanya sebagai simbol semata, sedang yang berkuasa adalah Bani Buwaih (Syiah). Irak saat itu dikuasai oleh Izz ad-Daulah Bakhtiyar bin Muiz ad-Daulah bin Abu Syuja' Buwaih.

Syarif Radhi mewarisi kehebatan dan kedudukan ayahnya, dan menimba ilmu dari banyak ulama besar di zamannya hingga dia menjadi tokoh Syiah terkemuka, tokoh Mu'tazilah, sekaligus penyair tertinggi bersama kakaknya

Syarif Murtadha, Ali (Abu al-Qasim) bin Husain (Abu Ahmad ath-Thahir) (355-436 H).

Para ulama sepakat bahwa Syarif Radhi adalah penganut akidah Syiah Imamiyyah sekaligus Mu'tazilah, yang *ghuluw* kepada duabelas imam Syiah, dan membenci serta menolak Abu Bakar, Umar dan Usman r.a. yang dia anggap sebagai perampas dan perampok hak khilafah. Imam ad-Dzahabi dalam kitab *al-Musytabih* berkata: "Syarif Radhi adalah seorang penyair yang *mufliq* (bagus syair-syairnya) (Abduh, t.t: 16), berakidah Syiah Imamiyyah" (Dimasyqi, 1993: 9/190). Akhirnya pada 6 Muharam 406 H Syarif Radhi wafat di Baghdad dalam usia 47 tahun (Hadid, 1965: 40).

### Kedudukan *Nahj al-Balaghah* di Kalangan Kaum Syiah

*Nahj al-Balaghah* menempati kedudukan tinggi di kalangan Syiah. Beberapa data yang dapat menjelaskan hal ini antara lain:

1. *Nahj al-Balaghah* diyakini sebagai kitab Hadis dan seluruh isinya sahih, mengingkarinya sama dengan mengingkari hadis Nabi saw. Yayasan al-Baqir Bangil Pasuruan menerbitkan buku berjudul "560 Hadis dari 14 Manusia Suci", dan menjadikan *Nahj al-Balaghah* sebagai rujukan utama (Guyen, 1995: 57-73). Al-Hadi Kasyif al-Ghitha' al-Najafi (1289-1361 H) berkata dalam Mustadrak *Nahj al-Balaghah* (Qifari, 1414: 1/389):  
 Sesungguhnya Syiah, meskipun banyak sekte dan berselisih namun mereka semua bersepakat dan menerima bahwa semua yang ada di dalam *Nahj al-Balaghah* adalah berasal dari ucapan Amirul Mukminin Ali r.a., karena percaya kepada riwayat Syarif Radhi dan pemahamannya serta ke-*tsiqahan*-nya, hingga hampir saja menurut mereka pengingkaran penisbatannya kepadanya r.a. termasuk mengingkari *dharuriyyat* dan *badihiyyat*, keadaannya sama dengan apa yang diriwayatkan dari Nabi saw. (Ghitha, t.t.: 90-91, Qifari, 1414: 1/472).
2. *Nahj al-Balaghah* berisi Islam sejati (hakiki). Situs yang berafiliasi kepada Grand Ayyatallah Mousawi Ardebili menjelaskan bahwa lahirnya Kitab *Nahj al-Balaghah* dilatarbelakangi oleh keinginan Syarif Radhi memperkenalkan "agama Islam yang sesungguhnya" kepada semua orang di dunia dengan cara mengenalkan Syiah sejati (Dimiyati, t.t).
3. *Nahj al-Balaghah* adalah kitab ilahi, paling penting setelah al-Quran yang wajib dibaca dan menjadi rujukan penting bagi kaum Syiah. Muhammad al-Husain al-Kasyif al-Ghitha menyebutnya sebagai *al-Sifr al-'Azhim la tsani lahu ba'da Kitab Allah* (Kitab Agung tidak ada duanya setelah al-Quran) Zahra, 1405: 1/11). Pemimpin Revolusi Syiah Iran Ayatullah Khumaini dalam Kongres *Nahj al-Balaghah* 27/2/1360 HS berkata bahwa *Nahj*

*al-Balaghah* adalah “Kitab Ilahi” (Qummi: t.t.). Pemimpin revolusi Syiah Iran itu berwasiat:

Kami bangga bahwa kitab *Nahj al-Balaghah* yang ia adalah *dustur* terbesar untuk kehidupan materi dan immateri setelah al-Quran, dan Kitab tertinggi untuk membebaskan manusia, dan ajarannya yang bersifat nilai (norma) dan hukum pemerintahan dan merupakan manhaj kehidupan yang paling luhur adalah berasal dari imam kami yang *ma’shum*. Kami bangga bahwa para imam yang *ma’shum* mulai dari Ali bin Abi Thalib hingga penyelamat manusia Imam Mahdi *Shahib al-zaman* (imam Zaman ini) –semoga Allah memberi beribu-ribu penghormatan dan salam- yang dengan kekuasaan Allah yang Maha kuasa dia hidup dan memperhatikan segala urusan ... (Khumaini, t.t; Anonim (Kedubes Iran di Jakarta), t.t.: 79).

4. Nahj al-Balaghah itu berada di atas ucapan semua makhluk. Abu al-Qasim al-Khu’i, pimpinan Syiah Najaf Irak berkata: “Sungguh sebaik-baik yang dikatakan dalam menjelaskan sifat *Nahj al-Balaghah* adalah: dia itu di bawah ucapan Yang Maha mencipta dan di atas ucapan para makhluk.” (Khu’i, t.t.).

### Gambaran dan Isi Nahj al-Balaghah

*Nahj al-Balaghah* berisi kumpulan khotbah, surat, wirid, mau’izhah, adab, doa dan ucapan-ucapan hikmah yang dinisbatkan kepada Ali r.a. tanpa ada sanadnya. Kriteria seleksi penuturan-penuturan Khalifah Ali ini adalah sastra kefasihan dan *balaghah*. *Nahj al-Balaghah* disusun dalam tiga bagian: Khotbah-khotbah (Pidato-pidato), surat-surat, dan kata-kata mutiara (hikmah).

Kitab *Nahj al-Balaghah* berisi: 239 khotbah, 79 surat dan 478 hikmah (Abduh, t.t). Ada yang mengatakan 238 khotbah, 79 surat dan 489 ucapan hikmah. Atau 238 Khotbah, 79 surat dan 488 kata hikmah (Jabir, 1987). Ada pula yang menghitung: 241 Khotbah, 79 surat dan 480 kata mutiara. Syarif Radhi berusaha memilih hadis-hadis Alawi yang paling indah, *fashih* dan *baligh*. Maka inilah rahasia kekekalan kitab *Nahj al-Balaghah* ini dan yang menjadikannya terkenal.

### Konsep sanad dalam Nahj al-Balaghah

Setelah peneliti melakukan kajian terhadap kitab *Nahj al-Balaghah*, ternyata kitab yang diunggulkan ini tidak memiliki konsep *sanad* dan riwayat-riwayatnya juga tanpa *sanad*. Sementara jarak antara Syarif Radhi dengan Imam Ali hampir 4 abad, dan Syarif Radhi sendiri seorang yang *ghuluw*

dalam mengkultuskan imam dan memusuhi sahabat. Riwayat orang seperti ini tidak diterima dalam ilmu Rijal milik Ahlussunnah. (Asqalani, 1326: 1/94).

Di dalam *Nahj al-Balaghah* ada satu klaim yang menyindir Ahlussunnah yang meriwayatkan dengan *sanad* dan dianggap tidak memahami kandungannya. Perhatikan sifat Ahlul Bait berikut ini, setelah Imam Ali menceritakan Ahlul Bait sebagai rujukan dalam agama dan *ma'shum* dia mengatakan:

“Mereka (Ahlul Bait itu) memahami agama ini dengan pemahaman yang mewadahi dan memelihara, bukan pemahaman mendengar dan meriwayatkan, sebab para perawi ilmu itu banyak, sedangkan pemeliharanya sedikit” (Abduh, t.t.: 283, no. 237).

Ucapan yang bagus ini tidak ada bukti yang didukung oleh *sanad* sebagai ucapan Imam Ali, yang ada sanadnya justru ucapan sahabat Abdullah bin Masud r.a. Misalnya, Abu Nuaim meriwayatkan dengan *sanad*-nya yang *muttashil* hingga Ibnu Mas'ud bahwa dia berkata, “*Jadilah bagi ilmu itu sebagai pemelihara, dan jangan menjadi hanya sebagai perawi, sebab terkadang orang itu menjaga diri (memelihara) tapi tidak meriwayatkan, dan ada yang meriwayatkan tapi tidak menjaga diri (memelihara)*” (Nuaim, 1974: 7/262; Barr, 1994: 1/696, no. 1238; Anzi, 2010).

Ini membuktikan bahwa sebagian isi *Nahj al-Balaghah* adalah bukan dari ucapan Imam Ali melainkan dari ucapan orang lain yang diatasnamakan Imam Ali karena keindahannya. *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki sanad kepada Imam Ali a.s. bahkan kitab-kitab hadis yang menjadi sumber rujukannya juga tidak ada atau tidak disebut, yang disebut adalah kitab atau risalah bahasa, sastra dan sejarah atau hikayat, itupun hanya di sebelas tempat. Yang disebut misalnya kitab *al-Bayan wat-Tabyin*, karya al-Jahizh al-Mu'tazili, kitab *al-Maqamat* karya Abu Ja'far al-Iskafi al-Mu'tazili, *al-Muqtadhab* karya al-Mubarrid, *al-Maghazi* karya Said bin Yahya al-Umawi, *al-Jamal* karya al-Waqidi, *Tarikh* Ibnu Jarir ath-Thabari, *Hikayat* Abi Ja'far Muhammad bin Ali al-Baqir, Riwayat al-Yamani dari Ahmad bin Qutaibah, buku dengan tulisan tangan Hisyam bin al-Kalbi, Cerita Dhirar bin Hamzah al-Dhiba'i/al-Shada'i, Riwayat Abu Juhaifah, Hikayat Tsa'lab dari Abu al-A'rabi.

Kitab *Nahj al-Balaghah* yang tanpa *sanad* ini menerangkan bahwa manusia yang meriwayatkan hadis dibagi menjadi empat: *munafik* (ini membuat hadis palsu, dusta atas nama Rasulullah saw.), *mukhthi`* (meriwayatkan salah, berbeda dengan yang disampaikan Rasulullah saw. karena tidak hafal), *ahli syubhat* (mendengar Nabi memerintah sesuatu kemudian tidak mengetahui kalau Nabi setelah itu melarang atau kebalikannya. Seandainya dia mengetahui bahwa apa yang dihafalnya itu *mansukh* nicaya dia menolak, begitu pula kalau

umat Islam mengetahui karena mendengarnya darinya niscaya menolaknya), dan *shadiqun hafizhun* yaitu jujur, bertakwa, tidak berdusta, tidak salah, hafal apa yang dia riwayatkan sesuai dengan maksudnya, tidak menambahnya dan tidak menguranginya, menghafal *nasikh* lalu mengamalkannya, hafal *mansukh* lalu menjauhinya, mengerti yang *khash* dan yang *'am*, dia meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, mengerti *mutasyabih*, yaitu ucapan yang samar, hanya Allah dan ulama *rasikhun* yang mengerti maksudnya; dan *muhkam*-nya, yaitu *nash* yang jelas dan tidak di *mansukh*.

Kemudian setelah itu Syarif Radhi menutup dengan ucapan, “*Inilah bentuk-bentuk yang ada pada manusia dalam perbedaan mereka dan penyakit-penyakit mereka dalam riwayat mereka.*” Jika dihubungkan dengan akidah *imamah* dan *'ishmah* bagi Ahlul Bait maka Syiah diposisikan sebagai kelompok keempat yaitu orang yang mewadahi ilmu Allah dan Rasul-Nya, tanpa transmisi para perawi yang menurut mereka banyak dusta dan salah itu.

### Hasil Analisa

Konsep *Isnad* ini diterapkan pertama kali oleh Abu Bakar ash-Shiddiq (Jabbar, t.t.: 1/47; Suyuthi, t.t.: 1/257; Hisyam, 1955: 1/399), dan oleh para sahabat r.a maka konsep *Isnad* ini diterapkan di tengah umat Islam tatkala muncul para *ahlul bid'ah* tahun 35 H, saat terbunuhnya Khalifah Usman r.a. sebagaimana diceritakan oleh Muhammad bin Sirin (w. 110 H) dalam Shahih Muslim. Ini menunjukkan bahwa ketika hadis itu beredar di tengah-tengah Sahabat saja, mereka saling memberitahu dan tidak perlu bertanya tentang *isnad*, karena semua Sahabat adil yang artinya shalih dan dipercaya, berdasarkan *nash* dari Allah, Sunnah dan Ijma' (Baghdadi, t.t.: 1/46; Shalah, 1986: 1/292).

Imam asy-Syafi'i mengilustrasikan pentingnya sanad ini dengan mengatakan, “Barangsiapa tidak bertanya dari mana? Maka dia seperti pencari kayu bakar di malam hari, memanggul seikat kayu bakar di punggungnya, barang kali di dalamnya ada ular yang mematuknya” (Jurjani, 1997: 1/206). Sebagai aplikasinya, apabila disebutkan kepada Imam asy-Syafi'i satu hadis yang tidak dia kenal, maka dia berkata: “Buktikan kesahihannya (*tsubut*-nya) hingga saya mengikutinya” (Mawardi, 1999: 10/19).

Setelah itu Imam asy-Syafi'i berkata, “Semua ilmu (agama) selain al-Quran ini menyibukkan, kecuali hadis dan ilmu fikih dalam agama. Ilmu itu adalah apa yang ada *haddatsana* di dalamnya (ada *sanad*-nya), selain itu adalah waswas setan” (Syafi'i, 2010: 106; Subki, 1413: 1/297; Katsir, 2004). Al-Husain bin Ali al-Karabisi berkata, “Imam asy-Syafi'i berkata: Semua orang

yang berbicara atas dasar al-Quran dan as-Sunnah maka dia serius, selain itu adalah *hadzayan* (igauan)” (Katsir, 2004; Muthraji, t.t.: 1/14).

Dengan demikian menurut pandangan dan manhaj Imam asy-Syafi’i, kitab *Nahj al-Balaghah* berisi campuran antara kayu bakar dan ular, berisi waswas setan dan igauan, kecuali bagian isinya yang terbukti benar. Maka kitab *Nahj al-Balaghah* tidak bisa begitu saja menjadi *hujjah*. Al-Hafizh Ibnu Abdil Barr berkata: “Hujjah itu dari segi sanad, diperketat dalam hal hukum dan dalam hal halal dan haram” (Barr, 1994: 1/152).

### Ajaran Nahj al-Balaghah

Karena *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki *sanad* yang shahih sampai kepada sayyidina Ali maka banyak isinya yang bertentangan dengan Islam, Nabi, Sahabat dan Ahl al-Bait. Berikut ini beberapa contoh kebatilan klaim *Nahj al-Balaghah*:

#### 1. Contoh Sanad Syiah

Khotbah yang paling *terkenal* adalah *Syiqsyiqiyah* (no. 3 dalam kitab *Nahj al-Balaghah*), yang isinya menolak Khalifah Abu Bakar, Umar, dan Usman dan menuduh mereka merampas hak Ali r.a. Di situ dikatakan Imam Ali bersabda:

“Ingatlah, demi Allah, khilafah itu telah dipakai oleh fulan (Abu Bakar), padahal dia tahu kedudukanku darinya seperti kedudukan quthub dari penggilingan, (yang mana) air bah turun menjauh dariku dan burung tidak bisa naik kepadaku.” (Abduh, t.t.: 33).

Khotbah ini, dengan redaksi ini tidak benar dari ucapan Ali r.a. Ghuwaid bin Syabab bin Shaleh al-Ghamidi telah mengkritisinya, intinya sebagai berikut:

##### a. Dari segi sanad

- 1) Syarif Radhi tidak menyebut sanad dan sumbernya, seperti biasa.
- 2) Orang Syiah kalau diminta sanad riwayat-riwayat *Nahj al-Balaghah* selalu merujuk kepada kitab *Mashadir Nahj al-Balaghah Wa Asaniduhu* karya Abd az-Zahra’ al-Khathib, padahal kitab ini sudah terbukti tidak bisa menjadi *hujjah* (Ghamidi, 2012: 222).
- 3) Saat merujuk ke kitab Abd az-Zahra’, kita mendapatkan dia menyebutkan 16 sumber (Ghamidi, 2012: 223-224; Khatib, 1988: 1/309-312).

Melihat banyaknya yang disebut sebagai sumber, maka pembaca

akan mendapatkan kesan ini valid, namun ternyata semuanya tidak bermakna, tidak berkualitas, banyak yang dijadikan sebagai sumber itu orang-orang yang hidup setelah Syarif Radhi. Ghuwaid membahas satu persatu apa yang disebut oleh Abd az-Zahra' dan membantahnya, dengan banyak merujuk kepada Ala ad-Din al-Bashir penulis kitab *Usthurah al-Khothbah asy-Syiqsyiqiyah* yang membantah dan membuktikan kebatilan khotbah *Syiqsyiqiyah*, bahkan memberikan tantangan terbuka kepada Syiah sedunia jika bisa mendatangkan sanadnya (Ghamidi, 2012: 230-233).

b. Dari segi matan

Adapun dari segi matan maka mustahil khotbah ini berasal dari Imam Ali, sebab isinya adalah kufur yaitu menetapkan *imamah ma'shumah* untuk dirinya dan menetapkan pengkhianatan dan kekufuran bagi Khalifah Abu Bakar, Umar, dan Usman. Ghuwaid membantah matan khotbah ini sampai sembilan poin (Ghamidi, 2012: 234-237).

## 2. Contoh Sanad Mu'tazilah

Khotbah nomor satu pada *Nahj al-Balaghah* berisi salah satu dari lima *Ushul Mu'tazilah*, bahkan yang paling inti, yaitu *Ta'thil ash-Shifat* yang sampai pada kesimpulan "Al-Quran itu *makhlud*". Diantara isi khotbah ini adalah:

"Permulaan agama ini adalah mengenal-Nya Dan kesempurnaan mentauhidkan-Nya adalah ikhlas kepadanya, dan kesempurnaan ikhlas kepadanya adalah mengingkari sifat-sifat-Nya, sebab kesaksian setiap sifat bukanlah yang menyandang sifat, dan kesaksian setiap yang menyandang sifat bukanlah sifat itu." (Abduh, t.t.: 25).

Apakah benar ini ajaran Imam Ali r.a? Adakah Sanadnya?

a. Dari segi sanad

- 1) Khotbah ini panjang, lebar dan sulit, tidak mungkin seseorang bisa menirukannya dengan lafalnya tanpa ada tulisan di hadapannya, namun demikian Syarif Radhi menghadirkannya tanda sanad dan tanpa sumber.
- 2) Abd az-Zahra' al-Khathib menyebutkan bahwa sumbernya adalah Ali bin Muhammad bin Syakir al-Wasithi dalam kitab *'Uyun al-Mawa'izh wa al-Hikam*, az-Zamakhshari dalam *Rabi' al-Abrar*, al-Quthub ar-Rawandi dalam *Syarah Nahj al-Balaghah*, Ibnu Syu'bah dalam *Tuhfah al-Uqul*, Muhammad bin Thalhah asy-Syafi'i dalam *Mathalib as-Sa'ul*, Ibnu Manshur Ahmad bin Abi

Thalib ath-Thabarsi dalam *al-Ihtijaj*, Muhammad bin Salamah yang dikenal dengan Qadhi al-Qudhat dalam *Dustur Ma'alim al-Hikam*, dan Tafsir ar-Razi menyebut sebagiannya (Ghamidi, 2012: 658).

- 3) Tafsir ar-Razi, Kitab *Dustur Ma'alim al-Hikam*, kitab *Mathalib al-Sa'ul*, *al-Ihtijaj*, *Tuhfah al-Uqul*, *Syarah Nahj al-Balaghah* milik Rawandi, *Rabi' al-Abrar* milik Zamakhsyari maka tidak layak menjadi sumber yang benar bagi khotbah ini, karena sebab-sebab yang sudah dijelaskan.
- 4) Kitab '*Uyun al-Mawa'izh wa al-Hikam* karya Ali al-Wasithi (457 H), lebih buruk lagi keadaannya, sebab: tidak disebut sanadnya, sangat berbeda dengan yang ada dalam *Nahj al-Balaghah*, sangat sedikit, mungkin pembicaraan lain tidak ada kaitannya dengan *Nahj al-Balaghah*, penulisnya lebih muda dari Syarif Radhi.

Klaim Abd az-Zahra' bahwa khotbah ini dihafalkan oleh para Imam, disebut dalam ucapan-ucapan mereka, adalah ucapan yang tidak berdasar sama sekali.

b. Dari segi matan

Ghuwaid bin Syabab mematahkan matan riwayat ini sebagai berikut:

- 1) Dalam khotbah ini ada banyak kata sulit, makna yang asing dan sajak yang dipaksakan, tidak dikenal di masa sahabat apalagi di lisan para Khalifah ar-Rasyidun.
- 2) Khotbah ini mengandung kata atau istilah *muwallad* (baru dimunculkan) seperti "*al-Juz, al-hadd, al-wujud*" dan sejenisnya yang tidak terdapat kecuali di zaman Abbasi saat diterjemahkannya filsafat.
- 3) Pendahuluan khotbah panjang, ini hanya dikenal di masa Abbasi (di masa Syarif Radhi) di khotbah Jumat atau hari raya.
- 4) Kalimat "permulaan agama adalah mengenalnya .... Ini adalah makalah Mu'tazilah, bahwa kewajiban mukallaf pertama kali adalah *nazhar* untuk ma'rifat pada pencipta, bukan membaca dua kalimat syahadat sebagaimana Ahlussunnah.
- 5) Inti khotbah mengajak untuk *ta'thil*, menolak Sifat-sifat Allah. Ini adalah Mu'tazilah mengambil dari Jahmiyyah. Washil bin 'Atha' pelopor Mu'tazilah menafikan sifat dari Allah karena beranggapan bahwa menetapkan sifat berarti menetapkan

berbilangnya yang *Qadim*, yang berarti syirik, oleh karena itu dia mengatakan: “Barangsiapa menetapkan makna sifat yang dahulu maka dia telah menetapkan adanya dua tuhan” (Syaharastani: 1/46).

Inilah yang dimaksud oleh Imam Syafi’i dalam ucapannya: “Tidaklah manusia menjadi bodoh dan berselisih kecuali karena mereka meninggalkan bahasa Arab dan condong kepada bahasa Aristotles” (Dzahabi: 8/268; Suyuthi: 15).

- 6) Di dalam khotbah ini terdapat bid’ah Syiah tentang *imamah* setelah Nabi saw. Ini jelas susunan untuk melayani sektenya.
- 7) Ketika merujuk ke kitab Mu’tazilah, mereka menyebutkan bahwa *I’tizal* itu sudah ada sebelum Washil Bin Atha’, bahkan *I’tizal* ini berasal dari ajaran Ali bin Abi Thalib, bahkan putranya Muhammad bin al-Hanafiyah mengambil madzhab ini dari ayahnya kemudian diwariskan ke putranya Abu Hasyim gurunya Washil. Maka Ibnu al-Murtadha az-Zaidi menisbatkan Imam Ali kepada *I’tizal*. (Segaf, tt).

Ini semakin memberi petunjuk bahwa sekte-sekte ini selalu menolak riwayat yang ada (yang sah), dan membuat riwayat palsu untuk melayani alirannya. Ini karena klaim Imam Ali sebagai Mu’tazilah hanya ada di dalam kitab Mu’tazilah, dan sanadnya tidak sah, berarti berasal dari buatan mereka.

Seorang tokoh Khawarij, setelah bertaubat memberikan peringatan tentang pentingnya sanad dan pengakuan bahwa ahli bid’ah membuat hadis palsu: “Hadis-hadis ini adalah agama maka lihatlah dari mana kalian mengambil agama kalian. Sesungguhnya kami dulu apabila menyukai sesuatu maka menjadikannya sebuah hadis (Baghdadi: 1/123, 128).

Inilah Syiah Rafidhah, fakta yang ada mereka tolak, dan sesuatu yang tidak ada mereka ada-adakan. Sosok Ibnu Saba’ al-Yahudi yang mencetuskan bid’ah *al-washiyah* untuk Imam Ali dan *bara’ah* dari para sahabat itu ada tapi mereka berusaha menolaknya. Dalam buku *Ibn Saba’ al-Syabah al-Mukhif* dijelaskan bahwa ada dua sosok Abdullah ibn Saba’, yang satu dibakar Imam Ali dan yang satu diusir ke Madain (Bashir, 1429: 470-471). Hadis-hadis *musnadah* (yang ada sanadnya), *ijma’* terhadap baiat Abu Bakar, dan Mushhaf Usmani mereka tolak. Sementara yang tidak ada mereka ada-adakan, misalnya khotbah Imam Ali yang menghujat (melaknat, mengkafirkan) Abu bakar, Umar, Usman, Aisyah, Talhah, Zubair dan para sahabat, adanya Imam Mahdi Syiah, dan *mazlumiyyat* Fatimah (kezaliman-kezaliman yang ditimpakan kepada Fatimah).

Fikih madzhab Ja'fari juga tidak ada, dia tidak memiliki kitab fikih sebagaimana imam madzhab empat. Maka Syaikh Thaha al-Dulaimi menulis kitab *Usthurah al-Madzhab al-Ja'fari* untuk membela Imam Ja'far ini. Ibn Abd al-Barr mengatakan: "Imam Shadiq itu dikenal *tsiqah* dan terpercaya, cerdas, bijak, *wira'i*, utama, kepadanya Ja'fariyyah dinisbatkan, orang-orang Syiah Imamiyyah mengklaimnya. Syiah banyak berdusta atas namanya." (Barr, 1387: 2/66).

Karena tidak memiliki sanad dan sumber, namun sudah mengklaim dan mendeklarasikan dirinya sebagai satu-satunya yang sah dan benar maka muncul kejanggalan, yaitu, orang Syiah yang datang setelah masa Syarif Radhi berusaha mentakhrij hadis-hadis *Nahj al-Balaghah* dari sumber-sumbernya, dan sudah diumumkan bahwa semua isi *Nahj al-Balaghah* benar, ternyata banyak hadis yang sumbernya justru umurnya lebih muda dari pada *Nahj al-Balaghah*, dan itupun banyak yang tidak nyambung dengan yang ada di dalam *Nahj al-Balaghah*. Benar kata Imam al-Auza'i: "Tidaklah ilmu itu hilang kecuali dengan hilangnya sanad" (Barr, 1387: 1/57). Maka hilanglah ilmu dari tangan orang Syiah karena mereka kehilangan sanad kepada Rasulullah S.A. dan para sahabatnya.

Berdasarkan fakta di atas maka *Nahj al-Balaghah* bukanlah sumber ilmu dalam bidang agama, akidah, hadis, sejarah sahabat, dan akhlak kepada salaf shalih, tetapi ia adalah ilmu dalam bahasa, sastra, dan ilmu-ilmu alam dan sosial yang harus ditimbang isinya dengan al-Quran dan as-Sunnah.

3. Contoh ajaran *bara'ah* (berlepas diri) dari para Istri Nabi dan para sahabat karena diklaim mereka memusuhi Ali.

*Nahj al-Balaghah* mengatasnamakan kepada Imam Ali, menanamkan sikap *bara'ah* terhadap para sahabat Nabi saw. Dikatakan Imam Ali berkata, "Saya senantiasa terzalimi sejak Rasulullah saw. wafat." (Abduh, t.t.: 99). "Demi Allah, aku tidak henti-hentinya dihalangi dari hakku, direbut hakku, sejak Allah mencabut nyawa Nabi-nya saw. hingga zaman manusia hari ini" (Radhi, 1406: 39).

Dari sini maka para sahabat dan masyarakat muslim zaman para khalifah ar-Rasyidun dan khususnya zaman Muawiyah digambarkan oleh *Nahj al-Balaghah* sebagai: *mariqun* (keluar dari agama), *nakibun* (menyimpang), *nakitsun* (murtad), *khainun* (pengkianat), *murtabun* (orang yang bimbang), *munafiqun* (menyembunyikan kekufuan), *dhallun* (sesat), *maftunun* (terfitnah), *mufariqun* (memisahkan diri) (Muhammadi, 2009: 3-4).

Di buku *kisah-kisah Nahj al-Balaghah* yang di sampulnya ditulis “Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam nomor Dj.1/375/2009.” dikatakan: Muawiyah yang termasuk *qasithun* (kaum durhaka) itu memperluas wilayahnya dengan represif dan teror dan pembantaian, durjana dan kejam (Muhammadi, 2009: 4, 18, 20, 28-29). Muawiyah adalah peletak batu pertama bid’ah cercaan (pelaknatan) terhadap imam Ali (Muhammadi, 2009: 56-57). Amr bin Ash menjual agama kepada Muawiyah (Muhammadi, 2009: 22). Talhah dan Zubair adalah kelompok *nakitsun* (Muhammadi, 2009: 4), menyusun makar busuk untuk menentang Imam Ali (Muhammadi, 2009: 11). Talhah itu zalim penghasut (Muhammadi, 2009: 31). Sahabat nabi Asya’ats ibn Qais al-Kindi adalah pemimpin orang-orang munafiq di masa Imam Ali (Muhammadi, 2009: 15, 37). Nu’man bin Basyir r.a. adalah penjilat dan pendukung penguasa zalim Muawiyah (Muhammadi, 2009: 34).

Dalam buku *Mutiara Sastra Nahj al-Balaghah Edisi Surat dan Aforisme* terbitan al-Huda, ICC (Islamic Cultural Center) Jakarta, ditulis bahwa Muawiyah pemberontak untuk merebut kekuasaan (Muhammadi, 2009: 63-65), pengabdikan kebatilan, seluruh hidupnya menindas kebenaran, pembuat bencana, munafik (Muhammadi, 2009: 71), masuk Islam pura-pura karena terpaksa (Muhammadi, 2009: 92), Muawiyah adalah setan yang mendekati orang mukmin dari depan dan belakang, dari kanan dan kiri (Muhammadi, 2009: 133), Aisyah adalah musuh dan pemberontak secara terang-terangan (Muhammadi, 2009: 29). Sahabat Nabi saw. ini dihukumi murtad karena mengangkat Abu Bakar sebagai Khalifah, mengkhianati Nabi dan Ahl baitnya (Muhammadi, 2009: 147).

Dengan fakta ini maka terbukti bahwa Syarif Radhi adalah seorang Syiah Rafidhah Imamiyyah yang ekstrim, bukan moderat sebagaimana disinggung oleh Muhammad Rasyid Ridha Al-Husaini (1947: 1/10). Imam Syafi’i berkata, “Barangsiapa mengatakan Abu Bakar dan Umar bukan imam maka dia seorang Rafidhah (Syiah ekstrim)” (Dzahabi, 2006: 10/31; Harawi, 1998: 4/308).

Klaim-klaim Nahj al-Balaghah tanpa sanad ini dan dinisbatkan kepada Khalifah Ali ini bertentangan dengan al-Quran, Hadis-hadis sahih, dan fakta sejarah yang mana Imam Ali dan Ahlul Bait berbaiat kepada para khalifah ar-Rasyidin, menjadi menteri dan penasihat mereka, mengadakan hubungan perbesanan dengan mereka dan memberi nama putra-putranya dengan nama Abu bakar, Umar, Usman, dan Aisyah.

## Simpulan

Kitab *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki sanad. Semua hadis alawi dalam Kitab *Nahj al-Balaghah* (239 khotbah, 79 surat, dan 478 hikmah, atau 238 khotbah, 79 surat, dan 489 ucapan hikmat, atau 238 Khotbah, 79 surat dan 488 kata hikmat. Atau 241 Khotbah, 79 surat dan 480 kata mutiara) disampaikan oleh Syarif Radhi (359-306 H) tokoh Rafidhah dan Mu'tazilah dari Imam Ali tanpa sanad, sementara jarak antara dia dan Imam Ali hampir 4 abad. *Nahj al-Balaghah* itu sendiri tidak memuat konsep sanad, dan tidak dibangun dengan sanad, sehingga ada ucapan indah diklaim sebagai ucapan Imam Ali padahal berdasarkan sanad yang muttashil, ucapan yang mirip dengan itu berasal dari Ibnu Mas'ud.

*Nahj Balaghah* berisi akidah *Tasyayyu' Ghali* (Syiah Rafidhah) yaitu mengkultuskan Imam Ali dan 11 Imam berikutnya, dan berisi akidah *bara'ah* (berlepas diri) dari Khalifah Abu Bakar, Umar dan Usman, serta memusuhi para sahabat Nabi Muhammad saw. *Nahj al-Balaghah* menggambarkan Khalifah Abu Bakar, Umar dan Usman, Aisyah istri Nabi, Abu Hurairah, Talhah, Zubair dan Muawiyah sebagai sahabat Nabi yang buruk, pengkhianat dan murtad. Disamping itu *Nahj al-Balaghah* juga berisi akidah Mu'tazilah.

## Rekomendasi

Kitab *Nahj al-Balaghah* yang kesohor sebagai kitab sastra yang menyihir banyak orang karena keindahan bahasanya dan keluasan cakupan temanya, serta karena dinisbatkan kepada Imam Ali bin Abi Thalib, ternyata memuat *ghuluw* kepada sebagian Ahlul Bait dan kebencian yang serius kepada *khulafa ar-Rasyidin* sebelum Ali, kepada *Ummahatul Mukminin* dan kepada Para sahabat Nabi yang lain. Hal itu semua diatas namakan kepada Imam Ali tanpa *sanad*. Mengingat penemuan penelitian ini penting, maka peneliti merekomendasikan agar: *Pertama*, umat Islam diperingatkan dari kesalahannya, dan tetap memposisikan *Nahj al-Balaghah* sebagai kitab sastra bukan kitab hadis. *Kedua*, kegiatan *tabayyun* ilmiah ini digalakkan supaya menjadi biasa dan membudaya sebagai ciri khas Ahlussunnah wa al-Jamaah. Imam Syafi'I berkata: Jika kalian melihat ada orang yang bisa berjalan di atas air dan terbang di udara maka jangan terkecoh dengannya hingga kalian menimbanginya dengan al-Quran dan as-Sunnah."

### Daftar Pustaka

- Anonim, t.t. *Sekilas Tentang Imam Khomeini*. tanpa penerbit. (Jakarta: Kedubes Iran).
- Anshari, Zakariya al-Anshari. t.t. *Fath al-Baqi 'Ala Alfiyah al-'Iraqi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Asqalani, Ahmad ibn Ali Ibn Hajar al-. t.t. *Nuzhah al-Nazhar*. Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu.
- \_\_\_\_\_, 1326, *Tahdzib al-Tahdzib*. India: Mathbaah Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyyah.
- Abduh, Muhammad. t.t. *Syarah Nahj al-Balaghah*. tahqiq Muhammad Ahmad Asyur, Dar Mathabi' al-Sya'b.
- Anzi, Abu Abdillah ibn Jafil al-. 2010. *Ma huwa Takhrij Atsar Kunu li al-'ilmi ru'at*. <http://www.ahlalhddeeth.com/vb/showthread.php?t=249510>, (1 Agustus 2016).
- Baghdadi, Abu Bakar al-Khatib al-. t.t. *Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*. tahqiq al-Suraqi dan al-Madani, Madinah: Maktabah al-Ilmiyya.
- Barr, Abu Umar Yusuf ibn Abd al-. 1994. *Jami' Bayan al-'Ilmi wa Fadhliah*, Tahqiq Abu Al-Asybal, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi.
- \_\_\_\_\_, 1387. *al-Tamhid Lima fi al-Muwaththa` Min al-Ma'ani wa al-Masanid*. Maghrib: Wizarah al-Auqaf wa al-Syu`un al-Islamiyyah.
- Bashir, Ala` al-Din al-. 1429. *Ibn Saba` al-Syabah al-Mukhif*, al-Thiba'ah al-'Ashriyyah.
- Bashori, Agus Hasan, 2016, *Studi Kritis Konsep Ilmu Dalam Kitab Nahj al-Balaghah dan Relevansinya dalam Penguatan Pendidikan Agama Islam di Tingkat Sekolah Dasar*, Disertasi Program Doktor Pendidikan Islam UIKA Bogor.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-. 1422. *Al-Jami' al-Musnad al-Shahih*, Ta'liq: Mushthafa Dib al-Bugha. Dar Thauq al-Najah.
- Dimasyqi, Muhammad al-Qaisi al-. 1993. *Taudhih al-Musytabih fi Dhabt Asma` al-Ruwah*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Dzahabi, Syamsuddin Al-. 2006. *Siyar A'lam al-Nubala'*, Kairo: Darul hadits.

- Dimiyati, Nashir. t.t. *Syarif Radhi*, <http://www.sadeqin.net/ml/daneshvaran.php?mod=4&id=16> (2 September 2015).
- Fayyadh, Ahmad Ayyub Muhammad Abdullah al-. 2007. *Mabahits Fi al-Hadits al-Musalsal*, Beirut: al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ghamidi, Ghuwaid ibn Syabab al-. 2012. *Kitab Nahj al-Balaghah Dirasah Naqdiyyah 'Aqadiyyah*, Makkah: Ummul Qura.
- Guyen, Fatih. 1995. *560 Hadis dari 14 manusia Suci*. Bangil: Yayasan Islam al-Baqir.
- Ghitha, Al-Hadi Kasyif al-. t.t., *Mustadrak Nahj al-Balaghah*, tanpa penerbit (Maktabah Ahl al-Bayt)
- Hadid, Ibn Abi al-, 1997. *Syarah Nahj al-Balaghah*, Dar Ihya` al-Turats al-'Arabi, Tahqiq: Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim.
- Harawi, Abu Ismail al-, 1998, *Dzamm al-Kalaf wa Ahlih*, Madinah Munawwarah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam.
- Hindi, Rahmatullah al-, t.t. *Izhhar al-Haq*, tahqiq: Muhammad Ahmad Malkawi, al-Riasah 'ammah li Idarat al-Buhuts, Saudi.
- Hisyam, Abdul Malik ibn. 1955. *al-Sirah al-Nabawiyyah*, tahqiq: Mushthafa Saqa dkk, Mesir: Syarikah Mushthafa al-babi al-Halabi.
- Jabir, Qasim Habib. 1987. *Al-Falsafah wa al-I'tizal Fi Nahj al-Balaghah*. al-Muassasat al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyr.
- Jabbar, Al-Qadhi Abdul. t.t. *Tatsbit Dalail al-Nubuwwah*, Kairo: Dar al-Mushthafa, Syabra.
- Jurjani, Abu Ahmad ibn Adi al-. 1997. *Al-Kamil fi Dhu'afa` al-Rijal*, tahqiq: Adil Ahmad Abdul Maujud dkk, Beirut: al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Jama'ah, Badruddin Muhammad ibn. t.t., *al-Manhal al-Rawiy Fi Mukhtashar Ulum al-Hadits*, Beirut: Dar al-Fikr
- Khatib, Abd az-Zahra' al-. 1988. *Mashadir Nahj al-Balaghah wa Asaniduh*, Beirut: Dar az-Zahra'.



- Qummi, Shadiq Hasan Zadeh al-. t.t. *Pesan Imam Khumaini*, <http://balaghah.net/old/nahj-htm/id/id/01/10.htm> (9 September 2015).
- Radhi, al-Syarif al-. 1406. *Khashaish al-Aimmah*, Masyhad Iran, Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah.
- Rifa'i, Shalih al-. t.t. *'Inayah al-Ulama' bi al-Isnad wa 'Ilm al-Jarh wa al-Ta'dil wa Atsar Dzalika fi Hifzh as-Sunnah al-Nabawiyyah*, Madinah KSA: Majma al-Malik Fahd Lithibaah al-Mushhaf.
- Sijistani, Abu Daud Sulaiman al-, t.t. *Sunan Abi Daud*, tahqiq: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah.
- Segaf, Alawi ibn Abd al-Qadir al-. t.t. <http://www.dorar.net/enc/firq/711>, diakses, Kamis 1 September 2016.
- Suyuthi, Jalaluddin al-, t.t. *al-Khashaish al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_, t.t. *Shaun al-Manthiq wa al-Kalam 'an 'ilm al-Manthiq wa al-Kalam*.
- Shalah, Usman ibn Abdirrahman ibn al-. 1986. *Ma'rifah Anwa' 'Ulum al-Hadits (Muqaddimah Ibn al-Shalah)*, tahqiq: Nuruddin 'itr, Beirut: Dar al-Fikr.
- Subki, Tajuddin ibn Taqiyyuddin al-. 1413. *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, tahqiq: Mahmud Muhammad al-Thanahi dan Abdul Fattah Muhammad al-Huluw, Hajar.
- Syafi'i, Muhammad Ibn Idris, 2010, *Diwan al-Imam Al-Syafi'i*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Syahrastani, Abu al-Fath Al- (548 H). *al-Milal wa al-Nihal*, Muassasah al-Halabi.
- Taimiyyah, Syaikh al-Islam Ibn. 1999. *al-Jawab al-Shahih Liman Baddala Dinal Masih*, tahqiq: Ali ibn Hasan dkk, Saudi: Dar al-'Ashimah.
- Turmudzi, Abu Isa Muhammad al-, 1975, *Sunan Turmudzi*, Mesir, Maktabah Mushthafa al-Babi al-Halabi.
- Zahra, Abd al-, 1405. *Mashadir Nahj al-Balaghah wa Asaniduhu*, Beirut: Dar al-Adhwa`.
- Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud al-. t.t. *Asas al-Lughah*, Kairo: Dar Mathabi' al-Sya'b.



## BUDAYA MITONI: ANALISIS NILAI-NILAI ISLAM DALAM MEMBANGUN SEMANGAT EKONOMI

*Umi Machmudah*

Jurusan PBA Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan  
UIN Maulana Malik Ibrahim MALANG  
Email: machmudahghozaly@gmail.com

### **Abstract**

*Culture as the result of ideas, feelings and intention in Islam is the manifestation of worship. This paper is written through literary review that is completed with observation from some mitoni traditions. The culture form of ideas, activities and artifact is applied in 'mitoni'. It is a celebration on seventh month of pregnancy age. The activities done in mitoni are 1) bathing, 2) 'brojolan' ritual, 3) clothing change ritual, 4) prayer, 5) gift. Islamic values that inspire economic activities in mitoni are 1) thanksgiving that encourages people to be productive, 2) 'tafaa'ul' through prayer to be selective in consuming goods, 3) helping each others to manage the production cost, 4) implied education as all the activities are based on knowledge, 5) visitation to make connection through service distribution, 6) almsgiving through the gift that will maximize the production value, 7) reciting the verses of al-Quran and their meaning, some of which related to prosperity, 8) economic creativity, through the use of various apparatus and foods, bearing production activities.*

*Budaya sebagai hasil dari cipta, rasa dan karsa manusia, dalam Islam merupakan manifestasi dari ibadah. Makalah ini ditulis melalui kajian pustaka dilengkapi dengan observasi dari beberapa acara mitoni. Wujud budaya yang berupa gagasan, kegiatan dan artefak yang teraplikasi pada budaya 'mitoni' 'Mitoni' adalah perayaan tujuh bulan usia kehamilan. Rangkaian mitoni adalah 1) siraman, 2) upacara brojolan, 3) upacara pergantian busana, 4) doa dan 5) 'mberkat'.*

Nilai-nilai Islam yang menyemangati aktivitas ekonomi dalam budaya 'mitoni' adalah: a) tasyakuran, mendorong orang untuk produktif 2) 'tafaa'ul' (optimisme) melalui doa, yang menjadi kekuatan untuk selektif dalam mengkonsumsi barang, 3) tolong menolong, yang berdampak pada penekanan biaya produksi, 4) pendidikan (pre natal) yang tidak terstruktur, menyebabkan penghematan biaya operasional, karena semua tindakan dilandasi ilmu pengetahuan, 5) silaturahmi, berarti membuat jejaring untuk memperluas distribusi barang atau jasa. 6) sedekah melalui 'mberkat' akan memaksimalkan nilai produksi, 7) tilawah al-Quran dan tadabbur maknanya, yang sebagian berhubungan dengan kemakmuran, 8) kreatifitas ekonomi, melalui penggunaan berbagai piranti dan makanan, yang melahirkan aktivitas produksi.

**Keywords:** Mitoni; Islamic values; economic activities

## Pendahuluan

Islam adalah agama rahmat untuk seisi alam, tidak ada satu pun urusan manusia di dunia kecuali Islam memberinya landasan sebagai alasan melaksanakannya. Semua aktivitas orang beriman tidak ada yang sia-sia, karena manusia ada di dunia untuk melakukan penghambaan kepada-Nya semata (Q.S. adz-Dzariyat: 56). Aktivitas tersebut dilakukan dalam rangka memenuhi kebutuhan secara individu maupun kebutuhan bersosialisasi melalui interaksi dengan sesama (yang keduanya disebut *hablun minan nas*), dan aktivitas yang terkait dengan Sang Khaliq (yang disebut dengan *hablun minallah*). Kedua jenis hubungan ini sangat dibutuhkan dalam kehidupan manusia (Q.S. Ali Imran: 112).

Diantara wujud interaksi secara horizontal, manusia melakukan aktivitas-aktivitas yang bersifat tradisi kebudayaan. Tradisi tersebut tidak murni merupakan warisan budaya, tetapi ada muatan nilai termasuk nilai-nilai Islam. Makalah ini menganalisis nilai-nilai Islam dalam membangun semangat ekonomi yang terkandung dalam budaya mitoni.

Asal mula manusia adalah dari jiwa yang satu (Q.S. al-A'raf: 189) dan setelah Nabi Adam a.s. kejadian manusia berproses melalui beberapa periode (Q.S. al-Mu'minun: 12-14). Allah menciptakan semua manusia dari satu diri yakni Nabi Adam a.s. Dari satu diri tersebut Allah menjadikan pasangannya, Hawa, agar hati Nabi Adam a.s. menjadi tenang, damai, dan muncul kasih sayang kepadanya (Shabuni, 2001: 218). Adapun periodisasi kejadian manusia digambarkan secara jelas oleh Allah dalam al-Quran. Periode-periode tersebut adalah: 1) *nuthfah* (sperma), 2) *'alaqah* (segumpal darah), 3) *mudhghah* (segumpal

daging), 4) *'idham* (tulang), 5) *kiswah al-'idham* (pembungkusan tulang dengan daging), 6) *'insya khalqan akhar* (pemberian ruh) (Shabuni, 2001: 765). Setelah manusia pertama Nabi Adam a.s. berasal dari *sulalah min thin* (saripati dari tanah), maka proses penciptaan jenis manusia berikutnya meliputi 6 periode di atas. Masing-masing periode dilalui selama empat puluh hari, sehingga  $40 \times 5$  periode = 200 hari, yang berarti tujuh (200 dibagi 30 hari = 7 bulan 10 hari). Sehingga saat menghadapi periode ke-6 *'insya khalqan akhar* (pemberian ruh) orangtua si bayi memohon pada Sang Khaliq melalui acara tasyakuran atas keselamatan dan kesehatan sehingga usia kehamilan sampai pada bulan ke-7 dengan acara *mitoni*.

### Kebudayaan dan Substansinya

Kebudayaan berasal dari kata Sansekerta *budhayah* bentuk jamak dari kata *budhi* yang berarti akal. Sehingga kebudayaan diartikan dengan “hal-hal yang bersangkutan dengan akal”. Sedangkan kata “budaya” merupakan perkembangan majemuk dari budi daya yang berarti daya dari budi. Sehingga dibedakan antara budaya yang berarti 'daya dari budi' yang berupa cipta, rasa dan karsa, dengan kebudayaan yang berarti 'hasil dari cipta, rasa dan karsa' (Sulaeman, 1998: 12).

Beberapa ilmuwan seperti Parson (Sosiolog), Kroeber (Antropolog) menganjurkan untuk membedakan wujud kebudayaan secara tajam sebagai suatu sistem. Wujud kebudayaan adalah sebagai suatu rangkaian tindakan dan aktivitas manusia yang berpola. Koentjaraningrat mengemukakan bahwa kebudayaan itu dibagi atau digolongkan dalam tiga wujud (dalam Setiadi dkk, 2011: 29). *Pertama*, wujud sebagai suatu aktivitas kompleks dari gagasan, nilai-nilai, norma-norma dan peraturan. *Kedua*, wujud kebudayaan sebagai suatu aktivitas kompleks serta tindakan berpola dari manusia dalam masyarakat. Wujud tersebut dinamakan sistem sosial, karena menyangkut tindakan dan kelakuan berpola yang bisa diobservasi dan didokumentasikan dalam sistem sosial. *Ketiga*, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.

Wujud kebudayaan yang berupa gagasan, konsep dan pikiran manusia, disebut sistem budaya, sifatnya abstrak, tidak dapat dilihat dan berpusat pada pemikiran manusia yang menganutnya. Merupakan sistem budaya karena gagasan-gagasan tersebut bukan tidak berupa kepingan-kepingan yang lepas melainkan saling berkaitan dan berdasarkan asas-asas yang erat hubungannya, sehingga menjadi sistem gagasan dan pikiran yang relatif mantap. Kebudayaan yang berupa aktivitas kompleks disebut sistem sosial yang tidak lepas dari sistem

budaya apapun bentuknya. Aktivitas tersebut ditata oleh gagasan dan pikiran yang ada pada manusia. Aktivitas yang saling berinteraksi tidak lepas dari berbagai penggunaan peralatan sebagai hasil karya manusia untuk mencapai tujuannya. Kebudayaan dalam bentuk fisik ini meliputi benda yang diam dan juga bergerak (Sulaeman, 1998:13).

Adapun substansi utama kebudayaan meliputi beberapa aspek. *Pertama*, sistem pengetahuan yang berperan sebagai akumulasi dari perjalanan hidup manusia dalam memahami alam dan seisinya. *Kedua*, nilai yang merupakan sesuatu yang baik yang selalu diinginkan, dicita-citakan dan dianggap penting oleh seluruh manusia sebagai anggota masyarakat. Karena itu sesuatu dikatakan memiliki nilai apabila berguna dan berharga (nilai kebenaran) bernilai, indah (nilai estetika), baik (nilai moral atau estetis), religius (nilai agama). *Ketiga*, pandangan hidup yang merupakan pedoman bagi suatu bangsa atau masyarakat dalam menjawab atau mengatasi berbagai masalah yang dihadapi. *Keempat*, kepercayaan yang mengandung arti yang lebih luas daripada agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. *Kelima*, persepsi yakni suatu titik tolak pemikiran yang tersusun dari seperangkat kata-kata yang digunakan untuk memahami kejadian atau gejala dalam kehidupan. *Keenam*, etos kebudayaan berupa perilaku warga seperti kegemaran, berbagai benda hasil karya dilihat dari luar oleh orang asing (Setiadi, 2011: 30).

Ada beberapa hal yang menjadi sifat budaya. Salah satunya, budaya terwujud dan tersalurkan dari perilaku manusia. Selain itu budaya telah ada terlebih dahulu daripada lahirnya suatu generasi tertentu dan tidak akan mati dengan habisnya generasi yang bersangkutan. Budaya juga diperlukan oleh manusia dan diwujudkan dalam tingkah lakunya. Budaya mencakup aturan-aturan yang berisikan kewajiban-kewajiban, tindakan-tindakan yang diterima dan ditolak, tindakan-tindakan yang dilarang dan tindakan-tindakan yang diizinkan (Setiadi, 2011: 33).

### **Budaya Mitoni dalam Adat Jawa**

*Mitoni* adalah perayaan tujuh bulan usia kehamilan. *Mitoni* artinya menjelang *pitu* dalam bahasa Jawa artinya tujuh. Maksud diadakan acara *mitoni* adalah mensyukuri kesehatan ibu bayi janin atau yang sifatnya *tolak balak*. Di daerah tertentu budaya ini juga disebut *tingkeban*. *Mitoni* diadakan untuk kehamilan anak pertama dan kehamilan *medeking* atau anak ketiga dengan harapan semoga menjadi anak yang sholeh atau sholehah, menjadi

anak yang berlimpah dalam rezekinya, hormat pada orang tua, berguna bagi agama, masyarakat, nusa dan bangsa (Purwadi, 2005: 135).

*Mitoni/ningkebi, tingkeban*, penyelenggaraannya sesuai adat diatuhkan hari Selasa atau Sabtu pada tanggal gasal. Seyogyanya antara tanggal tujuh dan lima belas menurut kalender Jawa. Pemilihan tanggal gasal itu melambangkan umur kehamilan tujuh bulan yang hitungannya adalah gasal. Dilaksanakan siang hari biasanya mulai jam sebelas siang (Purwadi, 2005: 135).

Ada beberapa piranti yang diperlukan dalam acara mitoni, diantaranya: woh-wohan, punar dua buah, kembang setaman, daun dadap strep daun, daun beringin, daun andong, janur dan mayang. Juga disediakan berbagai macam jenang: jenang abang, jenang putih, jenang kuning, jenang ireng, jenang waras, jenang sengkolo (Gunasasmita, 2009: 39). Persiapan dan perlengkapan upacara *mitoni* terdiri dari sajen siraman, kenduri dan persiapan di tempat mandi, persiapan tumpeng robyong yaitu nasi yang dibentuk kerucut ditempatkan di bakul nasi dari bambu dilengkapi lauk pauk. Juga disiapkan lima macam bubur (bubur baro-baro, bubur merah, merah putih, bubur putih dan palang).

Untuk kenduri disiapkan aneka makanan seperti nasi majemukan, seperangkat nasi dengan lauk pauk, ketupat komplit, rujak dan dawet, nasi kering dengan lauk pauk berupa kedelai, kacang, wijen yang digereng sangan (tanpa minyak) dicampur dengan gula merah. Sedangkan untuk perlengkapan mandi, disiapkan air bunga. Gayung dibuat dari tempurung kelapa (Purwadi, 2005: 141-144).

Berikut ini akan dipaparkan serentetan acara yang terdapat pada budaya *mitoni* yang bersumber dari beberapa rujukan dan hasil observasi. Acara dibuka dengan pembacaan ayat suci al-Qur'an yang dilanjutkan sungkeman. Sungkeman ini dilakukan dengan cara sang istri sungkem pada suami dan selanjutnya suami istri sungkem pada kedua orangtunya (Suwarna, 2003: 24). Selanjutnya yaitu siraman yang hanya dilakukan untuk anak pertama, dengan menggunakan air bunga, duduk diatas *dingklik* (bangku kecil terbuat dari kayu). Air yang tergujur digunakan untuk mencuci wajah dan berwudhu. Acara siraman dihadiri khusus kaum hawa (Purwadi, 2005: 147).

Acara selanjutnya adalah upacara pergantian busana. Calon ibu berganti *kemben* (penutup dada) dengan motif yang memiliki simbol kebaikan, misalnya trumtum, sidoluhur, sidomukti, sidoasih, grompol, parangkusuma dan kain lurik yang bermotif lasem dengan penutup dada bermotif dringin. Setiap kali mengenakan busana *sesepuh* seorang wanita bertanya: “*Wis patut opo durung?*” (Sudah pantas apa belum?) kemudian semua hadirin menjawab: “*Durung*

*patut*” sampai enam kali. Dan untuk yang terakhir dijawab “*Wis patut*” (Sudah pantas) (Purwadi, 2005: 148).

Upacara ganti busana ini juga disebut dengan 'pantes-pantesan'. Pada acara ini, calon ibu dipakaikan kain dan kebaya tujuh macam. Kain dan kebaya yang pertama sampai keenam melambangkan kemewahan dan kebesaran. Ibu-ibu yang hadir saat ditanya apakah si calon ibu pantas menggunakan busana-busana tersebut, maka mereka menjawab 'dereng pantses'. Setelah dipakaikan busana ke tujuh yang berupa kain lurik dengan motif sederhana, baru ibu-ibu yang hadir menjawab 'pantes'. Hal ini merupakan perlambang bahwa ibu yang sedang mengandung sebaiknya tidak memikirkan hal-hal yang sifatnya keduniawian dan agar berpenampilan sederhana (Suwarna, 2003: 32).

Upacara selanjutnya yaitu *tigas kendit*. Pada acara ini calon ibu diikat perutnya (*dikenditi*) dengan janur kuning. Ikatan janur ini harus dipotong (*ditigas*) oleh calon ayah si bayi untuk membuka ikatan yang menghalangi lahirnya si jabang bayi. Ikatan tersebut dipotong dengan keris yang ujungnya diberi kunyit sebagai tolak balak (Suwarna, 2003: 32).

Selanjutnya yaitu *brojolan*. Untuk melaksanakan upacara brojolan badan calon ibu dilingkari dengan *lawe* (benang tenun) berwarna merah, putih, hitam secara renggang. Melalui rongga yang terikat oleh *lawe* tersebut, diluncurkanlah alat tenun yang kemudian diterima oleh ibu wanita yang hamil atau kerabat perempuan. Kadang-kadang disertai ucapan “*Wadon arep lanang arep waton slamet*” (Perempuan atau laki-laki yang penting selamat). Juga adakalanya diluncurkan secara hati-hati dua buah kelapa gading yang telah dilukis gambar Arjuna dan Sembodro dengan ucapan “*Yen lanang ngganteng koyo Arjuno, yen wadon ayu koyo sembodro*” (Kalau laki-laki tampan seperti Arjuna dan kalau perempuan cantik seperti Sembadra). Arjuna dan Sembadra adalah figur ideal Jawa, sehingga diharapkan bayi memiliki sifat luhur keduanya (Purwadi, 2005: 148-149).

Disusul dengan prosesi *angrem*. Pada acara *angrem* ini calon ibu duduk di tumpukan kain yang tadinya digunakan dalam acara pantses-pantesan, seperti ayam betina yang sedang mengerami telurnya. Harapannya adalah agar si jabang bayi dapat lahir cukup bulan (Suwarna, 2003: 34).

Selanjutnya yaitu *dhahar ajang cowek*. Di sini calon ayah duduk mendampingi calon ibu di tumpukan kain dan berdua mengambil makanan yang disediakan dengan alas makan *cowek* (cobek) dan mereka berdua memakannya sampai habis. Hal ini melambangkan sebuah harapan supaya jabang bayi dapat tumbuh sehat. Calon ayah kemudian menjatuhkan telur di sela kain tujuh

warna yang melambangkan proses kelahiran si bayi kelak yang berjalan lancar dan sempurna. (Suwarna, 2003: 35).

Sebagai acara penutup yaitu doa dan *mberkat* (Purwadi, 2005: 150). Yang dinamakan '*mberkat*' yaitu membawa makanan yang sudah disediakan *shohibul hajat* untuk dibawa pulang.

Beberapa simbol yang bisa memberi makna harapan (doa) dari pelaksanaan *mitoni*, misalnya penggunaan macam-macam motif kain. Sidomukti melambangkan kebahagiaan. Sidoluhur melambangkan kemuliaan. Truntun melambangkan nilai-nilai yang selalu dipegang teguh. Parang kusuma melambangkan perjuangan untuk hidup. Semen rama melambangkan akan lahir anak yang cinta kasih kepada orang tua yang sebentar lagi akan menjadi bapak dan ibu tetap bertahan selama-lamanya. Udan riris melambangkan anak yang akan lahir akan menyenangkan dalam kehadirannya di masyarakat. Cakar ayam melambangkan anak yang lahir dapat mandiri dan memenuhi kebutuhannya sendiri (Astuti, 2009: 38).

### **Mitoni yang Islami**

Adapun pelaksanaan acara *mitoni* yang sering dilakukan di perkampungan di Kelurahan Gading Kasri Kecamatan Klojen Malang), kebanyakan sudah tidak murni menggunakan adat Jawa. Acaranya lebih sederhana dan ringkas, serta murni menggunakan tata cara Islami. Acara dimulai dengan pembukaan, pembacaan ayat suci al-Quran, dilanjutkan dengan ceramah agama, yang berisi maksud diadakannya *mitoni* menurut Islam, pesan untuk calon ibu secara khusus dan yang hadir secara umum, dilanjutkan dengan membaca sepuluh surat al-Quran. Dilanjutkan dengan doa, kemudian makan bersama, dan acara terakhir adalah *mberkat*.

Sepuluh surat yang dibaca pada acara *mitoni* adalah 1) Surat Yasin, 2) Surat al-Waqi'ah, 3) Surat ar-Rahman, 4) Surat Muhammad, 5) Surat Luqman, 6) Surat Maryam, 7) Surat Kahfi, 8) Surat Thaha, 9) Surat Yusuf, dan 10) Surat al-Mulk.

Adapun keutamaan surat-surat al-Quran tadi meliputi beberapa surat. *Pertama*, surat Yasin yang berarti 'wahai manusia' dalam bahasa *Thayyi'* dan Yasin adalah 'jantung al-Quran' artinya ada pada hati semua manusia. (Shabuni, 2001b: 1004-1005) bahwa dengan bacaan surat Yasin ini sang anak diharapkan akan lahir dengan selamat dan tumbuh menjadi manusia yang selamat dunia akhirat. *Kedua*, surat al-Waqi'ah, keutamaannya adalah bahwa barangsiapa membacanya tiap malam maka tidak akan mengalami kekurangan

rezeki (Shabuni, 2001c: 1265). Sehingga diharapkan dengan bacaan surat al-Waqi'ah ini anaknya akan menjadi manusia yang selalu mendapat rezeki yang berlimpah. *Ketiga*, surat ar-Rahman, harapannya agar sang bayi menjadi manusia yang selalu mendapatkan kenikmatan yang berlimpah sesuai dengan kandungan surat (Shabuni, 2001c: 1255). *Keempat*, surat Muhammad dengan harapan agar sang anak tumbuh menjadi orang yang mampu memperjuangkan agama Allah sebagaimana salah satu ayatnya ada yang menyatakan, “*Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu menolong (agama) Allah, maka Allah akan menolongmu*” (Shabuni, 2001c: 1176). *Kelima*, surat Luqman dengan harapan si janin menjadi anak yang mendapat “hikmah” (ilmu yang bermanfaat) sebagaimana yang didapatkan Luqman (Shabuni, 2001b: 921). *Keenam*, surat Thaha agar anak memiliki sifat-sifat yang mulia sebagaimana yang dimiliki oleh nabi Muhammad saw. dan nabi-nabi lain (Shabuni, 2001b: 700). *Ketujuh*, surat Maryam dengan harapan sang anak tumbuh menjadi generasi yang kuat imannya, ahli ibadah sebagaimana Maryam *al-adzra'* dan memahami keagungan tauhid (Shabuni, 2001b: 684). *Kedelapan*, surat al-Kahfi dengan harapan agar menjadi orang yang mampu mengorbankan hawa nafsunya untuk memperjuangkan akidah sebagaimana ashabul kahfi yang terkenal dengan *ahlul 'uzlah* (Shabuni, 2001b: 661). *Kesembilan*, surat Yusuf yang memberikan harapan bahwa setelah berakit-rakit dahulu bersenang-senang kemudian, pada surat ini dimana Allah menghibur Nabi Muhammad agar melihat betapa banyak musibah yang menyimpannya, beberapa cobaan hingga ketertarikan wanita padanya (Shabuni, 2001b: 540). Dan *kesembilan*, surat al-Mulk agar sang bayi menjadi generasi yang selamat dari adzab kubur (Shabuni, 2001c: 1364).

## Nilai

Menurut Darmodiharjo merupakan sesuatu yang berguna bagi kehidupan manusia jasmani dan rohani (dalam Setiadi, 2011: 123). Nilai adalah suatu penetapan atau suatu kualitas objek yang menyangkut suatu jenis apresiasi atau minat (Syam, 1986: 133). Nilai adalah konsepsi-konsepsi abstrak dalam diri manusia atau masyarakat, mengenai hal-hal yang dianggap baik, benar, dan hal-hal yang dianggap buruk dan salah (Huki, 1982: 146). Nilai juga mempunyai sebuah elemen konsepsi yang mendalam dibandingkan hanya sekedar sensasi, emosi, atau kebutuhan. Nilai bukan merupakan tujuan konkret dari tindakan, tetapi mempunyai hubungan dengan tujuan, sebab nilai-nilai berfungsi sebagai kriteria dalam memilih tujuan-tujuan (Sulaeman, 1998: 20).

Adapun dalam tulisan ini uraian yang diulas adalah tentang nilai-nilai agama, yakni sesuatu yang berguna bagi kehidupan jasmani dan rohani manusia, yang merupakan minat atau apresiasi yang bersumber dari agama Islam. Nilai keagamaan adalah konsep mengenai penghargaan warga masyarakat kepada beberapa masalah pokok kehidupan beragama, sehingga menjadi pedoman tingkahlaku keagamaan warga masyarakat (Tim Depdikbud RI, 1989: 615). Nilai religi di samping merupakan tingkatan integritas kepribadian yang mencapai tingkat budi (*conscencia*, insan kamil), juga sifatnya mutlak kebenarannya, universal dan suci. Kebenaran dan kebaikan religi mengatasi rasio, perasaan, keinginan, nafsu-nafsu manusiawi dan mampu melampaui subyektivitas, golongan, ras, bangsa, stratifikasi sosial (Syam, 1986: 133).

### **Nilai-nilai Islam dalam budaya *Mitoni* dalam Membangun Semangat Ekonomi**

Ekonomi merupakan salah satu ilmu sosial yang mempelajari aktivitas manusia yang berhubungan dengan produksi, distribusi, dan konsumsi terhadap barang dan jasa (<https://id.wikipedia.org/wiki/Ekonomi>). Kegiatan ekonomi adalah kegiatan seseorang atau suatu perusahaan atau suatu masyarakat untuk memproduksi barang dan jasa maupun mengkonsumsi (menggunakan) dan jasa tersebut (Sukirno, 2013: 4). Sehingga yang dimaksud dengan semangat ekonomi di sini adalah bagaimana nilai-nilai Islam dalam menumbuhkan semangat agar menjadi manusia yang produktif, bisa mendistribusikan barang dengan tepat, dan mengkonsumsi barang dengan secara tepat/ekonomis.

Penyebaran Islam di Indonesia terjadi kisaran abad ke-7 hingga 13 Masehi, yang dibawa oleh para pedagang, mubaligh, wali, ahli-ahli tasawuf, guru-guru agama, dan para haji yang berasal dari Arab, Persia, dan India (Gujarat, Benggala). Penyebaran dilakukan melalui beberapa saluran perdagangan, perkawinan, tasawuf, pendidikan, seni dan tawaran pembentukan masyarakat egalitarian dalam strata sosial (Sukirno, 2013: 169-175). Melalui egalitarianisme, suatu sifat yang pantang membedakan strata sosial yang mana dengan karakteristik ini Islam mampu menembus lintas level sosial sehingga menjadikan Islam mampu diterima oleh semua lapisan masyarakat. Demikian juga melalui seni budaya. Orang Indonesia sebelum kedatangan Islam terkenal sebagai seniman-seniman jenius yang punya kemashuran tinggi. Lewat seni, Islam mampu menjangkau segmen lebih luas masyarakat pribumi, termasuk para elitnya. Sunan Kalijaga misalnya, menggunakan wayang sebagai sarana dakwah baik untuk penduduk biasa maupun elit sosial. Sunan Bonang menggunakan gamelan dalam

melantunkan syair-syair keagamaan. Ini belum termasuk tokoh-tokoh lain yang mengadaptasi seni kerajinan lokal dan India yang diberi muatan Islam. Melalui ranah budaya, melalui upacara-upacara adat Islam memberi muatan nilai-nilai yang bersumber pada ajaran Islam, berbaur menjadi satu elemen yang ideal tanpa harus mengenyampingkan sisi budaya lokal. Diantaranya adalah budaya *mitoni*.

Berikut ini uraian beberapa nilai Islam yang terdapat pada budaya *mitoni* yang bisa membangun semangat ekonomi pada pelaku budaya dan masyarakat yang terlibat. *Pertama*, aktivitas tasyakuran merupakan manifestasi dari firman Allah yang artinya “*Sungguh jika engkau semua mau mensyukuri nikmat pasti akan Aku tambahkan.*” (Q.S. Ibrahim: 7). Ini sangat besar pengaruhnya dalam memberikan semangat hidup bagi sang ibu cabang bayi, karena banyak kasus yang menunjukkan penyimpangan pertumbuhan janin atau kecacatan baik fisik ataupun mental. Kesehatan ibu dan bayi perlu disyukuri dan hal ini akan meningkatkan kesehatan mental/psikis ibu yang selanjutnya berdampak pada kesehatan cabang bayi. Karena itu janji Allah dalam kalimat “*la-azidannakum*” *lam*-nya adalah huruf “*ta’kid*” yang menunjukkan arti pasti, bahwa Allah pasti akan menambahkan nikmat kesehatan baik fisik maupun mental di masa-masa pertumbuhan berikutnya, juga beberapa kenikmatan yang lain baik berupa kelancaran dalam melahirkan. Rasa syukur muncul tatkala orang sudah mengakui adanya kenikmatan dari Allah atas pencapaiannya, sehingga dengan bersyukur maka orang akan semakin produktif dalam hidup. Karena ada hubungan antara tingkat produksi yang dapat dicapai dengan faktor-faktor produksi yang digunakan untuk mewujudkan tingkat produksi termasuk didalamnya adalah tenaga kerja/kualitas (Sukirno, 2013: 204).

Nilai Islami yang kedua yang terkandung pada budaya *mitoni* adalah doa. Dalam aktivitas budaya yang diniati ibadah, ada doa yang dipanjatkan. Ungkapan doa melalui tradisi *mitoni* ini merupakan semangat aplikasi dari hadis riwayat Bukhari Muslim dari Abdurrahman Abdullah Ibn Mas’ud r..a. bahwa pada saat ditiupkan ruh, malaikat diutus Allah dengan membawa 4 ketentuan yang berupa 1) rezekinya, 2) usianya, 3) amalannya dan 4) bahagia/sengsaranya (dalam Nawawy, t.t.). Dengan bantuan orang-orang yang diundang hadir pada acara “*mitoni*” sang cabang bayi didoakan agar kelak tumbuh menjadi pribadi yang banyak dan berkah rezekinya, panjang usia dan barokah, baik dan banyak amalannya serta bahagia dunia dan akhirat. Doa yang juga berarti optimisme *tafa-ul* tersimbolkan pada makanan (misalnya teri agar rezekinya sebanyak jumlah ikan yang tak terhitung) dan jenis-jenis corak kain yang

diuraikan di atas baik yang bermakna kemuliaan, keberhasilan, kejayaan dll. Dengan demikian ada kegiatan maksimalisasi dalam aktivitas ekonomi yakni tepat dalam mengkonsumsi barang karena tujuan yang tepat sasaran sesuai pembelanjaan yang harus efektif (Sukirno, 2013: 36).

Nilai lain yang mendorong terlaksananya pelaksanaan budaya *mitoni* adalah *ta'awun* atau tolong menolong (Q.S. al-Ma'idah: 2). Diantara wujud budaya adalah aktivitas manusia yang saling berinteraksi yang disebut juga dengan sistem sosial. Sistem sosial ini tidak lepas dari sistem budaya (Sulaeman, 1998: 13). Secara sosial, kehadiran para tamu tidak lain adalah untuk bersama-sama mendoakan apa yang diinginkan atau dicita-citakan oleh orangtua sang bayi terhadap calon anak yang bakal lahir. Ini merupakan perwujudan tolong menolong yang mengandung nilai ekonomi yang sangat tinggi, karena ada kerjasama demi suksesnya acara yang diadakan dengan menekan biaya yang dibutuhkan. Al-Quran mendorong untuk kerjasama dalam kebaikan sebagai berikut "*dan tolong menolonglah kamu sekalian dalam kebaikan dan taqwa dan jangan tolong menolong dalam dosa dan permusuhan.*" (Q.S. al-Ma'idah: 2). Dalam teori ekonomi "keuntungan" diperoleh apabila hasil penjualan melebihi biaya produksi (Sukirno, 2013: 192), dengan menekan biaya produksi maka akan didapat keuntungan.

Aktivitas sosial ini memberikan nuansa pendidikan pada calon orangtua dan semua yang hadir untuk mengajarkan yang baik dengan sikap yang baik sejak bayi dalam kandungan. Terutama pendidikan dari sang ibu karena dia merupakan 'sekolah' bagi anak-anaknya, sebagaimana dikatakan oleh syair Hafidz Ibrahim "*al ummu madrasatun idza a'dattaha a'datta sya'ban tyayyibal a'raqi*" (bahwa seorang ibu laksana sekolah, jika engkau menyiapkan sekolah tersebut, maka benar-benar engkau telah menyiapkan generasi yang baik). Khalayak yang hadir juga diingatkan mengenai harapan pada anaknya Situasi ini mewujudkan idealnya kehidupan masyarakat karena satu sama lain ada semangat membangun melalui "*wa tawaashow bil haq watawaashow bis shobr*" yakni semangat untuk mengajak pada kebenaran serta kesabaran (QS. Al-Ashr 3). Secara tidak langsung masyarakat yang demikian telah menegakkan pilar pendidikan yakni pendidikan masyarakat. Hal ini juga didukung hasil riset yang menunjukkan bahwa bayi yang diberi stimulasi pralahir maka akan cepat mahir berbicara, cepat menirukan suara, menyebut kata pertama, dapat tersenyum secara spontan, lebih tanggap, dan juga mengembangkan pola sosial lebih baik saat ia dewasa (Carr, 1999: 32-33).

Termasuk dalam nilai Islami yang terkandung dalam *mitoni* yaitu silaturrahi. Dalam acara *mitoni*, warga berkumpul dengan disemangati hadits Nabi: *Man araada an yuubsatho lahu fi rizqihi wa an yunsya'a lahu fi atsarihi fal yashil rohimahu* (Barangsiapa ingin dilapangkan rezekinya dan panjangkan usianya hendaklah bersilaturrahi) (HR Bukhori dalam Said, 1986: 7). Silaturrahi adalah membuat jejaring yang juga berarti mendistribusikan produksi, mengiklankan prestasi dan produk-produk berupa barang atau jasa lainnya. Banyak manfaat yang didapat dari kegiatan 'pengiklanan' diantaranya adalah 1) membantu konsumen untuk membuat keputusan yang lebih baik di dalam menentukan jenis-jenis barang yang akan dibeli, 2) menggalakkan kegiatan memperbaiki mutu suatu barang, 3) membantu membiayai perusahaan komunikasi masa, dan 4) menaikkan kesempatan kerja (Sukirno, 2013: 308).

Selain itu, *mitoni* mengandung nilai sedekah. Nabi Muhammad saw bersabda "*Ash-shoodaqotu tajlibur rizqo*" (Kalbaasy, 1995: 70) bahwa dengan mengingat kepentingan bersosialisasi sebenarnya akan memaksimalkan nilai produksi. Ada kepuasan dengan produk yang sudah dihasilkan sehingga ada peningkatan pada kualitas dan kuantitas produk di masa mendatang. Karena dalam teori ekonomi juga diterangkan bahwa ada "faktor lain" yang cukup penting peranannya dalam mempengaruhi permintaan terhadap suatu barang (Sukirno, 2013: 81). Sedekah bisa dijadikan sebagai sarana promosi dari suatu produk.

Tilawah/membaca al-Quran dan menghayatinya menjadi salah satu nilai dalam *mitoni*. Ayat al-Quran yang pertama kali turun adalah perintah untuk membaca 'iqra' (Q.S. Al-'Alaq: 1). Dengan membaca banyak pengetahuan didapat ini akan memunculkan semangat ekonomi tatkala seseorang mampu menghayati pesan ayat. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, ayat-ayat al-Quran yang dibaca pada acara *mitoni* masing-masing memiliki keutamaan atau fadhilah, terlebih surat al-Waqi'ah yang mendorong semangat ekonomi.

Nilai lain dalam *mitoni* yaitu kreativitas ekonomi. Firman Allah "*In ahsantum ahsantum lianfusikum wa in asa'tum falaha*" berarti jika kamu berbuat baik (bersikap kreatif), maka pahala perbuatan baik (sikap kreatif) itu untuk dirimu (Q.S. Al-Isra': 7). Nilai baik (keuntungan) pahala itu akan kembali pada manusia, termasuk di dalamnya kebaikan dari kreativitas produksi yang muncul dalam rangka acara *mitoni*, baik produksi makanan, pakaian, barang-barang, alat-alat, dll. Juga pendistribusian dari produk yang berupa aktivitas sedekah, baik yang disediakan saat acara (makan bersama) ataupun yang dibawa pulang (*mberkat*). Jika durenungkan, pada pelaksanaan budaya

*mitoni* ini, didapatkan aktivitas 'konsumsi' yang beraneka ragam. Keragaman itu adalah 1) konsumsi makanan (berupa nutrisi), 2) konsumsi emosi dengan bersilaturahmi dan, 3) konsumsi psikis yang berupa doa. Dengan kata lain mengandung tiga unsur nilai yakni: fisik, psikis dan sosial.

### Simpulan

Secara ringkas analisis nilai-nilai Islam dalam membangun semangat ekonomi melalui budaya *mitoni* terbagi menjadi beberapa aspek. Dimulai dari manfaat tasyakuran yang semakin memacu produktivitas dalam hidup, dan disemangati melalui *tafa'ul* sebagai kekuatan yang bisa mengarahkan upaya. Selain itu terkandung nilai tolong menolong yang berimbas pada upaya menekan biaya produksi dalam penyelenggaraan *mitoni*. Nilai pendidikan juga sangat mendominasi karena prosesi yang terdapat dalam tradisi ini juga berdasarkan ilmu pengetahuan. Selain itu terdapat nilai silaturahmi yang kental. Dalam *mitoni* nilai sedekah juga tidak dapat ditinggalkan yang berdampak pada kepentingan sosialisasi dan memaksimalkan nilai produksi. Disamping itu, *tilawah* al-Quran juga memberikan manfaat yang sangat besar bagi pelakunya. *Mitoni* juga memiliki nilai kreativitas ekonomi yang didukung perilaku produktif agar keuntungannya dapat dinikmati bersama.

### Daftar Pustaka

- Astuti, Dewi. 2009. *Adat-Istiadat Masyarakat*. Jawa Barat: PT. Sarana Panca Karya Nusa.
- Carr, Rene Van De dan Lehrer, Marc. 1999. *Cara Baru Mendidik Anak Sejakdalam Cara Baru Mendidik Anak Sejakdalam Kandungan*. Bandung: Kaifa.
- Gunasasmita. 2009. *Kitab Primbon Jawa Serbaguna*. Yogyakarta: Soemodidjaja Mahadewa.
- Huki, Wila. 1982. *Pengantar Sosiologi*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Kalbaasy, Muhammad, al-. 1995. *Kitaab Al Siah wa-Arrizqi fi Al Ad'iyah wa al Adzkaar Al Waaridah li Siati ar Rizqi*. Mu'assatu al Khurosaan li al Mathbuu'aat.
- Nawawy, Yahya Ibn Syarafuddin, an-. *Syarah Al Arba'iin An Nawawiyah*.
- Purwadi. 2005. *Upacara Tradisional Jawa –Menggali Untaian Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Said, M. 1986. *Hadits Tentang Budi Luhur*. Cet XXXVII. Bandung: PT Al Ma'arif.
- Setiadi, Elly M dkk. 2011. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Shabuni, Muhammad Ali, ash-. 2001a. *Shofwatut Tafaasiir. Juz 1*. Al Qohiroh: Al -Ashdiqo.
- \_\_\_\_\_. 2001b. *Shofwatut Tafaasiir. Juz II*. Al Qohiroh: Al -Ashdiqo.
- \_\_\_\_\_. 2001c. *Shofwatut Tafaasiir. Juz III*. Al Qohiroh: Al -Ashdiqo.
- Sukirno, Sadono. 2013. *Mikroekonomi Teori Pengantar Edisi Ketiga*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sulaeman, M Munandar. 1998. *Ilmu Budaya Dasar Suatu Pengantar*. Bandung: PT Eresco.
- Suwarna. 2003. *Tradisi Tingkeban*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.
- Syam, Muhammad Noor. 1986. *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Tim Depdikbud RI. 1989. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, II/ Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

## BENTUK ISLAM FAKTUAL: KARAKTER DAN TIPOLOGI ISLAM INDONESIA

*Irham*

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

e-mail: irham.muu@gmail.com

### **Abstract**

*This article tries to explain the factual Islam happened inevitably in muslim society. Factual Islam is a form of religious muslims in the world which could be affected by the social and cultural background. It may result in differences between one muslim and another. In this article, the factual Islam is explored in Indonesian Islam. The research explores the characters and the typology of Indonesian Islam. The finding shows that the character of Indonesian Islam is moderate and its typology is accommodating the socio-culture of the society. While the typology proposed by Geertz in this case is no longer relevant, particularly to describe Javanese Islam as an example. Furthermore, in this contemporary era, Indonesian Islam experiences a shift in orientation toward transnational Islam, namely Islam with salafi manhaj. This article is a literature review using the findings related to the theme as the object of study.*

*Artikel ini berupaya menjelaskan Islam faktual sebagai keniscayaan yang terjadi pada umat Islam. Islam faktual merupakan bentuk keberagaman umat muslim di dunia yang dapat dipengaruhi latar sosial dan budaya masyarakat. Islam faktual dapat memunculkan perbedaan di antara umat muslim yang satu dengan yang lainnya. Dalam artikel ini Islam faktual yang menjadi kajian adalah Islam Indonesia. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah mengenai karakter dan tipologi Islam Indonesia. Kesimpulannya karakter Islam Indonesia adalah moderat dan tipologinya adalah akomodatif dengan sosio-kultur di masyarakat. Adapun tipologi yang dikemukakan oleh Clifford Geertz dalam hal ini sudah tidak relevan lagi, khususnya untuk menggambarkan Islam Jawa sebagai contoh Islam Indonesia.*

Selanjutnya pada era kontemporer ini Islam Indonesia sebagian kecil mengalami pergeseran orientasi ke arah Islam transnasional, yakni Islam yang ber-manhaj salafi. Artikel ini merupakan sebuah kajian literatur yang menggunakan hasil penelitian yang terkait dengan tema yang menjadi objek kajian.

**Keywords:** *Factual Islam; Indonesian Islam.*

## Pendahuluan

Islam adalah agama langit yang turun di negeri Arab yang disampaikan melalui Nabi Muhammad dan al-Quran yang merupakan sumber utamanya. Al-Quran merupakan wahyu Tuhan yang diberikan kepada Nabi Muhammad sebagai pedoman untuk membangun peradaban umat. Kemudian segala perilaku, ucapan dan kesepakatan nabi memperjelas apa yang terkandung dalam al-Quran. Itulah yang disebut dengan as-Sunnah. Ketika nabi masih hidup, segala permasalahan umat bertumpu kepadanya, sehingga umat Islam saat itu tidak mengalami kesulitan untuk memecahkan masalah apa pun. Namun, ketika nabi telah wafat, yang menjadi rujukan selanjutnya adalah orang-orang yang terdekat dengan beliau yang berusaha untuk menjelaskan al-Quran dan apa yang mereka ketahui dari nabi.

Persoalan yang muncul kemudian adalah perbedaan pendapat dalam menjelaskan dan memahami sumber Islam tersebut. Perbedaan ini muncul karena adanya upaya untuk menafsirkan ajaran terhadap permasalahan sosial yang ada. Sejak zaman sahabat (*as-sabiqun al-awwalun*) perbedaan ini pun sudah terjadi. Perbedaan ini tercermin dalam pemahaman, sikap, dan keyakinan. Perbedaan umat Islam dapat diketahui dari produk pikir para muslim cendekia/ulama, seperti fikih. Produk fikih ada banyak variannya/mazhabnya. Seperti fikih Syafi'i, Hanafi, Maliki, atau Hambali. Selain empat mazhab yang besar itu tentu masih ada mazhab kecil lainnya. Di bidang teologi pun demikian, ada *Khawarij*, *Murji'ah*, *Mu'tazilah*, *Asy'ariyah*, dan lain sebagainya. Termasuk ilmu-ilmu Islam lain, seperti *Ulum al-Quran* yang melahirkan tafsir al-Quran dengan banyak variannya, kemudian *Ulum al-Hadith*, *ilmu Tauhid*, *ilmu Tasawuf* dan lain sebagainya. Produk pemikiran seperti itu sudah tentu melahirkan keberagaman yang berbeda di antara para penganutnya.

Sumber panutan umat Islam sedunia adalah sama, al-Quran dan sunnah. Namun, persoalannya adalah mengapa pemahaman/perilaku umat Islam berbeda? Apakah al-Quran atau sunnah itu berubah isinya/berbeda bentuknya? Jawabannya adalah sumber rujukan utama umat Islam itu tetaplah

sama, dan tidak berubah sampai kapanpun dan dimanapun. Dalam hal ini, Kadir menjelaskan bahwa Islam dapat dipahami sebagai Islam ideal dan Islam faktual. Islam ideal adalah Islam universal, Islam yang tidak terikat dengan ruang dan waktu. Kapanpun dan dimanapun tidak berubah atau berbeda. Islam universal ini ada pada al-Quran dan sunnah, dimana teks dan isinya tetap. Artinya ada kesamaan dan ketetapan pada semua umat Islam dalam menggunakan al-Quran dan sunnah sebagai sumber pedoman dalam beragama. Kemudian Islam ideal melahirkan Islam faktual. Islam faktual merupakan respon umat Islam terhadap ajaran al-Quran dan sunnah. Respon tersebut terlihat dalam bentuk pemikiran, keyakinan dan perilaku/sikap. Respon terhadap ajaran disebut dengan keberagamaan/perilaku orang beragama. Sebelum menjadi keberagamaan, ada proses yang terlibat dalam umat beragama dalam merespon ajaran yang dilatari oleh kondisi sosial-budaya. Proses ini disebut dengan faktualisasi (Kadir, 2003: 3-25). Adanya perbedaan keberagamaan sudah tentu disebabkan karena faktualisasi ajaran agama yang berbeda antara masyarakat di daerah tertentu dengan daerah lain.

Islam faktual tidak selamanya menyebabkan perbedaan keberagamaan, karena ada titik kesamaan dan ketetapan dalam keberagamaan yang semua umat Islam hampir sepakat. Dalam hal ini, Abdullah menganalisis dan mengkategorikan cara memahami ajaran Islam menjadi dua kelompok. Pertama, pemahaman atau pembahasan yang bersifat univokalitas wujud. Kedua, pembahasan yang bersifat gradasi wujud (*tashkik al-wujud*), artinya ada perubahan dan perbedaan. Pada sisi univokalitas wujud, umat Islam tidak mendapatkan perbedaan yang mencolok untuk pemaknaan syariah dalam peradaban Islam, misalnya pada urusan keimanan Islam atau rukun Islam. Dalam hal ini umat Islam sepakat tidak berbeda. Selanjutnya pada sisi *tashkikul wujud* (gradasi wujud) terdapat pada tujuan utama (*maqasid al-syariah*) dan penafsiran (Abdullah, 2012). Maksudnya adalah bagaimana tujuan utama syariah dirumuskan dan bagaimana syariah itu ditafsirkan. Pada pembahasan ini sudah tentu keadaan sosial-budaya akan terlibat. Tentu akan ada pergeseran terus menerus sesuai dengan ruang dan waktu untuk menyesuaikan kondisi permasalahan sosial budaya. Pada level ini pembahasan syariah menjadi majemuk/plural.

Pemahaman syariah pada level plural menyebabkan banyaknya varian pemahaman dan perilaku umat beragama. Contoh yang bisa disaksikan seperti keberagamaan antara Islam Sunni dan Syiah. Di Arab Saudi, ada Islam model Wahabi, di Mesir ada al-Ikhwan al-Muslimun. Dalam konteks Indonesia ada NU, Muhammadiyah, Persis, Nahdlatul Wathan, dan lain-lain. Masing-masing

keberagaman ini mempunyai karakter sendiri dan berbeda dari yang lainnya. Perbedaan keberagaman tersebut merupakan bentuk dari Islam faktual, dalam kata lain Islam sebagai ekspresi pemeluknya.

Untuk melihat keberagaman masyarakat sebagai bentuk Islam faktual bisa dilihat dari konteks hubungan agama, budaya dan kehidupan masyarakat. Penelitian Pranowo yang terkait dengan Islam Jawa menggunakan beberapa pendekatan yaitu *pertama*, melihat agama dalam perspektif lokal; *kedua*, melihat hubungan masyarakat dengan tempat ibadah; dan *ketiga*, melihat praktik keagamaan masyarakat (Pranowo, 2011). Mudzhar menyebutnya dengan lima gejala agama. *Pertama*, naskah sumber ajaran agama dan simbol agama. *Kedua*, para penganut atau pemimpin dan pemuka agama. *Ketiga*, ritus, lembaga, dan ibadat seperti, salat, haji, dan waris. *Keempat*, tempat ibadat; dan *kelima*, organisasi keagamaan (Mudzhar, 2011: 13–14).

Karakter keberagaman bisa berbeda-beda sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Akan tetapi terdapat perbedaan pada konteks Islam Indonesia, Islam Arab, dan Islam Amerika. Tulisan ini tidak membicarakan tentang Islam ideal atau universal, namun akan mendiskusikan level Islam faktual yang bisa dilihat dari sudut pandang sosiologis maupun antropologis. Islam faktual yang menjadi fokus tulisan ini adalah Islam Indonesia. Kajian ini juga dibatasi pada karakteristik Islam Indonesia dan tipologinya. Untuk melihat tipologinya, artikel ini mengambil salah satu contoh tipologi Islam Indonesia, yakni Islam Jawa. Artikel ini merupakan kajian kepustakaan untuk mengungkap Islam faktual secara sosiologis melalui beberapa hasil penelitian baik yang berupa artikel jurnal, buku, maupun laporan penelitian disertasi.

### **Islam Indonesia dan Karakter Wasatiyah**

Pada tanggal 20 Mei 2015, PPIM UIN Jakarta menerima tamu dari Afganistan. PPIM sebagai tuan rumah mengenalkan Islam Indonesia. Setelah presentasi selesai, yang kemudian menjadi kritik dan pertanyaan dari tamu Afganistan adalah mengapa harus ada Islam Indonesia? Kalau demikian berarti ada juga Islam Arab, Islam Afrika, dan seterusnya. Dalam pandangan tamu tersebut, Islam adalah sama dan tidak boleh ada perbedaan antar pemeluk agama Islam. Ini menunjukkan belum dipahaminya Islam Indonesia sebagai Islam faktual atau yang biasa disebut dengan Islam lokalitas, yang dilihat dari sudut pandang sosiologis atau antropologis. Islam seperti ini sudah tentu menyatu dengan kondisi sosial budaya setempat. Jadi munculnya Islam Arab, Islam Afrika, Islam Eropa, atau Islam Indonesia merupakan fenomena keniscayaan.

Istilah Islam Indonesia dapat menunjukkan makna lain yaitu makna kekinian Islam Nusantara yang sempat dijadikan tema Mukhtamar NU ke-33 di Jombang dan menjadi fokus kajian Azra dalam bukunya tentang jaringan ulama nusantara (Azra, 2013a). Memahami istilah Islam Nusantara atau Islam Indonesia menurut Bisri adalah bentuk *idhofah* yang mengandung makna *lam*, *fii*, dan *min*. Secara sederhana Islam Nusantara dapat dipahami sebagai Islam yang berkembang di Indonesia, dalam artian 'Islam kita' atau Islam yang kita jalani di Indonesia (Bisri, 2015: 13-14). Islam Indonesia menurut Azra mempunyai karakter yang berbeda dengan Islam di negara lainnya dalam pengejawantahan agama dalam kehidupan. Karena itulah Islam Indonesia memiliki budaya Islamnya sendiri. Azra memetakan Islam di dunia menjadi delapan bagian yang disebut dengan *Islamic culture spheres*, yaitu Islam Indonesia (nusantara), Islam anak benua India (Bangladesh, India dan Pakistan), Islam Sino (Asia Timur), Islam Iran (Persia), Islam Turki, Islam Afrika, dan Islam Hitam (Sudanic Africa/Sub-Sahara, dan Western Hemisphere) (Azra, 2015: 1-12).

Lebih lanjut, Azra menyatakan bahwa Islam Indonesia mempunyai perjalanan historis yang panjang, sejak kehadiran dan penyebarannya di kawasan Indonesia (dulu disebut nusantara). Aspek sosial-budaya masyarakat dan peristiwa-peristiwa historis tertentu adalah aspek-aspek yang membentuk Islam Indonesia sehingga mempunyai karakter tersendiri. Jadi, untuk mengetahui seperti apa Islam Indonesia, seorang peneliti harus mengetahui aspek-aspek sosial-budaya yang melatarbelakanginya, aspek sejarah serta aspek politik. Islam Indonesia tidak bisa dipisahkan dengan sosio-histori bangsa Indonesia. Kesatuan antar agama dan sosial-budaya merupakan proses yang memperkaya kehidupan Islam Nusantara. Menurut Gus Dur, hal ini disebut dengan kata 'pribumisasi Islam.' Lebih lanjut, pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam baik di negeri asalnya, maupun di negeri tempat tersebarnya Islam seperti Indonesia. Hal ini berbeda dengan *Jawanisasi* atau *sinkretisme*. Dalam pribumisasi, Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa merubah hukum itu sendiri (Wahid, 2001: 109-129).

Salah satu contoh pribumisasi Islam adalah produk hukum Islam Indonesia, misalnya KHI (Kompilasi Hukum Islam), *bahth al-masail*, majelis *tarjih*, majelis fatwa, dewan hisab, dan lain sebagainya dalam ormas-ormas keislaman di Indonesia. Dalam konteks ini, Marzuki Wahid menyebut hukum-hukum dengan fikih Indonesia, yakni fikih yang khas dan melekat pada *setting* sosial

masyarakat Indonesia. Fikih semacam ini terjadi karena adanya kesepakatan antara negara, masyarakat, dan pasar dalam menentukan konstruksi hukum Islam yang hendak dilegislasikan. Fikih Indonesia pada dasarnya dipengaruhi oleh latar belakang sosial, budaya, dan politik dimana *fikih* itu dipraktikkan. Fikih selalu berinteraksi secara dinamis terhadap problematika masyarakat yang beragam, seperti dalam kasus KHI (Wahid, 2014). Bila menilik wajah Islam Indonesia pada jaman dahulu sebelum abad ke-20 atau yang sering disebut dengan Islam Nusantara—seperti yang dikembangkan oleh Walisongo, Hamzah Fansuri, dan Hamzah al-Sumatrani, praktik keagamaannya bernuansa *sufistik*. Pada aspek politik, Islam Nusantara mampu berintegrasi. Salah satu buktinya adalah wujud integrasi para ulama dan Sultan di Kerajaan Peurlak Aceh pada abad ke-9 serta hubungan para ulama dengan kerajaan-kerajaan Islam di nusantara (Zada, 2014). Ungkapan sederhananya, Islam Indonesia adalah ekspresi keberagaman umat Islam di Indonesia yang sudah menyatu dengan konteks sosio-historis masyarakat.

Karakteristik Islam Indonesia terbangun dari Islam yang berkembang di nusantara pada waktu itu. Islam, sejak awal masuk ke nusantara, khususnya Jawa, menggunakan pendekatan kedamaian. Pada masa itu, dalam penyebarannya kebudayaan digunakan sebagai senjata dakwah. Walisongo di Jawa misalnya, menggunakan kesenian wayang dalam menyebarkan agama Islam. Dari akar ini karakter Islam Nusantara terlihat jelas, yaitu ramah dengan kebudayaan. Ini yang disebut dengan Islam *wasatiyah*. Menurut Azra, Islam Indonesia karakternya adalah Islam *wasatiyah*. Karakter ini menunjukkan bahwa Islam berada di tengah, seimbang, tidak berdiri pada kutub ekstrim, serta baik dalam pemahaman dan pengalaman Islam. Menurut Azra, aktualisasi Islam Indonesia sebagai Islam *wasatiyah (ummah wasatan)* bermula sejak awal Islam masuk ke Indonesia, khususnya pada akhir abad ke-12 dan 13, yang berlangsung damai. Aktualisasi Islam *washatan* yang paling jelas bisa disaksikan kini, dalam watak negara Indonesia yang memproklamkan kemerdekaan pada 17 Agustus 1945.

Pendiri bangsa dari kelompok nasionalis dan Islam sepakat menjadikan Indonesia bukan sebagai negara sekuler maupun negara agama yang berasaskan Islam. *Wasatiyah* ini termanifestasi ke dalam Pancasila sebagai *kalimah sawa'*, sebagai prinsip-prinsip yang sama di antara anak-anak bangsa yang majemuk dalam segala aspek kehidupan (Azra, 2015).

Selanjutnya, Siradj, menegaskan Islam sebagai *ummah wasatan* yang terlihat pada keberagaman dan dakwah Walisongo. Metode dakwah Walisongo sangat ramah dengan kebudayaan lokal Jawa. Sebelumnya, para wali telah

mempelajari terlebih dahulu kebudayaan Jawa sebelum akhirnya berhasil mewarnai Jawa dengan corak Islam. Dakwah semacam ini merupakan dakwah yang *bi al-hikmah wa al-maw'izah al-hasanah*, terbuka, menerima budaya, tradisi, dan adat yang sudah ada di tengah-tengah masyarakat, khususnya di Jawa.

Dakwah semacam ini, dalam konteks masa kini dapat dilihat pada kiai-kiai NU. Para pendiri NU, sejak awal hingga kini dan seterusnya, berkomitmen untuk melanjutkan dan mengembangkan keberagaman para wali terdahulu (Siradj, 2007). Lebih dari itu, Islam selalu dikedepankan adalah Islam *tawassut* (moderat), *tawazun* (keseimbangan), *i'tidal* (jalan tengah), dan *tasamuh* (toleran). Dengan pola pikir seperti ini agama akan menjadi inspirasi sekaligus aspirasi bagi pemeluknya, sehingga nilai-nilai agama mampu mewarnai kebudayaan dan peradaban bangsa. Islam tidak hanya berbicara pada batas formal agama melainkan berbicara secara substansial dalam semua tatanan kehidupan masyarakat. Ini meliputi individual maupun sosial, serta dalam hubungan kepada manusia, alam semesta dan kepada Tuhan, sehingga aspek kehidupan manusia menjadi penting. Di sinilah Islam datang sebagai inspirasi (Siradj, 2012).

Fakta lain, Islam *wasatiyah* Indonesia dapat ditemui dalam cerminan pendidikan Islam yang telah membumi sejak Islam masuk ke Indonesia. Pendidikan Islam itu tercermin dalam surau (Minangkabau), dayah (Aceh), pondok pesantren (Jawa) dan madrasah yang merupakan sarana transmisi para ulama dalam membumikan ajaran Islam. Sejarah pendidikan Islam pertama diawali dengan pengajian al-Quran, kemudian berkembang menjadi surau, dayah, pesantren. Bentuk pendidikan ini terbuka dan berinteraksi dengan masyarakat (Yunus, 2008). Pesantren sejatinya adalah wujud asimilasi antara Islam dan budaya lokal, yakni dari pendidikan Syiwa-Buddha yang dinamakan dengan dukuh (asrama). Tujuan memformat asrama sesuai ajaran Islam adalah untuk memformulasikan nilai-nilai sosiokultural religius yang dianut oleh masyarakat Syiwa-Buddha dengan nilai-nilai Islam, terutama memformulasikan nilai-nilai Ketauhidan Syiwa-Buddha (*adwayasashtra*) (Sunyoto, 2012: 130-131). Dengan ini jelas sekali menunjukkan bahwa pendidikan Islam yang berkembang di Indonesia merupakan wujud akomodasi dan dialog antar kebudayaan yang berbeda. Artinya, pendidikan Islam asli Indonesia adalah salah satu wujud kreatif para pemeluknya dalam mengembangkan Islam *wasatiyah* dan dalam menanamkan nilai-nilai seperti perbedaan, demokrasi, dan kemanusiaan. Hal ini senada dengan pernyataan Hefner bahwa pendidikan Islam di Indonesia bertujuan untuk menciptakan idealitas prinsip-prinsip demokrasi. Beragamnya

pendidikan Islam di Indonesia sesuai dengan idealitas demokrasi” (Hefner, 2009: 55-105). Jadi, Islam Indonesia sebagai Islam *wasatiyah* sangat terbuka terhadap konteks ruang dan waktu, termasuk nilai-nilai modernisme dalam era sekarang.

Bentuk Islam *wasatiyah* masyarakat nusantara pada awalnya dimulai dari akomodasi sistem hukum Islam terhadap budaya, adat atau tradisi. Hal ini nampak dalam kehidupan masyarakat yang ditandai dengan nilai-nilai Islam yang dianggap sebagai mercusuar yang bisa mengisi dan mewarnai kehidupan manusia, baik yang sifatnya mistis, kebutuhan biologis, sampai pada hubungan sosial. Contoh-contoh Islam *wasatiyah* misalnya peringatan kematian (*mitong dino, matang puluh, nyewu*), ritual kehamilan, kelahiran, pernikahan, pengurusan jenazah, pengaturan hak berumah tangga suami-istri, ritual *suro*, dan lain sebagainya. Hampir semua praktik kehidupan masyarakat nusantara, khususnya Jawa, dilandasi dengan nilai agama. Hal ini ditunjukkan dengan banyaknya acara seperti *selamatan, kenduren* dan ritual-ritual lainnya (Solikhin, 2010). Dari bentuk keberagamaan seperti ini nampak adanya hidup kebersamaan dalam masyarakat yang berfungsi sebagai kohesi sosial.

Oleh sebab itu, Kahin mengesankan bahwa Islam di Indonesia memiliki toleransi beragama yang tinggi, fanatisme yang tipis, dan keterbukaannya terhadap gagasan-gagasan baru. Islam seperti ini tidak ditemukan di negara-negara Islam lainnya. Karakter Islam Indonesia terjadi, terutama di Jawa, karena adanya akomodasi kebudayaan masyarakat lokal yang sudah lama tertanam dalam Islam (Kahin, 2013: 61).

### **Islam Jawa sebagai Contoh Islam Indonesia**

Setelah menguraikan Islam Indonesia dan karakternya, bagian ini akan menguraikan tipologinya. Namun dalam uraian ini, penulis membatasi bagian Islam Indonesia yang berkembang di Jawa saja. Dalam makna lain, memahami Islam Jawa sebagai bagian dari Islam Indonesia.

Sebelum Islam masuk ke nusantara, khususnya di Jawa, agama masyarakat yang dominan adalah Kapitayan-Hindu-Buddha. Berdasarkan data sejarah, Islam mulai masuk ke nusantara pada awal abad ke-1 hijriah atau abad ke-7 Masehi. Namun Islam mulai melebur dengan budaya Jawa pada abad ke-12-13 Masehi. Untuk di Jawa, menurut Azra, yang termasuk para penyebar Islam pertama adalah Maulana Malik Ibrahim. Ia bersama Raden Rahmat, yang dikenal sebutan dengan Sunan Ampel, berhasil melakukan pribumisasi Islam di Jawa setelah Raden Rahmat mendapatkan posisi dalam kerajaan Majapahit

dan Islam memperoleh momentum dari istana. Selain itu, di Ampel Raden Rahmat mendirikan pusat keilmuan Islam yang membuat proses Islamisasi di Jawa semakin efektif. Kemudian Islamisasi di Jawa disusul oleh Sunan Gunung Jati yang tinggal di kesultanan Cirebon. Maulana Ishak lalu juga mengajak penduduk Blambangan Jawa Timur untuk masuk Islam. Islam sulit berkembang dalam masyarakat pribumi nusantara selama hampir delapan abad lamanya. Baru kemudian pada abad ke-12 dan 13 Islam mengalami akselerasi, terutama di Jawa (Sunyoto, 2012: 46–55).

Penyebaran Islam di Jawa berawal dari wilayah pesisir Utara yang mempunyai kultur kemaritiman yang relatif terbuka. Setidaknya, karena wilayah pesisir Utara menjadi pusat perjumpaan antar kebudayaan yang berbeda, bisnis perdagangan menjadi katalisatornya. Dari sinilah karakter Islam Jawa mulai terbentuk, yang misalnya terlihat dari adanya kultur *kosmo-politanisme* dan *kolektivisme* (Zamjani & Faishal, 2014).

Setelah Majapahit berada di ambang keruntuhan, Islam di saat itu semakin berkembang menjadi agama masyarakat. Untuk membumikan Islam kepada masyarakat, Walisongo membuat suatu organisasi yang disebut dengan *Bayangkara Islah*. Organisasi ini berupaya menggiatkan usaha pendidikan dan pengajaran Islam menjadi rencana yang teratur. Salah satu di antara upaya tersebut adalah dengan membangun masjid dan pesantren di setiap daerah. Selanjutnya, upaya akselerasi Islam dilanjutkan dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke segala bentuk kebudayaan masyarakat, kesenian, kesusilaan, adat istiadat, ilmu pengetahuan, dan lain sebagainya yang terkait dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, Islam lebih diterima dan menjadi ritual masyarakat. Puncak keberhasilan ini yaitu ketika Kerajaan Islam Demak Bintara berdiri (Sunyoto 2012: 335–384; Yunus 2008: 238–242).

Terkait dengan tipologi keberagamaan Islam Jawa, Geertz menemukan tiga tipologi yaitu santri, abangan, dan priyayi. Tipe santri menurut Geertz ditujukan kepada orang/kelompok Islam yang taat dan rajin beribadah sesuai dengan ajaran Islam yang murni. Kelompok ini menjauh dari perilaku-perilaku yang berbau *kesyirikan* dan *bid'ah*, seperti selamatan dan kepercayaan pada hal-hal mistis. Kelompok santri mempunyai pengaruh kuat terhadap para pedagang dan petani-petani yang relatif kaya. Kelompok santri adalah kelompok yang sangat eksklusif. Mereka tidak toleran terhadap kesenian dan kebudayaan Jawa. Inilah alasan mengapa kelompok santri menjadi minoritas.

Kemudian tipe abangan diartikan sebagai masyarakat petani yang suka melakukan ritual-ritual seperti selamatan, percaya pada hal-hal mistis dan

magis seperti roh-roh halus. Orientasi masyarakat abangan lebih animistik dibandingkan masyarakat santri yang cenderung Islami. Orang abangan biasa disebut orang Islam KTP, yaitu seseorang dengan KTP Islam, namun tidak taat pada ajaran Islam. Mereka cenderung suka dengan kesenian seperti ketoprak, ludruk, dan lain-lain. Selanjutnya tipe priyayi ditujukan kepada keturunan darah biru/ kaum ningrat dan pegawai sipil. Tradisi keberagamaan priyayi dicirikan kentalnya unsur-unsur Hindu dan Buddha terutama dalam memandang dunia, etika, perilaku sosial. Cara berpakaian kaum priyayi lebih rapi dan lebih modern, berbeda dengan kalangan santri ataupun abangan. Masyarakat priyayi keberadaannya lebih sedikit dibandingkan santri dan abangan. Namun, orang priyayi mampu memengaruhi masyarakat lain dengan memanfaatkan kepemimpinan *ideologis-kultural* (Geertz, 1976: 1-7).

Konsep Geertz tersebut memperjelas kategori muslim Jawa yang tidak bisa menyatu antara santri dan abangan. Seolah-olah ada jarak yang jelas antara santri, abangan dan priyayi. Ketiganya tidak akan mungkin santri sekaligus menjadi abangan dan atau priyayi sekaligus santri atau sebaliknya. Persoalannya adalah apakah tipologi tersebut cukup mewakili untuk menggambarkan corak keberagamaan masyarakat muslim Jawa?

Bertolak belakang dengan tipologi Geertz, peneliti lain seperti Pranowo justru menemukan yang berbeda. Menurutnya, tipologi Geertz tidak tepat jika dipakai untuk menggambarkan keberagamaan muslim Jawa dengan fakta yang ada. Jika dilihat dari perspektif sejarah. Dalam sejarah bangsa Indonesia, kondisi sosial politik sangat mempengaruhi perkembangan perubahan sosial, sehingga polarisasi antara santri dan abangan itu terjadi, terutama di era orde baru. Hal ini tidak boleh menjadi generalisasi dalam konteks santri dan abangan. Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa ada masa-masa tertentu yang membuat masyarakat santri tergerak berpolitik dimana menurut Geertz santri tidak terlibat dengan dunia politik. Pranowo juga melakukan refleksi terhadap konsep santri-abangan Geertz yang tidak berlaku di dalam kehidupan keluarganya. Pranowo menunjukkan bahwa ayahnya adalah seorang muslim yang taat namun juga sebagai orang yang suka dengan kesenian. Selain itu, ayah Pranowo juga berperan sebagai pimpinan partai politik, yaitu PNI (Partai Nasional Indonesia). Di mata tetangga-tetangganya, ayahnya juga dianggap sebagai seorang priyayi (Pranowo, 2011). Sehingga, jika melihat konsep Geertz tentang santri, abangan dan priyayi yang masing-masing berbeda maknanya tidak berlaku pada ayah Pranowo, karena dalam diri seorang ayah tersebut, di samping ada sosok seorang santri sekaligus seorang priyayi dan abangan.

Selain kasus ayahnya, Pranowo juga menyebutkan banyak lagi orang-orang yang serupa dengan ayahnya, misalnya dalang kondang Ki Anom Suroto, Sultan Hamengku Buwono X, dan Haji Misbah dari Solo. Mereka juga berperan ganda sebagai priyayi sekaligus santri dan abangan. Jadi menurut Pranowo jika konsep santri, abangan dan priyayi Geertz diterapkan pada masyarakat Jawa, akan terjadi pengabaian sejumlah besar masyarakat Jawa lain. Pranowo menunjukkan bahwa masyarakat desa lebih melihat masalah religiousitas sebagai hal yang dinamis bukan statis, sehingga tipologi Geertz tidak cukup untuk memahami keberagaman masyarakat Jawa (Pranowo, 2011: 1-7).

Hal serupa juga dinyatakan oleh Ricklefs. Ia membantah teori Geertz yang menyatakan bahwa masyarakat Jawa sangat sulit menjadi muslim sejati. Begitu pula Van Leur yang mengatakan Islam hanya merupakan 'glasir porselin yang tipis dan mudah pecah.' Menurut Ricklefs kerangka berpikir seperti yang digunakan Geertz dan Van Leur didasarkan pada konsep budaya Jawa asli yang berasal dari zaman pra Islam yang terus menghalangi proses Islamisasi. Menurutnya, kerangka berpikir tersebut salah dan prasangka-prasangka lama mendasar itu tidak bisa diterima lagi (Ricklefs, 2014). Argumentasi lain yang menunjukkan perbedaan pendapat dengan Geertz yakni adanya kesalahan dalam menganalisis keberagaman masyarakat Jawa dengan tidak menggunakan pemahaman Islam seutuhnya. Geertz menggunakan pemahaman Islam terbaru, sehingga ini mengabaikan sisi lain yang ada. "Tidak mungkin menilai keberagaman tanpa analisis adat/tradisi lokal yang disertai dengan tekstual agama, sebab tradisi lokal berakar dari korpus teks agama yang lebih besar" (Woodward, 2008: 81).

Lebih lanjut, Pranowo menjelaskan bahwa Islam Jawa dapat dilihat dari tiga periode. Pertama, periode pra-kemerdekaan, kedua, periode kemerdekaan tahun 1945-1965; dan ketiga, periode tahun 1965 hingga sekarang.

Periode pra kemerdekaan terbagi menjadi dua, yaitu Islam periode pra-penjajahan dan periode penjajahan. Pada periode pra penjajahan, berdasarkan penelitiannya di Jawa lebih tepatnya di Magelang, agama yang berkembang lebih awal adalah agama Buddha. Agama ini bahkan menyisakan peradaban besar yang bisa disaksikan hingga kini, yaitu candi Buddha Borobudur, yang dibangun pada masa kejayaan Saelendra. "Islam masuk dan berkembang di Magelang sekitar abad ke-15 ketika kerajaan Islam Demak Bintoro berjaya" (Pranowo, 2011: 119). Corak keberagaman pada masa-masa awal perkembangan Islam di Jawa sudah tentu tidak jauh dari keberagaman penyebar awal. "Seperti halnya di daerah-daerah lain, corak Islam pada masa itu masih terwarnai unsur-

unsur agama sebelumnya, yaitu bercorak mistis dalam muatan keagamaannya” (Ricklefs, 2007: 1-11).

Islam yang dipengaruhi agama Buddha juga bisa dilihat setelah perang Jawa, dimana setelah kolonial masuk di Magelang, ajaran yang berkembang adalah ajaran mistis dengan dimensi ritual keislaman. Contoh ajaran semacam ini dipraktekkan oleh Ki Surojoyo salah seorang pasukan panglima Diponegoro. Setelah terjadi Perang Jawa pada tahun 1825-1830, Ki Surojoyo menemukan desa Tegalroso sebagai tempat aman untuk berlindung dari kepungan tentara Belanda. Di desa inilah Ki Surojoyo berperan sebagai guru agama bagi masyarakat. Ajaran yang ditekankan misalnya zikir di tengah malam mengingat Tuhan. “Selain itu seorang warga sudah bisa dianggap Islam jika sudah menyatakan syahadat walau belum melakukan salat lima waktu” (Pranowo, 2011: 160).

Lebih lanjut, karakter Islam semacam yang tersebut di atas, sangat nampak ketika terjadi penjajahan Jepang, pada waktu diperlakukan kerja paksa *Romusha*. Masyarakat Tegalroso dikenal sebagai warga pembangkang terhadap Jepang, dan merasa terselamatkan dari kerja paksa *Romusha* atau bencana-bencana lain. Masyarakat desa tersebut, walau belum taat melakukan ibadah salat lima waktu, sangat rajin mengikuti pengajian Kiai Syiraj dan Kiai Dalhar karena pada pengajian tersebut terdapat doa bersama untuk memohon keselamatan bersama. Kedua kiai ini oleh masyarakat dianggap mempunyai *karamah*, sehingga mereka tidak mau ketinggalan pengajian tersebut. Pranowo menggambarkan keberagaman masyarakat pada periode ini dengan kata *dereng ngelampahi* (belum melakukan) atau *takseh tebih saking agami* (masih jauh dari ajaran agama). Artinya, mereka Muslim tapi belum saleh (belum melakukan perintah-perintah agama dengan sempurna), dan dekat dengan kiai sebagai penuntun spiritual mereka.

Keberagaman dalam bentuk *dereng ngelampahi* dan *takseh tebih saking agami* tersebut bisa dianggap sebagai bentuk akulturasi dari kebudayaan Hindu-Buddha dengan kebudayaan baru yaitu Islam. Corak keberagaman seperti ini mengandung nuansa kebudayaan lama yang masih kental yang bisa dianggap sebagai proses perubahan budaya yang tidak frontal atau kontradiktif. Perubahan budaya seperti ini merupakan akomodasi dan integrasi terhadap budaya lama dan budaya baru. Konsep ini disebut dengan akulturasi budaya (Koentjaraningrat, 2010: 91). Pendekatan inilah yang digunakan oleh Walisongo dalam mengislamkan masyarakat Jawa, sehingga dalam penyebaran Islam tidak ada pertumpahan darah dan lebih mengutamakan kedamaian dan kekeluargaan (Sunyoto, 2012: 130-131).

Selanjutnya pada periode kemerdekaan sampai dengan tahun 1965, tidak ada perbedaan status masyarakat. Masyarakat abangan, maupun santri dan priyayi sama-sama hidup dalam kesamaan, karena yang ada hanya masyarakat Islam yang saleh dan belum saleh. Contohnya adalah Pak Prapto, ia adalah seorang pemimpin PKI di desa Tegalroso yang juga dekat dengan kiai. Pak Prapto bahkan meminta amalan-amalan doa kepada Kiai Subeki Parakan. Kemudian ada Pak Parto Geni yang mantan anggota PNI (dalam bahasa Geertz orang seperti ini termasuk golongan abangan). “Parto Geni juga ikut ke Kiai Subeki untuk meminta amalan-amalan doa seperti yang dilakukan oleh masyarakat santri lainnya” (Pranowo, 2011: 122).

Dari fakta di atas, tipologi Geertz perihal abangan, santri maupun priyayi tidak berlaku. Ketika itu, masyarakat secara umum beranggapan bahwa agama dan politik tidak boleh bercampur. Pada waktu itu ada tiga ideologi besar yang berkembang, yaitu ideologi Islamis, partainya adalah Masyumi dan NU; ideologi Komunis, partainya PKI; dan ideologi nasionalis, partainya adalah PNI. Dari sini nampak sekali bahwa orang-orang yang Islamis dan menjalankan ajaran-ajaran agama lebih memilih partai Masyumi/NU. Kemudian mereka yang beranggapan bahwa antara agama dan politik harus ada pemisahan memilih ke PNI/PKI. Maka dari itu, Hefner menyatakan bahwa Islamisasi di Jawa tidak terlepas dari kondisi sosial politik. Buktinya adalah ketika keadaan politik berubah, maka keberagamaan masyarakat Jawa akan kembali pada yang sebenarnya. Tipologi Geertz pada waktu itu tidak berlaku akibat tekanan politik, sehingga pembaruan dalam merumuskan keberagamaan masyarakat Jawa sangat diperlukan (Hefner, 1987). Azra juga sependapat, bahwa masyarakat muslim Jawa telah melewati masa sulit sejak penyebaran Islam awal, penjajahan kolonialisme Belanda dan Jepang, periode kemerdekaan, pemerintahan presiden Soekarno yang kacau, totalitarianisme pemerintahan Soeharto, dan demokrasi kontemporer. Menempuh berbagai perubahan, masyarakat muslim Jawa kini menjadi contoh luar biasa dalam hal peningkatan religiusitas keislaman. Perwujudan ini sekaligus membantah anggapan bahwa sebagian besar muslim Jawa adalah abangan atau muslim nominal (Azra, 2013b).

Pada periode kemerdekaan hingga tahun 1965 itu, sejatinya masyarakat Jawa sudah berkehidupan secara multikultural. Multikultural yang dimaksud adalah adanya penerimaan terhadap perbedaan. Dalam istilah Parekh, disebut juga *cultural diversity* yang berarti keanekaragaman budaya atau perbedaan budaya. “Namun dari perbedaan tersebut bukan menjadi sebuah perbedaan

antara kelompok satu dengan kelompok lain, melainkan masyarakat bisa saling memahami dan menerima” (Parekh, 2005: 1-20). Dalam konteks ini, masyarakat Jawa khususnya yang menjadi objek penelitian Pranowo, hidup dalam satu kesatuan atau *Bhinneka Tunggal Ika*. Walaupun dalam ideologi politik berbeda namun merasa hidup dalam kebersamaan dan kesetaraan, bukan terjadi pemisahan masyarakat seperti yang Geertz bedakan yaitu antara santri, abangan, dan priyayi.

### **Terbentuknya Keberagamaan Muslim Jawa**

Dalam penjelasan sebelumnya sudah diuraikan tentang keberagamaan. Bahwasanya keberagamaan merupakan ekspresi lahiriah umat beragama. Bagi muslim Jawa keberagamaan dapat dilihat dan dibentuk melalui tiga hal. Pertama melalui masjid, kedua ritual keagamaan dan ketiga lembaga pendidikan Islam, misalnya pesantren.

Masjid sebagai tempat ibadah umat Islam merupakan bagian dari gejala agama, sehingga mengkaji masjid bisa mengetahui bentuk keberagamaan masyarakat. Berdasarkan penelitiannya, Pranowo melihat bahwa peran masjid menjadi sangat penting, karena masjid merupakan tempat transformasi dan perubahan masyarakat. Masjid berfungsi sebagai media transformasi dari masyarakat Islam yang kurang saleh menjadi muslim yang saleh. Sebelum tahun 1965, desa Tegalroso sudah mempunyai satu masjid dan tiga musala. Setelah terjadi insiden tahun 1965, yang mana PKI dituduh menjadi pemberontak pemerintah, warga yang menjadi bekas pengikut PKI berbondong-bondong belajar mengaji atau belajar salat. Semenjak itulah rumah salah satu warga bekas pengikut PKI diubah menjadi langgar. “Masyarakat yang semula *dereng ngelampahi* atau *tebih sangking agami* berubah menjadi saleh atau orang Islam yang taat” (Pranowo, 2011: 130-131). Bukti lain dari transformasi Islam bisa dilihat di desa Calonan (salah satu desa di Magelang), dimana masyarakatnya adalah warga NU. Pada tahun 1968 di desa tersebut didirikan Madrasah Ibtidaiyah diatas tanah wakaf dari warga. Madrasah ini dijadikan media transformasi untuk meningkatkan kesalehan masyarakat. Hal ini terjadi berkat manifestasi pandangan kiai yang menyatakan bahwa masjid dan madrasah sebagai tempat yang membuat manusia menjadi baik. Berikut salah satu pandangan kiai yang selalu menjadi pegangan masyarakat, sebuah masjid bisa diumpakan sebagai gudang beras, sementara madrasah digambarkan sebagai sawah. Gudang beras tidak akan berfungsi jika tidak ada beras yang tersimpan. Di madrasah murid akan dididik menjadi muslim yang baik yang akan mendatangi masjid. Jika

satu masjid tidak mencukupi, tentu akan dibangun masjid atau langgar yang lain (Pranowo, 2011: 133).

Ritual keagamaan merupakan bagian dari kegiatan spiritual untuk mengingat Tuhan yang berdampak pada kohesi sosial. Dalam hal ini Pranowo menggambarkan salah satu contoh ritual keagamaan yaitu *mujahadah*. *Mujahadah* yaitu sebuah ritual mengingat Tuhan, misalnya membaca kalimat tahlil berulang-ulang secara khidmah. Bagi masyarakat Tegalroso *mujahadah* dilakukan berjamaah. Semula ritual ini diawali Kiai Khudori, yang kemudian dipraktikkan di pesantren di Tegalrejo. Kemudian ritual ini dipraktikkan di seluruh wilayah desa, biasanya pada malam Jumat. Di Tegalroso, orang yang memelopori kegiatan ini adalah kepala dusun di desa Calonan (Pranowo, 2011: 161).

*Mujahadah* dilaksanakan di rumah-rumah warga secara bergantian, biasanya penempatannya atas permintaan warga yang punya hajat atau yang sedang melakukan selamatan. Misalnya melakukan peringatan kematian keluarganya, atau selamatan atas kebahagiaan keluarganya. Dengan begini, *mujahadah* dan selamatan menjadi satu. Meskipun bentuknya selamatan namun substansinya adalah *mujahadah*. Inilah yang menurut Geertz tradisinya orang abangan yang dilakukan oleh orang santri. Bukti nyata ini menunjukkan bahwa konsep Geertz dalam praktik *mujahadah* tidak berlaku. *Mujahadah* menjadi media Islamisasi atau peningkatan kesalehan masyarakat. Selain *mujahadah*, pengajian juga merupakan media baru umat dalam meningkatkan kesalehan. Pengajian secara harfiah bermakna mengkaji. Dalam hal ini pengajian yang dimaksud adalah mengkaji bersama ilmu-ilmu agama (Pranowo 2011: 149-155). *Mujahadah* dan pengajian merupakan praktik yang jelas sebagai perilaku beragama dari adanya dasar ajaran Islam. Jadi, antara tradisi dan agama sangat berhubungan, bukan berarti yang disebut Geertz sinkretisme (Sila, 2011).

Selain masjid atau tradisi keagamaan masyarakat, lembaga pesantren juga bisa menunjukkan bagaimana bentuk keberagaman masyarakat sebagai salah satu bentuk lembaga pendidikan Islam. Pesantren juga merupakan bagian dari gejala agama, karena ada pengaruh kuat tradisi keagamaan masyarakat dari pesantren. Kasus pesantren yang dicontohkan oleh Pranowo adalah pesantren Tegalrejo di Magelang. Pesantren ini digagas oleh Kiai Khudori pada tahun 1912. Corak yang berkembang di pesantren ini adalah corak mistis yang berbasis kesenian Jawa. Corak mistis ini selain mengembangkan ilmu-ilmu agama juga mengembangkan praktik-praktik tasawuf. Corak kesenian ini dilanjutkan Kiai Muhammad, putra Kiai Khudori untuk menggantikan peran ayahnya yang

sudah meninggal. Kiai Muhammad, yang sering disapa dengan mbah Muh ini punya kecintaan terhadap kesenian lokal seperti *jatilan*. Hal ini bisa dilihat di rumahnya yang dipenuhi dengan gambar-gambar pewayangan. Pada hari-hari tertentu contohnya khataman al-Quran, mbah Muh sering mengundang kesenian *jatilan*. Dengan bukti semacam ini, bisa dikatakan bahwa pesantren dan kesenian Jawa saling terkait.

Adapun dimensi mistis pesantren yang dikembangkan di desa Tegalrejo adalah praktik *mujahadah* dan *riyadhah*. Praktik *mujahadah* ini dilakukan setelah maghrib dan pada waktu tengah malam. Praktik *mujahadah* ini dimaksudkan sebagai pelatihan dan perjuangan spiritual. *Riyadhah* juga demikian, yaitu dimaksudkan sebagai upaya latihan kesalehan santri seperti melakukan puasa sunnah atau membaca amalan-amalan tertentu (Pranowo, 2011: 204–218).

Di samping dua aktivitas keagamaan tersebut, santri juga mempercayai karamah kiai/wali. Kiai yang bersih hatinya dengan upaya *mujahadah* dan *riyadhah* akan mendapat kelebihan dari Tuhan. Orang yang mendapatkan kelebihan ini artinya dekat dengan Tuhan dan sudah tentu doanya *mustajabah*, sehingga santri sangat berharap didoakan kiai/wali. Fenomena seperti ini terjadi pada mbah Hasan Muslim seorang wali yang telah wafat. Semasa hidupnya, mbah Hasan Muslim ini dikenal mempunyai kelebihan-kelebihan, sehingga meskipun ia sudah wafat warga terus memperingatinya dengan melakukan haul setiap tahun atau menziarahi makamnya. Fenomena lain yaitu mbah Mangli yang mempunyai banyak tamu yang datang dari berbagai daerah, karena beliau dikenal sebagai wali yang punya kelebihan. Para tamu yang datang ada yang meminta doa supaya sembuh dari penyakitnya, segera sukses, dan lain-lain (Pranowo, 2011: 219–234). Mistisisme yang ada di pesantren ini pun berkembang di masyarakat luas. Salah satu buktinya lagi adalah banyaknya buku-buku agama yang punya kandungan mistis, misalnya buku doa-doa” (Pranowo, 2011: 277–300).

Menurut bahasa Gus Dur, pesantren seperti dalam penjelasan di atas, merupakan sub kultur masyarakat yang memiliki kekhasan budaya sendiri. Pesantren dan masyarakat saling berhubungan dan mempengaruhi. Pesantren juga menciptakan sebuah *alternated way of life* (cara kehidupan terpilih) kepada penghuninya yaitu para santri. Selanjutnya pesantren menjadi cara pandang di kehidupan masyarakat luas (Wahid, 2001: 133–138), seperti dalam kasus pesantren di Tegalrejo tersebut. Pesantren sebagai tempat pembangunan masyarakat (*community development*) dalam urusan sosial maupun spiritual (Polh, 2006).

### Islam Manhaj Salafi

Selain yang tergambarkan dalam karakteristik maupun tipologi keberagamaan di atas, dalam tiga dekade terakhir ini berkembang corak baru keberagamaan masyarakat Indonesia. Corak ini muncul sebagai bagian dari pengaruh arus globalisasi Islam dari Timur Tengah. Islam arus global ini dapat disebut Islam Transnasional di Indonesia, khususnya di Jawa. Corak keberagamaan Islam arus global ini bukan seperti Islam lokal (Islam Jawa-Islam Indonesia), karena Islam arus ini menggunakan metode sendiri, yakni *manhaj salafi*. Din Wahid menggambarkan perkembangan dan tipologi keberagamaan kelompok yang *bermanhaj salafi* setelah mengunjungi beberapa pesantren *salafi* di Jawa, Kalimantan, dan Sulawesi (Wahid, 2014). Hal senada juga dijelaskan oleh Noorhaidi dalam disertasinya tentang Laskar Jihad Islam dan militansinya setelah tumbang masa orde baru/era Soeharto (Noorhaidi, 2005).

Istilah *salafi/salafisme* merupakan gerakan purifikasi ajaran Islam untuk kembali pada sumber utama yaitu al-Quran dan as-Sunnah. Secara praktik maupun keyakinan dalam menjalankan ajaran Islam, pengikut *salafi* diwajibkan menjalankan praktik keagamaan menggunakan *manhaj salafi*. *Manhaj* tersebut merupakan sumber ketiga setelah al-Quran dan as-Sunnah dalam hukum Islam bagi kelompok *salafi*. *Manhaj* ini merujuk pada karya tokoh besar Ibn Taymiyah dan Muhammad b. ‘Abd al-Wahhab yaitu kitab al-‘*Aqd al Wasati*, al-*Tawhid*, dan *Usul al-Thalathah*. “Kemudian di era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah ‘Abd al-Aziz b. Baz dan Muhammad Nasir al-Din al-Albani” (Wahid, 2014: 17–53). Kelompok *salafi* ini dilarang melakukan ijtihad sendiri melainkan merujuk kepada sumber tersebut yang bersifat *tauqifi*.

Munculnya gerakan *salafi* di Indonesia di era kontemporer ini merupakan bagian dari globalisasi *salafisme* dari pemerintah Arab Saudi. Ideologi *salafi* ini dengan sengaja diekspor Arab untuk muslim dunia. Beberapa upaya yang dilakukan untuk mensosialisasikan *manhaj* tersebut adalah pemberian beasiswa pendidikan ke Arab, pembangunan masjid, publikasi buku, majalah, pembangunan lembaga pendidikan Islam, dan pengembangan pengajaran *salafi*. Pola yang digunakan dalam pengembangan ini adalah melalui jaringan, kelompok-kelompok, dan lembaga-lembaga pendidikan. Gerakan ini didukung oleh pendanaan yang besar dari Timur Tengah, terutama untuk keberadaan yayasan ataupun lembaga pendidikan Islam. Sumber pendanaan tersebut misalnya, dari *Kuwaiti Charitable Foundation*, *Jamiyyat Ihya’ al-Turast al-Islam* dan *The Qatari Sheikh Eid Charity Foundation*. Gerakan *salafi* sangat efektif untuk penguatan jaringan dakwah, misalnya melalui media cetak, radio, internet,

publikasi buku, pengajian di masjid, dan lain-lain (Wahid, 2014: 17-5). Hal ini juga disinggung oleh Noorhaidi terkait dengan globalisasi Islam Timur Tengah/Saudi Arabian Geopolitik (Noorhaidi, 2005: 29-32).

Strategi penyebaran/pengembangan gerakan *salafi* dilakukan melalui tiga hal, yakni pengembangan jaringan dakwah, pengembangan kelompok-kelompok, dan pengembangan institusi pendidikan seperti pesantren. Pengembangan jaringan dakwah yang dilakukan adalah menyuarakan dakwah *salafi* melalui radio, TV, majalah, publikasi buku, media sosial, koran dan media internet. Kemudian pengembangan kelompok/jemaah *salafi* dilakukan melalui pembuatan organisasi, partai, dan jemaah pengajian. Selanjutnya pengembangan lembaga pendidikan dengan mendirikan pesantren-pesantren *salafi*, sekolah terpadu, dan perguruan tinggi juga dilakukan.

Pesantren atau lembaga pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh kelompok *salafi* berbeda dengan pesantren-pesantren dengan pengajaran *salaf/salafiyah* seperti halnya yang berkembang di Indonesia. Pesantren *salaf/salafiyah* (tradisional) selalu berpegang teguh pada kitab kuning dan tradisi-tradisi lama; dan paham yang dikembangkan adalah *aswaja* (Bruinessen, 1995; Dhofier, 2011; Aly, 2011). Sedangkan pesantren *salafi* sangat jelas merujuk pada ideologi/*manhaj salafi* seperti yang dijelaskan di atas. Kurikulum yang diadopsi pesantren *salafi* adalah kurikulum pesantren di Yaman, yaitu *Darul Hadith* yang didirikan oleh Shaykh Muqbil di Damaji Yaman. Kurikulum ini menggunakan metode *mulazamah*. Materi-materi yang diajarkan adalah ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum untuk kehidupan sehari-hari, seperti matematika dan bahasa. Kurikulum ini secara umum diadopsi kelompok *salafi puris* yang rijeksionis, walaupun ada sebagian yang inklusif dengan kurikulum nasional. Hal ini merupakan bentuk baru pendidikan Islam di Indonesia ala *manhaj salafi* (Irham, 2016). Menurut Duderija, pendidikan yang dikembangkan dengan *manhaj salafi* disebut dengan *neo-traditional salafism*. Corak pemahaman yang dikembangkan terhadap ajaran al-Quran maupun as-Sunnah adalah secara tekstualis. Pemahaman seperti ini, menurut mereka, melahirkan keberagaman yang fundamental (Duderija, 2010).

Tipologi *salafi* di Indonesia terbagi menjadi tiga varian yaitu, pertama, *salafi puris*, kedua, *salafi haraki*, dan ketiga, *salafi jihadi*. Ketiga varian tersebut bisa dibedakan melalui sikap mereka terhadap penerimaan atau penolakan kebijakan pemerintah. Varian *salafi jihadi* merupakan kelompok *salafi* yang tidak setuju dengan dasar negara Indonesia. Ideologi negara yang diyakini benar adalah yang berdasarkan *syariah*. Untuk mewujudkan itu mereka

selalu melakukan penolakan dan memerangi pemerintah, seperti melakukan pemboman atas nama *jihād* untuk menegakkan negara yang berdasar pada syariat agama. *Salafi jihadi* berbeda dengan *salafi haraki*. Gerakan ini mempunyai bentuk pergerakan yang sama-sama tidak sepaham dengan ideologi negara, namun tidak melakukan penyerangan-penyerangan. “Gerakan *haraki* bisa jadi selangkah lagi menjadi gerakan *jihadi*” (Wahid, 2014: 271–276).

Gerakan *salafi* yang paling dominan di Indonesia adalah varian *salafi puris*. Gerakan ini selalu menyuarakan kembali pada al-Quran dan as-Sunnah, kemudian menghindari praktik-praktik keagamaan yang berbau *syirik*, *bid'ah*, *khurafat*, dan *takhayul*. Gerakan ini terpecah menjadi tiga, yakni rijeksionis, kooperatif, dan *tanzimi*. Gerakan rijeksionis lebih eksklusif. Gerakan ini menegasikan diri untuk berorganisasi maupun berpartai. Kemudian gerakan *salafi* yang kooperatif karakternya lebih inklusif, yakni terbuka dengan masyarakat muslim di luar kelompoknya dengan cara bergabung dengan partai dan menerima kebijakan pemerintah. Gerakan *salafi tanzimi* dianggap sebagai *salafi* yang membuat kelompok sendiri atau organisasi untuk menyuarakan dakwahnya. Gaya hidup yang seperti itu juga ditemui pada kelompok *salafi* di Swedia. Ideologi memurnikan Islam selalu ditekankan oleh gerakan ini. Seseorang yang tidak sepahaman dengannya tidak dianggap dalam kelompoknya, walaupun sesama muslim (Olsson, 2012).

Dalam konteks keIndonesiaan, gerakan *manhaj salafi* sangat bertentangan dengan arus sosial-budaya lokal (*mainstream*), terutama yang berhubungan dengan politik negara, seperti adanya penolakan terhadap Pancasila, dan bertindak eksklusif. Hal ini berbalik dengan Islam faktual di Indonesia, yang sejak awal adanya sangat toleran terhadap perbedaan, menjunjung tinggi kemanusiaan, dan menghargai demokrasi. Semestinya umat Islam di Indonesia tidak boleh menolak apalagi memberontak terhadap ideologi Pancasila, karena Islam dan Pancasila tidak bertentangan. Umat Islam juga tidak boleh menafikan kondisi sosial budaya Indonesia yang majemuk dan beragam. Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, kebudayaan dan peradaban (Maarif, 2009).

## Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, artikel ini dapat memberikan kesimpulan bahwasanya Islam faktual merupakan sebuah keniscayaan yang terjadi di seluruh umat Islam di dunia. Islam faktual memiliki karakter dan tipologi yang berbeda sesuai dengan faktor yang melatarbelakangi umat muslim dalam proses tumbuh dan berkembang di daerah tertentu. Dalam hal ini Islam Indonesia

merupakan salah satu contoh Islam faktual yang memiliki karakter *wasatiyah* dan tipologi akomodatif dengan kondisi sosio-historis dan sosio-kultur yang melatarbelakanginya. Dalam memahami tipologi Islam Indonesia, misalnya Islam Jawa, diperlukan sudut pandang yang menyeluruh dengan melihat *setting* sosial masyarakat, bukan seperti yang dilakukan oleh Geertz. Kemudian, di era kontemporer ini, sebagian kecil umat Islam Indonesia mengalami pergeseran orientasi yang mana tipologinya cenderung ke arah Islam transnasional yakni, Islam *manhaj salafi*.

Setidaknya ada dua poin yang patut menjadi petikan bersama, khususnya dalam memahami keberagaman masyarakat muslim. Poin pertama adalah memahami keberagaman masyarakat muslim dengan tidak hanya menggunakan satu perspektif saja, sebab jika demikian akan mengabaikan kondisi yang sebenarnya, misalnya tipologi yang dibuat Geertz (1976) dalam membaca keberagaman Islam Jawa. Dalam hal ini, Pranowo memberikan paradigma baru yang perlu diperhatikan dalam memahami keberagaman masyarakat muslim, khususnya pada masyarakat Jawa-Indonesia. Paradigma tersebut yakni: a) memperlakukan muslim (Jawa) sebagai muslim yang sebenarnya tanpa memandang derajat kesalehan mereka; b) memahami religiusitas sebagai proses yang dinamis bukan statis; c) perbedaan manifestasi religiusitas masyarakat muslim yang harus dianalisis dengan perbedaan penekanan dan interpretasi atas ajaran-ajaran Islam; d) karena di dalam Islam tidak ada kependetaan, maka masyarakat muslim harus diposisikan sebagai orang yang aktif bukan pasif dalam proses pemahaman, penafsiran, dan pengartikulasian ajaran-ajaran Islam di dalam kehidupan keseharian; dan e) faktor sejarah, sosial budaya, politik dan ekonomi, sebagai faktor yang melatari proses terbentuknya tradisi Islam yang khas (Pranowo, 2011).

Poin kedua adalah terjadinya pergeseran orientasi Islam Indonesia dikarenakan arus globalisasi Islam transnasional. Islam *wasatiyah* sebagai karakter utama Islam Indonesia, khususnya Islam Jawa, akan menemui tantangan baru ketika menghadapi Islam arus global dengan *manhaj salafi*. Islam dengan karakter arus global seharusnya mengedepankan purifikasi Islam, bahkan yang lebih ekstrim melakukan penolakan dan pemberontakan terhadap ideologi pemerintah Indonesia. Karakter Islam ini berbeda jauh dengan Islam arus utama dan karakter Islam *manhaj salafi* sehingga dapat menggerus karakter *wasatiyah* yang sudah ada. Tipologi Islam *manhaj salafi* sendiri beragam namun memiliki kesamaan cara pandang yakni tekstualis.

**Daftar Pustaka**

- Abdullah, M. Amin. 2012. Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam. *Kanz Philosophia* 2(2):329-45.
- Aly, Abdullah. 2011. *Pendidikan Islam Multikultural Di Pesantren Telaah Terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Azra, Azyumardi. 2013a. *Edisi Perennial Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Nusantara*. cet. ke-1. Jakarta: Kencana.
- Azra, Azyumardi. 2013b. Islamisasi Jawa. *Studia Islamika* 1(30):169-77.
- Azra, Azyumardi. 2015. Islam Washatiah Indonesia: Distingi Dan Legacy Untuk Aktualisasi Islam Rahmatan Lil 'Alamin Dalam Peradaban Global. Makalah disampaikan pada Diskusi Kompas-Panitia Mukhtar Nahdhatul Ulama *Meneguhkan Islam Nusantara*. Gedung Unit II Kompas, Palmerah Barat, Jakarta.
- Bisri, Mustofa. 2015. Sambutan Islam Nusantara, Makhluq Apakah Itu? Dalam A. Sahal & M. Aziz {Eds.}: *Islam Nusantara Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan* [hlm. 13-14] Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. cet. ke-8. Jakarta: LP3ES.
- Duderija, Adis. 2010. Constructing the Religious Self and the Other: Neo-Traditional Salafi Manhaj. *Islam and Christian-Muslim Relations* 21(1), 75-93.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago Press.
- Hefner, Robert W. 1987. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java. *The Journal of Asian Studies* 46(3), 533-54.
- Hefner, Robert W. 2009. *Islamic Schools, Social Movement, and Democracy In Indonesia*. Hawaii: University of Hawaii Press.

- Irham. 2016. Pesantren Manhaj Salafi: Pendidikan Model Baru Di Indonesia. *Ulul Albab* 17(1):1-18.
- Kadir, Muslim A. 2003. *Ilmu Islam Terapan Menggagas Paradigma Amali Dalam Agama Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kahin, George McTurnan. 2013. *Nasionalisme & Revolusi Indonesia*. edited by terj. Tim Komunitas Bambu. Depok: Komunitas Bambu.
- Koentjaraningrat. 2010. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI Press.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2009. *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan Dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan.
- Mudzhar, M. Atho. 2011. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktik*. 8th ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Noorhaidi. 2005. *Laskar Jihad Islam, Militancy and The Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ph.D. Dissertation, Utrecht university.
- Olsson, Susanne. 2012. Swedish Puritan Salafism: A Hijra Within. *Comparative Islamic Studies* 8(1-2), 71-92.
- Parekh, Bhikhu. 2005. *Unity and Diversity in Multicultural Societies*. Geneva: International Institute for Labour Studies.
- Polh, Florian. 2006. Islamic Education and Civil Society': Reflection of the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia. *Comparative Education Review* 50(3), 289-409.
- Pranowo, M. Bambang. 2011. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta Timur: Alvabeta.
- Ricklefs, M. C. 2007. *Polarising Javanese Society Islamic and Other Visions (C. 1830-1930)*. Singapore: NUS Press.
- Ricklefs, M. C. 2014. "Rediscovering Islam in Javanese History." *Studia Islamika* 21(3):397-418.
- Sila, Muhammad Adlin. 2011. Book Review Memahami Spektrum Islam Jawa. *Studia Islamika* 18(3):611-30.
- Siradj, Said Aqiel. 2007. Islam Wasathan Sebagai Identitas Islam Indonesia. *Tashwirul Afkar* (22):74-79.

- Siradj, Said Aqiel. 2012. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. 4th ed. Jakarta Selatan: SAS Foundation.
- Solikhin, Muhammad. 2010. *Ritual Dan Tradisi Islam Jawa: Ritual-Ritual Dan Tradisi-Tradisi Tentang Kehamilan, Kelahiran, Dan Kematian Dalam Kehidupan Sehari-Hari Masyarakat Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Sunyoto, Agus. 2012. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama Yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta*. Jakarta: Pustaka IIMan.
- Wahid, Abdurrahman. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan*. Depok: Desantara.
- Wahid, Din. 2014. *Nurturing The Salafy Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens In Contemporary*. Utrecht University.
- Wahid, Marzuki. 2014. *Fikih Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: ISIF.
- Woodward, Mark R. 2008. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. 4th ed. edited by terj. H. S. HS. Yogyakarta: LKiS.
- Yunus, Mahmud. 2008. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. cet. 3. Jakarta: Mahmud Yunus Wadzurriyyah.
- Zada, Khamami. 2014. Wajah Islam Nusantara Abad XVI-XX. *Tashwirul Afkar* (34):4-10.
- Zamjani, Irsyad & Muhammad Faishal A. 2014. Islam Jawa Pesisir(an): Sekedar Teorisasi Sejarah. *Tashwirul Afkar* (17):107-28.



## أحكام «دون» ودلالاتها السياقية

أبو أوس إبراهيم الشمسان  
جامعة الملك سعود - الرياض  
Email: aboawa11@gmail.com

### الملخص

تبين لنا من هذا البحث أن «دون» ظرف مبهم منصرف كثير ملازمة الظرفية غير أنه نقل للاسمية فأخبر به ووصف به بمعنى الشيء المنحط عن غيره لأن دلالة «دون» هي تقصير عن الغاية المكانية الحسية أو المعنوية، واستعمل «دون» اسم فعل أمر بمعنى خذ المتعدي أو بمعنى توقف أو تأخر اللازم، واتصفت جملته بالجمود فلا يتعدى مفعوله عليه، وأخذ من دون اسم تفضيل للدلالة على تفاوت المكان أو المكانة، واستعملت «دون» في السياق بدلالات وظيفية مختلفة فجاءت بمعنى «لا»، و«قبل»، و«قُدَّام»، و«تحت»، و«غير»، و«من غير»، و«تركب» «دون» مع حرف الجر «من» لتكون بمعنى «غير»، و«قبل»، و«تحت»، و«لا»، و«سوى»، و«تركب» «دون» مع حرف الجر الباء ليكون بمعنى «غير»، و«أقل». ويستفاد من هذا أنه لك استعمال «دون» أو «من دون» أو «بدون» إن أردت معنى «غير» أو «أقل».

### Abstract

It appears from this research that 'doon' is a vague adverb, and it always stays as an adverb. However, it has been also used as a noun. Therefore it could be used as a predicate. 'Doon' describes things that are less than the others, either physically or socially. In addition, it is likely used as a command verb in the meaning of take or stop. The sentence that 'doon' comes in, is always in a specific order. It can also be used to express preference or disparity of places and ranks and it comes in the meaning of 'not', 'before', 'in front', 'below', 'other than' and 'without' depending on the context. 'Doon' is an idiom when it combines with

*the preposition 'from' in the meaning of 'other than', 'before', 'under', 'not' and 'except', it also combines with the preposition 'with' in the meaning of 'other than', 'before', 'below', 'not' and 'except'. Finally, you can use 'doon' or 'Mn Doon' or 'Bedoon' in the meaning of 'other than' or 'below'.*

**الكلمات المفتاحية:** دون؛ بدون؛ من دون؛ غير؛ سوى؛ قبل؛ تحت؛ لا؛ أقل.

### مقدمة

لفظ «دون» من أكثر الألفاظ العربية استعمالاً في مستوياتها الفصيحة واللهجية، القديمة منها والمعاصرة، وميّز اللغويون والنحويون بين حالين لاستعمالها، أمّا إحداهما فاستعمالها ظرفاً مبهماً مفتقراً في دلالته إلى ما يضاف إليه، وأمّا الأخرى فاستعمالها اسماً عاماً دالاً على الوضاعة، واقتضى اتساع استعمالها ظرفاً أن يكون لها من الأحكام التركيبية ما يناسب الغرض منها، وتعددت دلالاتها السياقية، وسأحاول أن أقف على هذه الأحكام والدلالات، وأمّا «دون» الاسمية فأشير إليه من غير تفصيل لأنه لا يختلف عن غيره من الأسماء.

**أولاً أحكام «دون»:**

**«دون» الظرفية**

الأصل في «دون» أنها اسم مكان ينصب على الظرفية، قال سيبويه: «وأما دون فتقصرُ عن الغاية، وهو يكون ظرفاً» (سيبويه، ١٩٨٨ م، ٤: ٢٣٤)؛ ولذلك «فإنه لا يُرْفَعُ أبداً» (سيبويه، ١٩٨٨ م، ١: ٤٠٩)، وظرف مكان مادي، ولكن «دون» ربما اتسع في إطلاقه على مكان معنوي، فهو ظرف. «وإن قلت: هو دونك في الشرف؛ لأنّ هذا إنّما هو مثّل كما كان هذا مكاناً ذا في البذل مثلاً، ولكنّه على السّعة. وإنّما الأصلُ في الظروف الموضعُ والمستقرُّ من الأرض» (سيبويه، ١٩٨٨ م، ١: ٤٠٩)، أي: إنّ «دون» ظرف مكان مُلَازِمٌ للظرفية الحقيقية أو المجازية» (أبو حيان، ١٤٢٠ هـ، ١: ١٦٥). ويبين أبو حيان ذلك في قوله: «وقد يطلقون ذلك على المرتبة والمكانة، لكنه مجاز، فيقولون: زيدٌ دون عمرو، يَعْنُونَ في الشرف، لا في المكان، وقد تكون دلالتها على المكان مجازية، ولا يراد بها حقيقة الجهة، كقوله تعالى: ﴿أَيْفَاكَ إِلهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ [الصافات: ٨٦]، وقوله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾ [الفرقان: ٥٥]، فدلالته في هذا ونحوه على المكان إنما هو على سبيل المجاز. وأمّا قولهم: «الموت دون بلوغ كذا» بمعنى أن الموت يحول بينه وبين كذا، فمجازه

أن مكان الموت منخفض عن مكان بلوغ كذا. وإذا كان منخفضاً عنه لم يجتمعا؛ إذ كل منهما في مكان غير مكان الآخر، وإذا لم يجتمعا وقعت الحيلولة. وقد يُتَّجَوَّزُ بـ(دون)، فيصير كالوصف للأفعال، ولا يكاد يُلحَظ فيه المكان، فيقول: ضربت زيداً دونَ عمرو، وأعطيته دونَ خالد، والمعنى أنه ضرب زيداً ضرباً دونَ ضرب عمرو، وأعطاه إعطاءً دون إعطاء خالد، كأنَّ ضَرْبَ زيدٍ منخفض، أي: أقلُّ من ضرب عمرو، وكان إعطاءه منخفضاً وأقلُّ من إعطاء خالد. وأما ما يتبادر إلى أفهام بعض الناس أنك إذا قلت: ضربت زيداً دونَ عمرو، فمعناه أن الضرب حل بزيد دونَ عمرو - فليس بمفهوم عربي» (أبوحيان، ١٩٩٦م، ٨: ٣٧٩ - ٣٨٠). وقول أبي حيان ليس دقيقاً في نظري؛ إذ التركيب يحتمل المعنيين، وإنما يحدد المراد السياق.

و(دون، اسم مصروف لتمكنه من الاسمية؛ إذ لم يشابه الحروف في وضعه ولا تضمن حرفاً؛ ولذلك ينون في الجرِّ، قال سيبويه: «وسألته [أي: الخليل] عن قوله: من دون، ومن فوق، ومن تحت، ومن قبل، ومن بعد، ومن دبر، ومن خلف؟ فقال: أجروا هذا مجرى الأسماء المتمكنة، لأنها تضاف وتستعمل غير ظرف» (سيبويه، ١٩٨٨م، ٣: ٢٨٩). وينون في النصب «وتقول في النصب على حد قولك: من دون ومن أمام: جلست أماماً وخلفاً، كما تقول يمنةً وشامةً. قال الجعدي:

لها فَرَطٌ يَكُونُ وَلَا تَرَاهُ ❀ أَمَامًا مِنْ مُعَرَّسِنَا وَدُونَا» (سيبويه، ١٩٨٨م، ٣: ٢٩١). و(دون، كظروف أخرى، جامد الوضع، أي: غير مأخوذ من فعل. وهو مبهم لا يتم معناه إلا بالإضافة إلى غيره. ولعل كثرة استعماله ظرفاً هو ما دعا النحويين إلى الاختلاف في تصرفه، فذهب سيبويه إلى ملازمته الظرفية، وذهب الأخفش إلى تصرفه فيخرج عن الظرفية فيكون مبتدأ. قال السيوطي: «وهو ممنوع التصرف عند سيبويه وجمهور البصريين، وذهب الأخفش والكوفيون إلى أنه يتصرف لكن بقله وخرج عليه: ❀ وَأَنَا مِمَّا الصَّالِحُونَ وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ ❀ [الجن: ١١] فَقَالَ [الأخفش] (دون، مُبْتَدَأٌ، وَبَنِي لِإِضَافَتِهِ إِلَى مَبْنِيٍّ، وَالْأُولُونَ قَالُوا تَقْدِيرُهُ مَا دُونَ ذَلِكَ فَحَذَفَ مَا، وَقَالَ الشَّاعِرُ:

وَبَاشَرْتُ حَدَّ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ دُونُهَا ❀ ...

وَقَالَ:

وَعَبْرَاءُ يَحْمِي دُونَهَا مَا وَرَاءَهَا ❀ ...» (السيوطي، د.ت. ٢: ٢١٣)

والحق أن هذا ما يفهم من قول سيبويه أيضاً في الكتاب: «إن شئت قلت: هو دونك، إذا جعلت الأول الآخر ولم تجعله رجلاً» (سيبويه، ١٩٨٨م، ١: ٤٠٩) أي: هو مبتدأ

فيكون سيبويه سابقاً الأخفش في هذا، ومعنى ذلك أن دون ظرف مكان يغلب عليه ملازمة ظرفية؛ ولكنه يخرج عن النصب على الظرفية ليكون اسم مكان مرفوعاً على الابتداء أو على الفاعلية كما في الشواهد التي ساقها السيوطي.

### «دون» الاسمية

وانتقل استعمال «دون» من دلالة على المكان الظرف للدلالة على مطلق المكان أو المكانة قال سيبويه: «وقد يقولون: هو دُونٌ، في غير الإضافة، أي: هو دُونٌ من القوم، وهذا تَوْبٌ دُونٌ، إذا كان رَدِيئاً» (سيبويه، ١٩٨٨م، ١: ٤١٠)، وجاء في معجم «المحكم»: «وَرَجُلٌ دُونٌ: ليس بلاحق. وهو مِنْ دُونِ النَّاسِ وَالْمَتَاعِ، أي: مِنْ مُقَارِبِهِمَا. وَقَالَ اللَّحْيَانِيُّ: رَضِيْتُ مِنْ فُلَانٍ بِأَمْرٍ مِنْ دُونِ. قَالَ: وَيُقَالُ: إِنَّ أَكْثَرَ كَلَامِ الْعَرَبِ فِي هَذَا أَنْ يُقَالَ: أَنْتَ رَجُلٌ مِنْ دُونٍ، وَهَذَا شَيْءٌ مِنْ دُونٍ. يَقُولُونَهَا مَعَ (مِنْ)، وَقَدْ تُقَالُ بِغَيْرِ (مِنْ)» (ابن سيده، ٢٠٠٠م، ٩: ٤٣٥)، وقال الجوهري: «والدُونُ: الحقير الخسيس. وقال:

إذا ما علا المرء رامَّ العلاء ❀ ويقنع بالدون من كان دوناً» (الجوهري، ١٩٨٧م، ٥: ٢١١٥).

### إعراب «دون» وبنائه

مضى أن (دون) اسم متمكن فهو معرب منصرف، ولكن (دون) الظرفية قد تبنى عند إضافتها إلى مبني كغيرها من المبهمات، قال أبو حيان: «وقال الأخفش في قوله: ﴿وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن: ١١] إن دون مبتدأ، وبني لإضافته إلى مبني» (أبو حيان، ١٩٩٦م، ٨: ٥٨-٥٩). قال السيوطي: «من الظروف التي تبنى جوازاً لا وجوباً أسماء الزمان المبهمة إذا أضيفت إلى مبني مفرد نحو (يَوْمِيذٌ، وَحِينِيذٌ) وألحق بها الأكثرُونَ كل اسم ناقص الدلالة كـ (غير) و(مثل) و(دون) و(بين) فبنوه إذا أضيف إلى مبني نحو مَا قَامَ أَحَدٌ غَيْرِكَ، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ لِحَقِّ مِثْلِ مَا أَنْتُمْ نَطِقُونَ﴾ (٣٣) [الذاريات: ٢٣] وَقُرِئَ: ﴿أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ﴾ [هود: ٨٩] بفتح اللام وَقَالَ: ﴿وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن: ١١] ﴿لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ٤٩]، وَقَالَ الشَّاعِرُ:  
وَإِذَا مَا مِثْلَهُمْ بَشَّرُ ❀...» (السيوطي، د.ت. ٢: ٢٢٤)

## تصغير «دون»

صغرت العرب بعض الظروف لتمكنها، قال الفارسي: «وصغر (دون وتحت)، لأنها أسماء متمكنة غير متضمنة معنى الحروف، ولا قائمة مقامها» (الفارسي، ١٩٩٠م، ٣: ٣٤١). ليس تصغيرها تصغيراً لذاتها؛ لأنها ليست جثةً توصف بالصغر؛ ولكنهم أعربوا عن أن الزمان أو المكان أقرب، قال سيبويه: «واعلم أنك لا تحقر في تحقيرك هذه الأشياء الحين، ولكنك تريد أن تقرب شيئاً من حين، وتقلل الذي بينهما، كما أنك إذا قلت: دوين ذلك، وفوق ذلك؛ فإنما تقرب الشيء من الشيء وتقلل الذي بينهما وليس المكان بالذي يحقر» (سيبويه، ١٩٨٨م، ٣: ٤٨٥).

وورد في التراث تصغير لهذا الطرف هو «دوينة»، قال ابن سيده: «فأما ما أنشده ابن جني من قول بعض المولدين [أبو عبد الله الشجري]:  
وقامت إليه خذلة الساق أعلقت به منه مسموماً دؤينة حاجبه  
فإني لا أعرف (دون)، توثت بعلامة تأنيث ولا بغير علامة، ألا ترى أن النحويين كلهم قالوا: الظروف كلها مذكرة إلا (قدام، و(وارة)). فلا أدري ما الذي صغره هذا الشاعر، اللهم إلا أن يكونوا قد قالوا: هو دؤنته، فإذا كان كذلك فقولته (دؤينة حاجبه)، حسن، على وجهه» (ابن سيده، ٢٠٠٠م، ٩: ٤٣٤، وانظر: ابن جني، ١٩٥٢م، ١: ٢٤٢).

## الفعل من «دون»

هذا الطرف جامد لم يؤخذ من غيره؛ وعلى الرغم من أن اللغويين نصوا على أنه لا فعل منه قيل إنه أخذ منه فعل بمعناه، قال الجوهري: «دون: نقيض فوق، وهو تقصير عن الغاية. ويكون ظرفاً. والدون: الحقير الخسيس. وقال:

إذا ما علا المرء رام العلاء ويقنع بالدون من كان دونا  
ولا يشتق منه فعل. وبعضهم يقول منه: دان يدون دونا، وأدين إدانة». (الجوهري، ١٩٨٧م، ٥: ٢١١٥)

## اسم التفضيل من «دون»

وأما اسم التفضيل (أدون، فنفي الأزهرى أخذه منه، قال: «ولم يقولوا فيه: ما أدونه ولم يصرف فعله كما يقال: رجل نذل بين النذالة» (الأزهرى، ٢٠٠١م، ١٤: ١٢٤)، ولكن قال ابن سيده: «وقال ابن جني - في شيء دون، ذكره في كتابه الموسوم بالمعرب: (وذلك أقل الأمرين وأدونهما، فاستعمل منه أفعل، وهذا بعيد، لأنه ليس له فعل فتكون هذه الصيغة

مبنيّة منه، وإنّما تُصاغ هذه الصيغة من الأفعال، كقولك: أَوْضَعُ منه، وَأَرْفَعُ منه، غير أنّه قد جاء من هذا شيءٌ ذَكَرَهُ سَيَّبُوِيَه. وذلك قولهم: أَحْنَكُ الشَّاتَيْنِ، وَأَحْنَكُ البَعِيرَيْنِ، كما قالوا أَكَلُ الشَّاتَيْنِ، كأنَّهُم قالوا: حَنَكَ ونحو ذلك، فإنّما جاؤوا بِأَفْعَلَ على نحو هذا وإن لم يَتَكَلَّمُوا به. وقالوا: أَبَلُ النَّاسِ كُلِّهِمْ، كما قالوا: أَرَعَى النَّاسِ كُلِّهِمْ، وكأنَّهُم قالوا: أَبَلُ يَأْبَلُ، وقالوا: رَجُلٌ إِبِلٌ، وإن لم يَتَكَلَّمُوا بِالْفِعْلِ. وقالوا: أَبَلُ النَّاسِ بِمَنْزِلَةِ أَبَلُ منه. وهذه الأشياء التي ليسَ فيها فعلٌ ليسَ القياسُ أن يُقالَ فيها: أَفْعَلُ منه، ونحو ذلك. وقد قالوا: فلانُ أَبَلُ منه، كما قالوا: أَحْنَكُ الشَّاتَيْنِ. (ابن سيده، ٢٠٠٠ م، ٩: ٤٣٥)، ومن استعمال (أدُون) «وهذا أيضًا مثلُ صَرْبِهِ لِرَجْلَيْنِ، أَحَدَهُمَا أَرَفَعَ وَأَضْرَبَ، وَالْآخَرَ أَدَوْنَ وَأَنْفَع» (ابن قتيبة، ١٩٧٧ م، ٢: ١٧٦)، «وإن كان ذلك قد كان منك فلا تجعلني أدونَ الرجلين عندك» (ابن جني، ١٩٥٢ م، ١: ٢٢٢)، ومثله «ومن وجه آخر أن قولك: يا زيد، لما طرد فيه الضم، وتَمَّ به القول، جرى مجرى ما ارتفع بفعله أو بالابتداء، فهذا أدونُ حالي (يا)» (ابن جني، ١٩٥٢ م، ٢: ٢٨٢)، ومن ذلك «ومنهم من يقول: السَّوَّةُ وَالْجَيَّةُ، وهو أدونُ اللغتين وأضعفهما» (ابن جني، ١٩٩٩ م، ١: ٢٤٣)، ومنه «وَقَالَ: لَا أَحَدَ أَدَوْنَ مِمَّنْ يَتَزَيَّنُ لِدَارِ فَايِنَةَ وَيَتَحَمَدُ إِلَى مَنْ لَا يَمْلِكُ ضُرَّهُ وَلَا نَفْعَهُ» (أبو نعيم الأصبهاني، ١٩٧٤ م، ١٠: ٢٣١)، ومنه «قَالَ ابْنُ جَرِيحٍ: كَيْفَ يَمْشِي بِجَنَازَةِ الرَّجُلِ قَالَ: يُسْرِعُ بِهِ. قَالَ: فَالمرأة؟ قَالَ: يُسْرِعُ بِهَا أَيضًا؛ وَلَكِنْ أَدَوْنَ مِنَ الإِسْرَاعِ بِالرَّجْلِ» (الزمخشري، ١٩٧١ م، ١: ٣٤٤)، ومنه «فيعرب بدلًا، ولا يعرب بيانًا. لأن البيان لا يكون أدونَ في التعريف من المبيّن» (الجوجري، ٢٠٠٤ م، ٢: ٧٨٤)، ومنه «إلا أن حرمة الرضاع أدونُ من حرمة النسب» (خالد الأزهرى، ٢٠٠٠ م، ٢: ٤٢١)، ومنه «إنما يقال في أشياء متعددة مختلفة الأثمان أدونُ ما فيها بدرهم وما عداه أكثر من درهم» (ناظر الجيش، ٢٠٠٧ م، ٥: ٢٣١٨)، وما أنكره الأزهرى وابن سيده، أثبتته ابن عباد، قال: «وهذا أدونُ ذاك» (ابن عباد، ١٩٩٤ م، ٩: ٣٥٩)، واسم التفضيل هذا مستعمل في لهجات الجزيرة اليوم بشيء من التغير اللفظي فهم يقولون «أدُون منه، على وزن «أقول».

#### اسم الفعل من «دون»

لاحظ النحويون أن من تراكيب اللغة ما لا يمكن تصنيفه في سياقه تصنيفاً صرفياً في أحد أقسام الكلم الثلاثة؛ لأنه يستعمل استعمال الأفعال؛ ولكنه يختلف بصفاته عن الفعل؛ ولذلك أطلقوا عليه مصطلح «اسم الفعل»؛ إذ الاسم أعم أقسام الكلم وأكثرها اشتمالاً على المنفرقات، فكل ما عبر به عن شيء هو اسم له، فالأسماء تأتي للمعاني كما تأتي للذوات، وحاول النحويون أن يصوغوا لهذا التركيب حدًّا يبيّنه، فاسم الفعل «هو ما ناب عن الفعل

معنى وعملاً، وليس فضلة في الكلام، ولا متأثراً بعامل يدخل عليه، فلا يقع مبتدأً ولا فاعلاً ولا مفعولاً ولا غير ذلك، بخلاف الحرف؛ فإنه وإن ناب عن الفعل يقع فضلة، والمصدر والصفة فإنهما، وإن نابا عن الفعل، يتأثران بالعامل» (الفاكهي، ١٩٨٨م، ص ١٨٠).

ولاحظ النحويون أن اسم الفعل على قسمين مرتجل ومنقول، «وحدَّ اسم الفعل المرتجل هو: ما وضع من أول الأمر اسماً للفعل، بأن لم يوضع في الأصل لشيء، بل اخترع ابتداءً اسماً للفعل: كـ«شَتَّانَ» و«صَهْ» فهو اسم فعل على أول أحواله» (الفاكهي، ١٩٨٨م، ص ١٨١). و«حد اسم الفعل المنقول هو ما وضع لغيره أي: لغير اسم الفعل، بأن كان موضوعاً في الأصل لشيء ثم نقل من ذلك الغير أي: الشيء إليه، فهو اسم فعل ثاني أحواله. ونقل إما من ظرف، نحو: مكانك، بمعنى: اثبت، وعندك ولديك ودنك، بمعنى: خذ، أو جار ومجرور، نحو: إليك، بمعنى: تَنَحَّ، وعليّ، بمعنى: أَوْلِي، وعليك، بمعنى: الزم، ومنه: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ٥٠١]، أو مصدر استعمل فعله، نحو: رويداً زيداً، بمعنى: أمهله، أو أهمل، وذلك قولهم: بَلِّهَ زَيْدًا، أي: دَعَهُ» (الفاكهي، ١٩٨٨م، ص ١٨١-١٨٢).

وقد عالج اللغويون والنحويون اسم الفعل «دُونَك»، فبينوا الغرض من استعماله، فذكره المبرد في معرض كلامه عن اسم الفعل «فَمَنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ: (صه، ودمه، ورايه) يَا فَتَى: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَزِيدَكَ مِنَ الْحَدِيثِ، وَرَائِيهَا، يَا فَتَى، إِذَا كَفَفْتَهُ، وَرَائِيهَا، يَا فَتَى: إِذَا أُغْرِيَتْهُ وَكَذَلِكَ (عَلَيْكَ، زَيْدًا، وَدُونَكَ، زَيْدًا)» (المبرد، ١٩٩٤م، ٣: ٢٥) وبين النحويون ما يتصل بذلك من أحكام يقتضيها استعماله اسم فعل. وقد جعله السيرافي من النوع الثاني من أنواع اسم الفعل، قال: «والضرب الثاني: وهي الأسماء المضافة، ومنها أيضاً ما يتعدى وما لا يتعدى، فأما المتعدي فنحو: دونك زيداً» (ابن السراج، ١٩٩٦م، ١: ١٤١). وهي كالفعل من حيث المعنى، قال السيرافي: «أما قولك: دونك زيداً، ودونكم إذا أردت (تأخر) فنظيرها من الأفعال جئت يا فتى، يجوز أن تخبر عن مجيئك لا غير، وجائز أن تعديها فتقول: جئت زيداً» (ابن السراج، ١٩٩٦م، ١: ١٤٤)، وفي قول ابن السراج علقه بغرض المتكلم، فإن أراد الأمر بالأخذ عدى (دونك، مثل: دونك زيداً، وإن أراد الأمر بلزوم المكان وعدم التقدم قال (دونك)، وهو استعمال مستمر في لغة الناس إلى يومنا هذا فهم يقولون: دونك أي: توقف، يستعملونه في النهي عن فعل مادي أو معنوي.

ومن شرح معنى اسم الفعل (دونك)، ما جاء في معجم (المحكم) «وَدُونَكَ الشَّيْءَ، وَدُونَكَ بِهِ: أَي: حُذِهِ» (ابن سيده، ٢٠٠٠م، ٩: ٤٣٥)، ويراد به الأمر بالأخذ وربما الإغراء، جاء في معجم (الصاحح) «ويقال في الإغراء بالشيء: دُونَكَ». قال تميم للحجاج لما قتل صالح بن

عبد الرحمن: أقبرنا صالحًا - وكان قد صلبه - فقال: دونكموه - أي أقبرت القوم قتيلاًهم: أعطيتهم إياه يقبرونه. (الجوهري ٥: ٢١١٥). ويشير السيرافي إلى حكمة استعمالهم هذه الأسماء لا الأفعال بقوله: «وفي دونك زيدًا، أي: خذ من أسفل من موضعك. وتحصيل هذا خذ من دونك زيدًا، وخذ من عندك زيدًا، وخذ من عليك زيدًا» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ٢: ١٤٩)، فالأخذ هنا ليس مجرد أخذ بل هو أخذ لما هو دون الآخذ، ويشعر هذا بتفوق الآخذ وسطوته. ويبين لنا السيرافي علاقة اسم الفعل بالفعل، فالأصل للفعل والفرع لاسم الفعل «قال أبو سعيد: اعلم أن الأمر والنهي هما بالفعل فقط؛ لأنك إنما تأمر بإيقاع فعل، وتنهى عن إيقاع فعل، وربما أمرت باسم هو في المعنى واقع موقع الفعل، كقولك: عندك زيدًا، ودونك زيدًا في معنى: خذ زيدًا، وكقولك: حذار زيدًا، في معنى: احذر زيدًا» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ١: ٤٩١).

ومعنى هذا أن اسم الفعل ناب عن الفعل الأصلي وهذا يوحي بأن الفعل حذف، وهذا ما يبينه ابن جني إذ يذهب إلى أن الاستعمال هنا جرى فيه اطراح الفعل وحذفه، قال: «ومن ذلك ما حذف من الأفعال وأنيب عنه غيره مصدرًا كان أو غيره؛ نحو ضربًا زيدًا وشتما عمراً. وكذلك دونك زيدًا وعندك جعفرًا، ونحو ذلك من الأسماء المسمى بها الفعل. فالعمل الآن إنما هو لهذه الظواهر المقامات مقام الفعل الناصب» (ابن جني، ١٩٥٢م، ١: ٢٦٥). فاسم الفعل «دونك» إذن هو فعل أمر، وفعل الأمر لا يكون إلا للمخاطب؛ ولذلك قال ابن جني: «لا تقول: دونه زيدًا، ولا عليه جعفرًا، كقولك: دونك زيدًا، وعليك سعدًا» (ابن جني، ١٩٩٩م، ١: ٣١٤). ويستدل السيرافي في تقرير ذلك بالقياس «ولم تتوسّع في دونك وعندك لأنهم لم يقولوا: دوني وعندني، ولا يجب أن نقيس ذلك لأنه قد يجوز أن يكون فعل منه متعدّد ولا يتعدى نظيره» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ٢: ١٥١).

وتشير هذه النياية سؤالاً عن سرّ اصطفاء تراكيب بأعيانها لتتوب عن الفعل، فإن قال قائل: لم خصّت العرب عندك وعليك ودونك، بإقامتها مقام الأفعال من بين سائر الظروف؟ قيل له: لأن الفعل لا يجوز أن يضمّر إلا أن يكون عليه دليل من مشاهدة حال أو غير ذلك، فلمّا كان (علي) للاستعلاء، والمستعلي يرى ما تحته، وكذلك (عندك) للحضرة، ومن حضرته تراه، وكذلك (دون) للقرب، فلمّا كانت هذه الظروف أخصّ من غيرها، جاز فيها ذلك» (ابن الوراق، ١٩٩٩م، ص ٣٥٦).

واقترضت هذه النياية أن يوافق اسم الفعل ما ناب عنه من الفعل من حيث التعدي واللزوم، فما كان فعله متعدّدًا فهو متعدّد وما تعدى فعله إلى مفعولين تعدى إلى مفعولين، وما

كان فعله لازماً فهو لازم، وقد مرّ تلميح السيرافي إلى ذلك، وأما التصريح فنجده في قول الفارسي: «قال أبو إسحاق: يعني: أن (عليك زيداً) يتعدى إلى مفعول (وعليّ زيداً) يتعدى إلى مفعولين، وأن هذا ليس بقياس. (فَعَلِيٌّ) بمنزلة (أُولِنِي)، ولا يجيء (دونك) متعدية، فتقول (دونني زيداً)، لأنه ليس كل شيء معناه (أُولِنِي) يتعدى كما يتعدى (أُولِنِي)» (الفارسي، ١٩٩٠م، ١: ١٧١).

وعلى الرغم من تصنيفهم هذه التراكيب في الأسماء لم تقتض ما تقتضيه الأسماء من وظائف تكون بها معربة أو في موضع إعراب؛ لأنها في الاستعمال مستعملة كالأفعال «وذلك أن عليك ودونك وعندك إذا جُعلن أسماء للفعل لسن منصوبات المواضع، ولا هن متعلقات بالفعل مُظهِراً ولا مُضَمِّراً، ولا الفتحة في نحو: دونك زيداً فتحة إعراب كفتحة الظرف في نحو قولك: جلست دونك؛ بل هي فتحة بناء؛ لأن الاسم الذي هو عندك زيداً بمنزلة صَهْ ومَهْ، لا إعراب فيه، كما لا إعراب في صَهْ ومَهْ وَحَيْهَلْ، غير أنه بُني على الحركة التي كانت له في حال الظرفية» (ابن جني، ١٩٩٩م، ١: ١٨٥).

ولأن (دُونَك) ونحوها اسم فعل لا فعل حقيقة، وهو فرع عن أصل والفرع ينحط عن أصله في الأحكام؛ وجد النحويون أنه لا يؤكد بالنون كما يؤكد الفعل، قال المبرد في «باب ما لا يجوز أن تدخله النون خفيفة ولا ثقيلة وذلك ما كان مما يوضع موضع الفعل وليس بفعل، و(دُونَك) زيداً، و(وَرَاءَك) أوسع لك، و(عِنْدَك) يَا فَتَى: إذا حذرتة شيئاً بقرْبِهِ فَكَلْ هَذِهِ لَا تَدْخُلْهَا نون، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِأَفْعَالٍ، وَإِنَّمَا هِيَ أَسْمَاءٌ لِلْفِعْلِ» (المبرد، ١٩٩٤م، ٣: ٢٥). ولفرعيتهما هذه لم تتصرف جملتها بل جاءت جامدة لا تتقدم بعض عناصرها على بعض، قال المبرد: «وَلَا يجوز أن تقدم فِيهِ وَلَا تُؤَخَّرُ، فَتَقُولُ: زَيْدًا عَلَيَّكَ، وَزَيْدًا دُونَكَ» (المبرد، ١٩٩٤م، ٣: ٢٨٠). على أن هذا الحكم لم يسلم من الخلاف الذي مرّده معاندة الاعتماد في التقييد على الاستقراء الناقص، قال الأنباري: «ذهب الكوفيون إلى أن (عليك) ودونك، وعندك، في الإغراء يجوز تقديم معمولاتها عليها، نحو: زيداً عليك، عمراً عندك، وبكراً دونك. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز تقديم معمولاتها عليها، وإليه ذهب الفراء من الكوفيين» (الأنباري، ٢٠٠٧م، ١: ١٨٤).

وكان السيرافي من قبل عرض لرأي إمام أهل الكوفة في إعراب قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]. وقال الكسائي (كتاب الله، منصوب بعليكم، كأنه قال: «عليكم كتاب الله، وأكثر النحويين يدفعون

هذا، لأن الإغراء بهذه الحروف وليس لها قوّة الفعل، ولا يحسن أن تقول: زيّدًا دونك، وزيّدًا عليك، كما تقول: زيّدًا خذ، وإنما تعلق في جواز هذا بقول الشاعر:

يا أيّها المائح دلوي دونكا ❁ إنّي رأيت النّاس يحمدونكا

وليس في هذا حجّة، لأنّه يجوز أن يكون دلوي في موضع رفع كأنه قال: دلوي عندك، كما تقول: دلو زيد بقربك استدعاءً للمئها، وإن لم يكن ذلك في لفظ الفعل، وهو حملة على أنه في موضع نصب، وأن العامل فيها «دونكا»، وقد يجوز عند بعض النحويين أن يكون العامل فيها مضمراً كأنه قال: املاً دلوي، والدليل على أن هذا يجوز أنه لو قال: يا أيّها المائح دلوي، ولم يزد على ذلك لجاز: لأنّ الحال التي هم فيها تدل عليه» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ٢: ٢٦٨). وليس ما نسبته الأنباري إلى الفراء دقيقاً فالفراء يرجح مذهب البصريين؛ ولكنه لا يرد المذهب الآخر بل يفسره، قال: «وقوله كتاب الله عَلَيْكُمْ كقولك: كتاباً من الله عليكم. وقد قال بعض أهل النحو: معناه: عليكم كتاب الله. والأول أشبه بالصواب. وقلما تقول العرب: زيّدًا عليك، أو زيّدًا دونك. وهو جائز كأنه منصوب بشيء مضمّر قبله، وقال الشاعر:

يا أيّها المائح دلوي دونكا ❁ إنّي رأيت النّاس يحمدونكا

الدلو رفع، كقولك: زيّد فاضربوه. والعرب تقول: الليل فبادروا، والليل فبادروا. وتنصب الدلو بمضمّر في الخلفة كأنك قلت: دونك دلوي دونك» (الفراء، ١٩٥٥م، ١: ٢٦٠). والذي ينتهي إليه هنا هو منع تقديم مفعول «دونك» عليها ولا يلتفت إلى الشواهد القليلة التي يتطرق إليها الاحتمال فلا يصح بها الاستدلال.

### ثانياً: دلالات «دون» السياقية

#### ١- دلالات «دون» المجردة

تجيء كلمة «دون» في السياقات الاستعمالية بمعان متعددة مختلفة، من ذلك أنها تجيء بمعنى حرف النفي «لا»، مثل «الهجوع: نوم الليل دون النهار» (الفراهيدي، ١٩٨٠م، ١: ٩٨)، أي: الهجوع نوم الليل لا النهار، ومثل «وتقول زعمت أني لا أحبها، ويجوز في الشعر: زعمتني لا أحبها. قال [أبو ذؤيب الهذلي]:

فإن تزعميني كنت أجهل فيكم ❁ فإنني شريت الحلم بعدك بالجهل

وأما في الكلام فأحسن ذلك أن توقع الزعم على أن، دون الاسم» (الفراهيدي، ١٩٨٠م، ١: ٣٦٥)، أي: على «أن»، لا على الاسم، يقصد أن الأحسن في الكلام تعدية الفعل إلى المصدر المؤول من أن وجملتها، فيقال: زعمت أنني، لا زعمتني؛ لأن المزعوم القول لا الشخص، ومثل «والجميع: الرعاء مهموز على فعال رواية عن العرب قد أجمعت عليه دون ما سواه»

(الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٢٤٠)، أي: أجمعت عليه لا على ما سواه من الجموع الممكنة؛ إذ القياس (رُعاة)، جاء في معجم العين «ويجوز على قياس أمثاله: راع ورُعاة مثل دَاع ودُعاة» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٢٤٠)، ومن جموعه (رُعَيان). ومثل «وقال بعضهم: العُراهم الطويلُ الضَّخْم، قال [زيادة بن زيد]:

فَعَوَّجَتْ مُطَرِّدًا عُرَاهِمًا ❁ ...

وقال بعضهم: العُراهم نَعْتُ للمؤنثِ دونَ المذكَر. وقال آخر: الذَّكَرُ عُرَاهِمُ والأُنثَى عُرَاهِمَةٌ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٢٨١)، أي: نعت للمؤنث لا المذكَر. ومثله «ورجل قَحْطِيٌّ: أَكُولٌ لا يُبْقِي على شيءٍ من الطعام، من كلام أهل العراق دون أهل البادية» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٣٩)، أي: من كلام أهل العراق لا البادية. ومثل «والحِرَابُ جمع الحَرْبَةِ دونَ الرُّمْحِ»، (٣: ٢١٤)، أي: لا الرمح. ومثله «الحَوْصُ: ضِيقٌ في إحدى العينين دون الأخرى» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٢٦٩)، أي: لا الأخرى.

وتأتي (دون، بمعنى (قبل)، مثل «ورجلٌ مُنْقَطِعٌ به أي: انقطع به السَّفَرُ دون طيِّه [في النص المطبوع من المعجم (طية، تصحيف، والصواب ما أثبتته]. (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ١٣٥)، أي: انقطع به السَّفَرُ قبل طيِّه، ومثله «وقولهم: ارضَ من الرُّكْبِ بالتعليق، يضربُ مثلًا للرجلِ يُؤمَّرُ بأنَّ يَقنَعَ ببعض حاجته دون إتمامها» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ١٦٤)، أي: قبل إتمامها، ومثل «والشُّعار: ما استشعرت به من اللباس تحت الثياب. سمي به لأَنه يلي الجسد دون ما سواه من اللباس» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٢٥٠)، أي: قبل ما يلبس من سائر اللباس، ومثل «وتقول: أنت الشُّعار دون الدُّثار، تصفه بالقرب والمودَّة». (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٢٥١)، أي: أنت الشُّعار قبل الدُّثار. ومثل «والصُّبُوح: ما يُشربُ بالغدَاة فما دونَ القائلة» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ١٢٥)، أي: فما قبل القائلة.

وتأتي (دون، بمعنى (قدَّام)، كما في قول الشاعر:

يَأْتِي على النَّاسِ لا يُلوي على أحد ❁ حَتَّى التَّقِينَا وَكَأَنْتِ دُونَنَا مُضِرٌّ

فَاعِلٌ يَأْتِي، ضمير الرَّاكِب. و(يلوي): مضارع لوى بِمَعْنَى توقف وعرج، أي: يمر هَذَا الرَّاكِبُ على النَّاسِ وَلَمْ يعرج على أحد حَتَّى أَتَانِي؛ لِأَنِّي كنت صديقه. و(دون، بِمَعْنَى (قدَّام). (البغدادي، ١٩٩٧ م، ١: ١٩٢).

وتأتي (دون، بمعنى (تحت)، مثل «والكُرَاعُ من الإنسان ما دون الركبة، ومن الدواب ما دون الكعب» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ١٩٩)، أي: تحت الركبة، ومثله «الحِصْنُ: ما دونَ الإِطِ إلى الكَشْح» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ١٠٥)، أي: تحت الإِبط، ومثل «ابن عرس: دويبة

دون السُّنُورِ أَشْتَرُ أَصَكَّ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٣٢٩)، أي: تحته حجماً أي: أضال منه، ومثل «والتَّعْزِيرُ: ضربٌ دونَ الحدِّ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٣٥١)، أي: تحته في درجة العقاب أي: أقل من الحدِّ. ومثل «والْحَقُّ: دونَ الجذع من الإبل بسنة» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٧: ٣)، أي: الحقُّ تحت الجذع سنّاً، أي: أصغر منه. ومثله «وَالْحَمَّامَةُ: صَوْتُ الْفَرَسِ دُونَ الصَّوْتِ الْعَالِي» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٣٥)، أي: تحت الصوت العالي أي: أخفض منه، ومثله «السُّحُّقُ: دونَ الدَّقِّ، وفي العَدُوِّ دُونَ الحُضْرِ وفوق السُّحُّجِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٣٦)، أي: تحت الدَّقِّ، فالمدقوق أنعم من المسحوق، والعدو تحت الحضر سرعة، أي: أقل سرعةً. ومثله «الْحَمَّاصِيُّ: بَقْلَةٌ دُونَ الحُمَّاضِ فِي الحُمُوضَةِ، طَيِّبَةُ الطَّعْمِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ١٢٧)، أي: تحت الحُمَّاضِ حموضة أي: أقل حموضة. ومثله «وَالْفَلْحُ: الشَّقُّ فِي الشِّقَّةِ فِي وَسَطِهَا، رَجُلٌ أَفْلَحَ وَامْرَأَةٌ فَلَحاءُ دُونَ الْعَلَمِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٢٣٣)، أي: تحت العلم، أقل شقاً.

وتأتي (دون) بمعنى (غير)، مثل «الحَشَمُ: خَدَمُ الرَّجُلِ وَمَنْ دُونَ أَهْلِهِ مِنْ وِلْدِهِ وَعِيَالِهِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٩٩)، أي: وَمَنْ غَيْرُ أَهْلِهِ مِنْ وِلْدِهِ وَعِيَالِهِ. وتأتي (دون) بمعنى (من غير) مثل «وقوله: لو كان حلو المَعْجَمِ، أي: لو كان محمود الخُبْرِ كان قد تمَّ أمره ولكنَّه جَمال دون خُبْرٍ. قال أبو ليلى: المَعْجَمُ: هاهنا المذاق. عَجْمَتُهُ: نُقْتُهُ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٢٣٩)، أي: جمال مظهر من غير حمد مخبر.

## ٢. دلالات <من دون>

استعملت (دون) في السياقات العربية بدلالات متعددة، وتدخل عليها (من) فيكون لها دلالتان، إحداهما أن تكون بمعنى (غير)، والأخرى أن تكون بمعنى (أقل).  
قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [يونس ٣٧]، جاء في تفسير الجلالين: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ ﴾ أي: افترأء ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ أي: غيره» (المحلي والسيوطي، د.ت، ص ٢٧٢). ومثله «والراشِنُ: الذي يتحين وقت الطعام فيأتي من دون أن يدعى إليه» (ابن فارس، ١٩٨٦ م، ١: ٣٧٨)، أي: من غير أن يدعى. ومثله «يَرْمِي الكَلَامَ عَلَى عَوَاهِنِهِ، إِذَا قَالَهُ بِمَا أَدَاهُ إِلَيْهِ ظَنَّهُ مِنْ دُونِ يَقِينٍ» (ابن فارس، ١٩٧٩ م، ٤: ١٧٦)، أي: من غير يقين. ومثله «فإن عُقد بشهود من دون ولي أو بولي من دون شهود كان باطلاً» (الحميري، ١٩٩٩ م، ١١: ٧٢٨٧). ومثله «وَأَنْ يَضَعُوا كَاسْتِي حِجَامَةً، وَيَمْصُونَ الدَّمَّ مِنْ دُونَ الضَّرْبِ عَلَى الرَّأْسِ» (الأحمد نكري، ٢٠٠٠ م، ٤: ٦٥).

وتأتي (من دون، مثل دون) بمعنى (تحت) حقيقة أو مجازاً، مثله «وَوَجْهُ الْفَرَسِ: مَا أَقْبَلَ عَلَيْكَ مِنَ الرَّأْسِ مِنْ دُونَ مَنَابِتِ شَعْرِ الرَّأْسِ» (ابن سيده، ٢٠٠٠ م، ٤: ٣٩٦)، أي: من تحت منابت شعر الرأس حقيقة. ومثله «وَاللِّدْيَانِ: صَفْحَا الْعُنُقِ مِنْ دُونَ الْأُذُنَيْنِ، (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٨: ٩)، أي: من تحت الأذنين حقيقة. ومثله «وَفِي الْأَنْفِ الْقِصْبَةُ وَهِيَ الْعِظْمُ وَفِيهِ الْمَارِنُ وَهُوَ مَا لَانَ مِنْ دُونَ الْعِظْمِ» (الدقيقي، ١٩٨٥ م، ص ٢٥٩)، أي: تحت العظم وهو أسفل الأنف. ومن المجاز «وَأَثْنَاءُ الْقَوْمِ: الَّذِينَ دُونَ السَّادَةِ، فَلَانَ مِنْ ثَنَاءِ بَنِي فَلَانَ، وَمَنْ ثَنِيَانِهِمْ إِذَا كَانَ مِنْ دُونَ سَادَاتِهِمْ». (ابن دريد، ١٩٨٧ م، ٢: ١٠٣٧)، أي: تحته أو من تحته مجازاً، ومثله وَمِنْهُ حَدِيثُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ قَالَ لَزَيْدِ الْخَيْلِ: «مَا وَصَفَ لِي أَحَدٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَرَأَيْتَهُ فِي الْإِسْلَامِ إِلَّا رَأَيْتَهُ مِنْ دُونَ الصِّفَةِ لَيْسَكُ» (الزمخشري، ١٩٧١ م، ٣: ٣٣٨)، أي: تحت الصفة بمعنى أقل منها. ومثله «وَالشَّارِفُ: النَّاقَةُ الَّتِي قَدْ أَسْنَتَتْ مِنْ دُونَ النَّابِ» (ابن عباد، ١٩٩٤ م، ٧: ٣٢١)، أي: تحت الناب بمعنى أصغر منها سنّاً.

وتأتي (من دون، مثل دون) بمعنى (لا) فكأن (من) زائدة، من ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٩٤]، أي: لا للناس. وقوله: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أي: لا للمؤمنين. ومن ذلك «وَعَبْدَ الطَّاعُوتِ، أي: عَبْدَ الطَّاعُوتِ مِنْ دُونَ اللَّهِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٤٩)، أي: لا الله. ومثله «تَوَخَّيْتُ أَمْرَ كَذَا أَي: تَيَمَّمْتَهُ مِنْ دُونَ مَا سِوَاهُ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٤: ٣١٩)، أي: لا ما سواه. ومثل «ثُمَّ يَسْتَعْمَلُ فِي أَحَدِهِمَا مِنْ دُونَ الْآخَرِ» (الزبيدي، ١٩٦٥ م، ٢٦: ٦٠). «الْمُحَرَّمُ، كَمَعْظَمٍ: أَوَّلُ الشُّهُورِ الْعَرَبِيَّةِ ... وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ النَّحَّاسُ: أَدْخَلُوا عَلَيْهِ اللَّامَ مِنْ دُونَ الشُّهُورِ» (الزبيدي، ١٩٦٥ م، ٣١: ٤٦٩)، أي: لا الشهور.

وتأتي بمعنى (سوى)، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ [القصص: ٢٣]، جاء في تفسير الجلالين «﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ﴾ بِئْرٍ فِيهَا أَي: وَصَلَ إِلَيْهَا ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً﴾ جَمَاعَةٌ ﴿مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ مَوَاشِيَهُمْ ﴿وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ﴾ سِوَاهُمْ ﴿امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ تَمْنَعَانِ أَغْنَاهُمَا عَنِ الْمَاءِ» (المحلي والسيوطي، د.ت.، ص ٥١٠).

وتأتي بمعنى (قبل)، مثل وفي المثل: «من دون ذلك خُطِرَ الْقِتَادُ» (ابن سيده، ٢٠٠٠ م، ٦: ٢٩٨) أي: قبل ذلك، ومثله «وَيُقَالُ لِلشَّمْسِ إِذَا اشْتَدَّ حَرُّهَا وَلَمْ يَحُلْ مِنْ دُونَ شِعَاعِهَا شَيْءٌ أَنْصَلَعَتْ» (ابن سيده، ١٩٩٦ م، ٢: ٣٧٠). ومثله «وعوالي المدينة كل ما كان من جهة

نجد من المَدِينَة من قراها وعمائرها فَهِيَ الْعَالِيَة، وَمَا كَانَ من دون ذَلِكَ من جَهَة نَهَامَة فَهِيَ السَّافِلَة» (السبتي، ١٩٧٨م، ٢: ١٠٨)، أي: قبل ذلك. ومثله «وَفِيهِ ذِكْرُ الشَّرَاةِ، وَهُوَ بِفَتْحِ الشَّيْنِ: جَبَلٌ شَامِخٌ من دون عُسْفَانَ» (ابن الأثير، ١٩٧٩م، ٢: ٤٦٩)، أي: قبل عُسْفَانَ.

### ٣- دلالات «بدون» في السياق

استعملت (دون) في السياقات العربية بدلالات متعددة، وتدخل عليها الباء فيكون لها دلالتان، إحداهما أن تكون بمعنى «غير»، والأخرى أن تكون بمعنى «أقل».

من أمثلة استعمال (بدون) أي: «بغير» «وَإِذَا ذَكَرْتُ الْمَصْدَرَ مُطْلَقًا، أَوْ الْمَاضِيَ بِدُونِ الْآتِي، وَلَا مَانِعٍ؛ فَالْفِعْلُ عَلَى مِثَالِ كَتَبَ» (الفيروزآبادي، ٢٠٠٥م، ص ٢٨)، وشرحها الزبيدي، قال «المَاضِي، وَهُوَ مَا دَلَّ عَلَى حَدَثٍ مَقْتَرِنٍ بِزَمَنِ مَاضٍ (بِدُونِ) أَي: بِغَيْرِ (الْآتِي)» (الزبيدي، ١٩٦٥م، ١: ٨١). ومثل ذلك «وبين الإبدال والإعلال عموم وخصوص من وجه، إذ وجدا في نحو: قال، ووجد الإعلال بدون الإبدال في: يقول، والإبدال بدون الإعلال في: أصيلان» (الجرجاني، ١٩٨٣م، ص ٣١)، أي: بغير الإبدال وبغير الإعلال. ومثل «العلم الحضورى: هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته بالذهن، كعلم زيد لنفسه» (الجرجاني، ١٩٨٣م، ص ١٥٦)، أي: بغير حصول. ومثل «ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة» (الجرجاني، ١٩٨٣م، ص ١٧٨)، أي: بغير علة. ومثل «المباشرة: كون الحركة بدون توسط فعل آخر، كحركة اليد» (الجرجاني، ١٩٨٣م، ص ١٩٧) أي: بغير توسط. ومثل «تَنَاءَبٌ فِي صَلَاتِهِ الصَّحِيحُ بِالْهَمْزَةِ بِدُونِ الْوَاوِ» (النسفي، ١٨٩٤م، ص ٦) أي: بغير الواو. ومثل «وَيَأْتِرُ هُوَ الصَّحِيحُ وَيَتَرُ بِدُونِ الْهَمْزَةِ وَتَشْدِيدِ التَّاءِ خَطَأً» (النسفي، ١٨٩٤م، ص ٣٦) أي: بغير الهمزة، ومثله «وَالْأَفْلَا وَجْهٌ لَصَحَّتْ بِدُونِ هَذَا التَّقْدِيرِ» (الزمخشري، ١٩٧١م، ٣: ١١٠) أي: بغير هذا. ومثله «لِأَنَّ الْمَصْغَرَ فَرْعُ الْمَكْبَرِ وَيَمْتَنِعُ وَجُودُ فَرْعٍ بِدُونِ أَصْلِهِ» (الفيومي، د.ت، ص ١٢٣) أي: بغير أصله، ومثله «فَالْأَبُ مِنْ حَيْثُ هُوَ الْأَبُ لَا يُمْكِنُ تَصَوُّرُهُ بِدُونِ تَصَوُّرِ الْأَبْنِ» (الكفوي، ١٩٩٨م، ١: ٢٥) أي: بغير تصرف. ومثله «وَلَا يُوجَدُ الْقِيَاسُ بِدُونِ الْإِجْتِهَادِ» (الكفوي، ١٩٩٨م، ١: ٤٦) أي: بغير الاجتهاد. ومثله «وَهَذَا لَا يَتَحَقَّقُ بِالْإِشَارَةِ وَحَدَهَا بِدُونِ الْمَوْضَعَةِ بِالْقَوْلِ» (الكفوي، ١٩٩٨م، ١: ١٣٠) أي: بغير المواضعة. «ويلى ذلك ان يقول: قَالَ لِي فَلَانٌ، وَقَالَ فَلَانٌ بِدُونِ لِي» (الزبيدي، ١٩٦٥م، ١: ٣١) أي: بغير لي، ومثله «(و) الثالِثَةُ: جَبْرِيْلُ، مِثَالُ (جَبْرِعِلْ)، أَي: بِدُونِ يَاءِ بَعْدِ الْهَمْزَةِ» (الزبيدي، ١٩٦٥م، ١: ٣٥٨) أي: بغير ياء.

وأما استعمال «بدون» بمعنى «بأقل» فالنصوص الآتية، مثل «أَنَّهُ بَاعَ نَفَايَةَ بَيْتِ الْمَالِ وَكَانَتْ زَيْوفاً وَقِسْيَانَا بِدُونِ وَزْنِهَا» (الهوري، ١٩٦٤م، ٤: ٦٨) أي: بأقل من وزنها، ومثل «اللَّفَاءُ: الشَّيْءُ الْقَلِيلُ. وَمَنْ أَمْتَالَهُمْ: رَضِيَتْ مِنَ الْوَفَاءِ بِاللَّفَاءِ، أَي: بِدُونِ الْحَقِّ» (ابن دريد، ١٩٨٧م، ٢: ١٠٨٢) أي: بأقل من الحق، ومثل «تَقُولُ: اهْتَشَمْتُ نَفْسِي لِفُلَانٍ وَاهْتَضَمْتُهَا لَهُ، إِذَا رَضِيَتْ مِنْهُ بِدُونِ النَّصْفَةِ» (الأزهري، ٢٠٠١م، ٦: ٦١) أي: بأقل من النصفة، ومثل «وَدُو الْمَلْسَى مِثْلُ السَّلَالِ وَالْخَارِبِ يَسْرِقُ الْمَتَاعَ فَيَبِيعُهُ بِدُونِ ثَمَنِهِ، وَيَمْلَسُ مِنْ قَوْرِهِ فَيَسْتَخْفِي» (الأزهري، ٢٠٠١م، ١٢: ٣١٧) أي: بأقل من ثمنه، ومثل «يَجُوزُ أَنْ يَزُوجَ الْأَبُ ابْنَتَهُ الصَّغِيرَةَ بِدُونِ مَهْرٍ مِثْلِهَا، وَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَعْتَرِضَ فِيهِ إِذَا بَلَغَتْ» (الحميري، ١٩٩٩م، ٨: ٤٩٩٧) أي: بأقل من مهر مثلها. «وَقَالُوا: لَا يَجُوزُ الْإِسْتِجْمَارُ بِدُونِ ثَلَاثٍ، وَيَجُوزُ بِأَكْثَرِ مِنْهَا» (الشوكاني، ١٩٩٣م، ١: ١٢٥)، أي بأقل من ثلاث. وقال جرير: وَنَحْسُدُ أَنْ نَزُورَكُمْ وَنَرْضَى ❁ بِدُونِ الْبَدْلِ لَوْ عَلِمَ الْحَسُودُ (جرير، ١٩٨٦م، ص ٣١٨)

لك إذن إذا أردت (غير) أو (لا) أن تستعمل «دون» أو «بدون»، ومثال هذا الاستعمال في قوله: «وَفُلَانَةٌ وَصِيٌّ فُلَانٌ بِدُونِ التَّأْنِيثِ إِذَا أُرِيدَ بِهِ الْإِسْمُ دُونَ الصَّفَةِ وَكَذَا الْوَكِيلُ وَنَحْوَهُ» (النسفي، ١٨٩٤م، ص ١٦٩).

وكان أحمد مختار عمر قد أورد الاستعمالات «غضب دون سبب [فصيحة]-غضب من دون سبب [فصيحة]-غضب بدون سبب [صحيحة]»، وعلق عليها بقوله «الفصيح استخدام «دون» في التعبير السابق إما من غير حرف جرٍّ، أو مسبوقه بـ (من). ويمكن تصحيح سبقها بحرف الجر الباء إما على تفسير «دون» بـ(غير) أو (لا) أو استناداً إلى ما ورد في المعاجم القديمة من أمثلة وشواهد تؤيد ذلك. كما وردت أمثلة أخرى لبعض المتأخرين في تكملة المعاجم العربية وغيرها» (عمر، ٢٠٠٨م، ١: ١٧٨).

### خاتمة

تبين لنا من هذا البحث أن «دون» ظرف مبهم منصرف كثير ملازمة الظرفية غير أنه نقل للاسمية فأخبر به ووصف به بمعنى الشيء المنحط عن غيره لأن دلالة «دون» هي تقصير عن الغاية المكانية الحسية أو المعنوية، واستعمل «دون» اسم فعل أمر بمعنى خذ المتعدي أو بمعنى توقف أو تأخر اللازم، واتصفت جملته بالجمود فلا يتعدى مفعوله عليه، وأخذ من دون اسم تفضيل للدلالة على تفاوت المكان أو المكانة، واستعملت «دون» في السياق بدلالات وظيفية مختلفة فجاءت بمعنى (لا)، و(قبل)، و(قُدَّام)، و(تحت)، و(غير)

و(من غير)، وتتركب (دون) مع حرف الجر (من) لتكون بمعنى (غير)، و(قبل)، و(تحت)، و(لا)، و(سوى)، وتتركب (دون) مع حرف الجر الباء ليكون بمعنى (غير)، و(أقل). ويستفاد من هذا أنه لك استعمال (دون) أو (من دون) أو (بدون) إن أردت معنى (غير) أو (أقل).

### المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري. تحقيق ودراسة: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت: المكتبة العلمية.

الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول. ٢٠٠٠م. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عوض مرعب. ٢٠٠١م. تهذيب اللغة. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأنباري، أبو البركات، كمال الدين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ٢٠٠٧م. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. الطبعة الأولى. بيروت: المكتبة العصرية.

البغدادي، عبد القادر بن عمر. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. ١٩٩٧م. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. الطبعة الرابعة. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. ١٩٨٣م. كتاب التعريفات. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. تحقيق: علي محمد النجار. ١٩٥٢م. الخصائص. الطبعة الرابعة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

\_\_\_\_\_ . ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. الطبعة الأولى. مصر: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

الجَوْجَرِي، شمس الدين، محمد بن عبد المنعم بن محمد. تحقيق: نواف بن جزاء الحارثي. ٢٠٠٤م. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. الطبعة الأولى. السعودية: عمادة

البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ١٩٨٧، ٤م. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين.

الحميري، نشوان بن سعيد. تحقيق: حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الإرياني ويوسف محمد عبد الله. ١٩٩٩م. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر المعاصر.

أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. تحقيق: صدقي محمد جميل. ١٤٢٠هـ. البحر المحيط في التفسير. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الفكر.

\_\_\_\_\_ تحقيق: حسن هندراوي. ١٩٩٦م. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. الطبعة الأولى. دمشق: دار القلم. (من ١ إلى ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا.

خالد الأزهرى، بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي. ٢٠٠٠م. شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخطفي، جرير بن عطية بن حذيفة. تحقيق: نعمان محمد أمين طه. ١٩٨٦م. ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب. الطبعة الثالثة. القاهرة: دار المعارف.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. ١٩٨٧م. جمهرة اللغة. الطبعة الأولى. بيروت: دار العلم للملايين.

الدقيقي، تقى الدين سليمان بن بنين بن خلف بن عوض. تحقيق: يحيى عبد الرؤوف جبر. ١٩٨٥م. اتفاق المباني وافتراق المعاني. الطبعة الأولى. الأردن: دار عمار.

الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تحقيق: مجموعة من المحققين. ١٩٦٥م. تاج العروس من جواهر القاموس. الطبعة الأولى. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد. تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. ١٩٧١ م. الفائق في غريب الحديث والأثر. الطبعة الثانية. القاهرة: عيسى البابي الحلبي.

السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي. ١٩٧٨ م. مشارق الأنوار على صحاح الآثار. بدون الطبعة. القاهرة: المكتبة العتيقة. وتونس: دار التراث.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. ١٩٩٦ م. الأصول في النحو. الطبعة الثالثة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ١٩٨٨ م. كتاب سيبويه. الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م. المحكم والمحيط الأعظم. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

\_\_\_\_\_ . تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ١٩٩٦ م. المخصص. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي. ٢٠٠٨ م. شرح كتاب سيبويه. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. مصر: المكتبة التوفيقية.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. تحقيق: عصام الدين الصبايطي. ١٩٩٣ م. نيل الأوطار. الطبعة الأولى. مصر: دار الحديث.

ابن عباد، صاحب، أبو القاسم إسماعيل بن العباس بن أحمد بن إدريس. تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين. ١٩٩٤ م. المحيط في اللغة. بيروت: عالم الكتب.

عمر، أحمد مختار. ٢٠٠٨ م. معجم الصواب اللغوي. الطبعة الأولى. القاهرة: عالم الكتب

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ١٩٨٦ م. مجمل اللغة لابن فارس. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة.

\_\_\_\_\_ تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ١٩٧٩ م. معجم مقاييس اللغة. بدون رقم الطبعة. بيروت: دار الفكر.

الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. تحقيق: عوض بن حمد القوزي. ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م. التعليقة على كتاب سيبويه. الطبعة الأولى.

الفاكهي، عبدالله بن أحمد. تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري. ١٩٨٨ م. شرح كتاب الحدود في النحو. بدون رقم الطبعة. القاهرة: مكتبة وهبة.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي. ١٩٥٥ م. معاني القرآن. الطبعة الأولى. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ٨٩١ م. كتاب العين. بغداد: دار الرشيد.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. ٢٠٠٥ م. القاموس المحيط. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المصباح المنير. غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. تحقيق: عبد الله الجبوري. ٧٧٩١ م. غريب الحديث. الطبعة الأولى. بغداد: مطبعة العاني.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريني. تحقيق: عدنان درويش، ٨٩٩١ م. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، ٤٩٩١ م. المقتضب. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

المحلي والسيوطي، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تفسير الجلالين. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الحديث.

ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد محب الدين الحلبي. تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، ٧٠٠٢م. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد. الطبعة الأولى. القاهرة: دراسة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة جمهورية مصر العربية.

النسفي أبو حفص، نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل. ٤٩٨١م. طلبية الطلبة. بدون رقم الطبعة. بغداد: المطبعة العامرة مكتبة المثني.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران. تحقيق: السعادة، ٤٧٩١م. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بدون رقم الطبعة. مصر: بجوار محافظة.

الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله. تحقيق: محمد عبد المعيد خان، ٤٦٩١م. غريب الحديث. الطبعة الأولى. الدكن حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.

ابن الوراق، أبو الحسن محمد بن عبد الله بن العباس. تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش. ٩٩٩١م. علل النحو. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد.

## الخط العربي وجهود المسلمين في المحافظة عليه

شهداء

*SyuhadaK*

Prodi Doktor PBA Pascasarjana UIN MAULANA MALIK IBRAHIM  
MALANG

Email: sabunabil@yahoo.com

### الملخص

إن حسن الخط من أحسن الأوصاف التي يتصف بها الكاتب وأنه يرفع قدره على الآخرين، ويكون وسيلة لنجاح مقاصده وبلوغ مآربه مع ما فيه من الفوائد التي لا تكاد أن تحصى. والخط العربي سيمّة الحياة الإسلامية في دولة يعيش فيها المسلمون. فجهود أبناء المسلمين في تلك الدولة على تعليمه ونشره وحفظه تدل على محبتهم للإسلام.

### Abstract

*It cannot be denied that the beauty of calligraphy is an excellence correlated to its writer that will raise his/ her ability higher than others. It also become medium for its owner to come to his/ her dreams wich contain unlimited benefit. Amirulmukminin, Ali r.a. said a beautiful calligraphy will make the truth is clearer and more understandable.*

*The existence of Islamic calligraphy is an evidence of Islamic religion life in a country. Therefore, effort from Islamic generation tolearn, teach, and preserve it, is the manifestation of their affection to Islam.*

الكلمات المفتاحية: الخط؛ جهود أبناء المسلمين

## مقدمة

يُروى عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ مرفوعاً، وَعَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: «فَيَدُّوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ» (النمري، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ١: ٣٠٦ - ٣٠٨). وترجع عناية المسلمين بالخط في الدرجة الأولى إلى أنه كان الوسيلة الأساسية التي حفظ بها القرآن الكريم، وكان الخط العربي اهتَمَّ به قدماء المسلمين كثيراً. ودل على ذلك ظهور مئات أنواع لقواعد الخط العربي، ثم لخص هذه الأنواع الكثيرة الخطاطون في ثمانية أنواع كما عرفناها اليوم، وهي الخط الكوفي، وخط الثلث، والخط النسخي، والخط الفارسي، وخط الرقعة، والخط الديواني، والخط الديواني الجلي، وخط الإجازة. ولاحظ الباحث أن المسلمين اليوم لا يهتمون كثيراً بهذه الثقافة الإسلامية السامية العريقة. وخلف هذا الوضع أسباب كثيرة دَعَوِيًّا كانت أم سِيَّاسِيًّا. وتذكيراً للإخوة المسلمين على أهمية حفظ الثقافات الإسلامية التي كادوا ينسونها، لأن موت هذا الخط موت المسلمين ثقافياً.

قدم الباحث هذه الدراسة التي تتمحور حول: مفهوم الخط وأهميته والخطوط القديمة والحديثة ونشأة الخط أو الكتابة والنظام الكتابي وجهود المسلمين التي بذلوها في حفظ أصالته. ودرس الباحث موضوعه دراسة وصفية من خلال المعلومات المكتبية التي تم تحليلها وتفسيرها بالوقائع والحقائق المحيطة هذه الآونة.

## مفهوم الخط

لا شك أن الإنسان قضى قرناً طويلة يأكل ويشرب وينام قبل أن يعرف اللغة، ولا شك أيضاً أنه عندما عرف اللغة عرفها نطقاً قبل أن يعرفها كتابة أو خطاً، إذ تمر اللغة بمرحلة النطق قبل مرحلة الكتابة، وكم من لغة زالت قبل أن تعرف كتابتها، فما استطعنا أن نعرف عنها شيئاً.

والكتابة رمز للغة كما أن اللغة رمز للفكر. وهي ظاهرة إنسانية اجتماعية عامة استخدمها الإنسان منذ أقدم العصور لتسجيل خواطره رغبة إليه في تذكرها أو توصيلها إلى غيره من بني البشر عبر الزمان والمكان، فأفادته في مختلف الشؤون الاجتماعية حتى أننا نعدّها من أهم أسباب التقدم الحضاري في كافة المجالات.

تعريف الخط لغويا كما ذكر في معاجم اللغة العربية: «إن الخط والكتابة والتحرير والرقم والسطر كلها بمعنى واحد، ونعني نقل الأفكار من عالم العقل إلى عالم مادي على الورق بواسطة أعمال اليد بالقلم للحفاظ عليها خوفا من نسيانها، وذلك برسم أشكال للحروف تعارف عليها الناس خلال تاريخهم الطويل» (معروف زريق، ١، ١٩٨٥: ١٢). عرف ابن خلدون الخط في الجزء الأول من تاريخه في الفصل الخاص بالخط والكتابة بأنه «هو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية وهو صناعة شريفة، أن الكتابة من خواص الإنسان الذي يميز بها عن الحيوان. وأيضا فهي تطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأعراض إلى البلد البعيد، فتقضي الحاجات» (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، ١٩٨١، ١: ٤١٧). وقال القلقشندي صاحب صبح الأعشى: «ولما تقسمت الألتان نابت إحداهما مناب الأخرى، فأوقعوا اسم اللسان على القلم، فقالوا: الأقلام ألسنة الإفهام، وشركوا بينهما في الإسلام، فقالوا: القلم أحد اللسانين» (زكى صالح، ١٩٨٣: ١٢-١٣). وقد أثبت الباحثون أن الكتابة مرت بأطوار عدة قبل أن تصل إلى الطور الهجائي المستخدم في أيامنا (القلقشندي، ١٩٨٧، ١: ٩).

### أهمية الخط العربي

لقد كان الوصول إلى الحروف ومعرفة الكتابة أهم حدث في تاريخ البشرية فلم تبدأ المدنية والحضارة إلا عندما استطاع الإنسان بالخط والكتابة نقل أفكاره وتسجيل آثاره. وقد كرم الله القلم والكتابة، وذكرهما في القرآن الكريم أكثر من مرة فقال تعالى في سورة العلق: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ - ٥]، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرَانِ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ۝١٠٥﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، كما أقسم بالقلم في سورة القلم: ﴿ت وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١﴾ [القلم: ١]، فأول أمر صدر من الله لرسوله ﷺ هو «اقرأ»، وأول آلة أو أداة ذكرها الله وأقسم بها هي «القلم» (أميل يعقوب، د.ت: ١٣). وعن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَيَدُّوا الْعِلْمَ» قُلْتُ: وَمَا تَقْيِيدُهُ؟ قَالَ: «كِتَابَتُهُ» (الحاكم، ت مصطفى عبد القادر عطا، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م / ١ / ١٨٨). وترجع عناية المسلمين بالخط في الدرجة الأولى إلى أنه كان الوسيلة الأساسية التي

حفظ بها القرآن الكريم. ومن المعروف أن النبي ﷺ كان يتخذ كتابا يدونون فيه بالحرف العربي ما ينزل به الوحي عليه. وفي عهد أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تم جمع القرآن الكريم بعد أن مات واستشهد كثير من حملة القرآن، وفي خلافة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتبت المصاحف وأرسلت نسخ منها إلى الأمصار المختلفة حتى يتفادى حدوث أي اختلاف في القرآن. وهكذا كان للخط العربي دوره المهم في حفظ القرآن من التحريف في تداوله وانتشاره.

ولقد حظي الخط العربي منذ القدم بإجلال العرب وتقديرهم له حتى أنهم أحاطوا نشأته بقصص إذ نسبوه إلى بعض الملوك تارة وإلى بعض الأنبياء تارة أخرى. ويستكشف من الأخبار التي وصلت إلينا أن العرب كانوا يضعون الكتابة في مرتبة أعلى من الحفظ، وكانت القصيدة التي تحوز تقديرهم تكتب بماء الذهب وتعلق على الكعبة إجلالا لشأنها. وتأكدت نزعة تفضيل الكتابة على الحفظ عند العرب بعد الإسلام. ولقد عبر ذو الرمة عن ذلك حين قال لعيسى بن عمر: «اكتب شعري، فالكتاب أعجب إلي من الحفظ، لأن الأعرابي ينسى الكلمة قد تعب في طلبها يوماً أو ليلة فيضع في موضعها كلمة في وزنهما لما ينشدها الناس» (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، ١، ١٩٨٨: ٩٩). ويذكر رجال اللغة العربية والخط ممن مارسوا تدريسها وعنوا بشأنها ويعتدون برأيهم فيها أن «الخط وثيق الصلة بالحياة العامة العملية وبالحياة الدراسية والتعليمية، فهو من وسائل التفاهم ونوع من أنواع التعبير التي تخدم أغراضا شتى بين الناس، وهذا يتطلب أن تكون الوسيلة واضحة موضحة. وإذا كانت وسيلة التفاهم الشفهية وهي الكلام تتميز بحسن الأداء وجودة الإلقاء، فإن الوسيلة اليدوية وهي الخط ينبغي أن تتميز بمثل هذه الجودة وحسن العرض وجمال الشكل.

والخط العربي إلى جانب أنه وسيلة للتعبير هو فن جميل، وعلى ذلك ينبغي أن يكون تقديمه محققا لهذه الغاية وهي جمال المظهر وحسن الشكل إلى جانب الغايات الأخرى وهي الوضوح والسرعة المقبولة» (إبراهيم ضمرة، ١٩٨٨، ٣: ١٤).

### الخطوط القديمة والحديثة

إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن الآثار التاريخية تدلنا على أقدم أنواع الخطوط التي عثر عليها العلماء مؤرخة للحضارات مدونة لوجود الإنسان وتاريخ حياته. وهي الأمهات للأصناف المختلفة من الحروف في العالم، وهذه الأنواع هي:

- (١) **الخط المسماري**: وهو النوع الذي استعمل في بابل وأشور وما حولها من مناطق العالم، وقد انقرض هذا النوع لصعوبة التعامل معه.
- (٢) **الخط الحيثي**: الذي كان مستعملا قديما في الشام وقد انقرض هذا النوع أيضا لأن خطا آخر حل محله أكثر واقعية وأسهل استعمالا.
- (٣) **الخط الصيني**: وهو الخط المستعمل في جنوب شرق آسيا وقد تفرع منه أنواع مختلفة مازالت مستعملة إلى العصر الحاضر.
- (٤) **الخط المصري**: وهو الخط الذي انتشر في البلدان المجاورة نتيجة اختلاط الأمم بالحضارة المصرية، ومن فروع الخط الفينيقي الأكثر سهولة والأوسع انتشارا في آسيا وإفريقيا وأوروبا (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٨: ٢٣-٢٤).
- الخط الذي يهمننا هنا والذي يعتبر الجذر الأول للخط العربي ورسم حروفه المتدرجة عنه هو الخط الهيروغليفي المصري والذي أوصل الباحث إلى الرأي أن أول من اخترع الكتابة هم المصريون القدماء.
- ويقول جورج سارتون في الجزء الأول في تاريخ العلم: «أعظم ما قام به المصريون الأولون من جهود حضارية هو اختراع الكتابة سواء أكانوا هم أول من اخترعها أم سبقهم في ذلك السومريون والصينيون. فهذه المسألة موضع جدل ونظر، ولكنهم على أية حال اخترعوها مستقلين عن غيرهم. وينبغي ألا ننسى أن اختراعا كهذا بقطع النظر عن موضع ظهوره لا يمكن تحديد زمنه بالضبط لأنه لا يظهر دفعة واحدة ولا في زمن معين. وأن ذلك الاختراع بدأ في مصر في عهد ما قبل التاريخ، ويمكن أن يقال إنه وصل إلى مرتبة من الكمال قبل نهاية ذلك العصر، لأن أقدم الكتابة التي وصلت إلينا ترجع إلى عصر الدولة القديمة» (زكي صالح، ١٩٨٣، ١: ١٦).
- واتفق الباحثون على أن الكتابة المصرية القديمة بدأت باستعمال صور للتدليل على أشياء أو أفكار ثم تطورت الصورة فأصبحت تمثل كلمة من كلمات اللغة ثم كلمات ذوات أصوات واحدة ثم استعملت رموز للدلالة على العلامات الساكنة الأولى من الصوتيات. وهكذا صار للمصريين زمن الدولة القديمة أربعة وعشرون حرفا استعملوا بجانبها رموزا أخرى. وقد تنوعت الكتابة المصرية القديمة فمنها:
- (١) **الهيروغليفية (الخط المصري)** وهي التي كانت خاصة بالكهان وخدمة الدين ولا يعرفها غيرهم وأطلق عليها الباحثون اسم (الأندورا).

(٢) الهيراطيقية (خط الخاصة) وهي كتابة عمال الدواوين وكتاب الدولة.  
 (٣) الديموطيقية (خط العامة) وهي كتابة الكاتبين من الشعب وهي أبسط الأصناف الثلاثة (إبراهيم ضمرة، ١٩٨٨، ٣: ١٤).

ولقد تأثرت الشعوب السامية في الشرق الأدنى بالحضارة المصرية القديمة وظهر هذا الأثر في الصلة الكبيرة بين اللغة المصرية واللغات السامية. وكان من نتائج هذه الصلة أن بلغ اختراع المصريين للكتابة درجة أعلى على يد الفينيقيين الذين استعاروا من الحروف المصرية القديمة خمسة عشرة حرفاً وأسسوا عليها الحروف الفينيقية.

وقد حاول أرثر استيفنس أن يثبت في عام ١٨٩٥ م أن الصور التخطيطية للحروف الكريتية هي أصل الحروف الفينيقية، إلا أن هذا الرأي افتقر إلى الدليل حيث أن معظم الحروف الكريتية لم يزل غير معروف، ولا يمكن الاعتماد على مظهر الحرف وشكله في تتابع تاريخه مع ما كانت عليه الحروف في البداية من تغيير وتطوير مستمر.

وكما استبعد الباحثون اشتقاق الحروف الفينيقية من الكريتية فقد استبعدوا كذلك محاولات أخرى تنسبها للحروف الحيثية، والأكدية، والبابلية؛ فإنه لا يوجد أي احتمال لاشتقاقها من الحروف الحبشية إذ تروى القصص التاريخية أن أهل فينيقيا هاجروا من منطقة الخليج العربي (الفارسي) في حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد، وفي نفس الوقت تذكر التوراة أن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ خرج باليهود من كالدنيا في بابل إلى أرض كنعان بفلسطين؛ ويذكر التاريخ المصري القديم أن اللغة البابلية والخط البابلي كانا معروفين بين الفينيقيين، إلا أن هذا لا يعنى أنه لا يستطيع استنتاج شيء عن اللغة والخط الذين استعملهما الفينيقيون في حياتهم الخاصة (زكى صالح، ١٩٨٣، ١: ١٨).

ويرى العلماء أن العمال الساميين الذين اشتغلوا في مناجم شبه جزيرة سيناء تحت إشراف بعض الموظفين المصريين في عهد امنحتب الثالث حوالي ١٨٤٩ أو ١٨٠١ ق م أدخلوا الكثير من التحرير والتبسيط على الحروف الهيراطيقية وعلى الرغم من ذلك فيمكن تبين الأشكال الفرعونية في حروف نقش سينا (محمد فخر الدين، د ت: ٥).

ويظهر أن هذه الأبجدية البدائية قد انتقلت مع الهجرات الكثيرة ورحلات التجار إلى بلاد العرب جنوباً، وفلسطين شمالاً؛ وتفرع منها فرعان مختلفان تماماً، وكان الفرع الذي اتجه شمالاً هو أصل الأبجدية الفينيقية؛ وهذه النظرية هي أكثر النظريات التي قدمت حتى الآن احتمالاً. ومن الحروف التي اشتق الآراميون خطهم الذي عرف بالخط

الآرامي ونقلوا الأبجدية الفينيقية شرقاً إلى حدود بلاد الهند كما انتشر الخط الفينيقي غرباً واشتقت منه الحروف اليونانية. فهناك دلائل كثيرة تدل على أن سكان بلاد اليونان استعملوا أبجدية التجار الفينيقيين الذين اتصلوا بهم في تجارتهم وينسب الإغريق أنفسهم اختراع الكتابة إلى الفينيقيين. وقد انتقلت الأبجدية الإغريقية غرباً وكانت للأبجدية الرومانية التي أصبحت بالتالي الأصل الذي اشتقت منها الحروف القبطية (زكى صالح، ١٩٨٣، ١: ١٩).

هذه أشهر الروايات التي تناولت الكتابة القديمة وبداية الخط العربي، والتي تنوعت في مصادرها بين رآو ينسج حدثاً، ومستشرق يجهد في البحث، وآخر يخلق حدثاً يدعم به وجهة نظر يرجحها.

### الخطوط الحديثة

ظهر مؤخراً نوع من الكتابة ينعت (بالحديث) لا يلتزم كاتبه بأية قاعدة ولا شكل معين، إنما يعتمد على ذوقه وحسن تنسيقه، وقد يرى البعض بأن هذا النوع هو خير مخرج لهم حين يواجهون صعوبة إتقان الخطوط المعروفة، ظناً منهم أنه بإمكان أي شخص أن يكتب به بحرية التصرف المعروفة، إلا أنه على خلاف رأيهم، هذا الرأي لا يمكن الأخذ به في الكتابة عامة ما لم يكن فناً بفطرته، ويتحسس الأشكال والنسب، وحينئذ فقط يمكن الاعتراف بخطه فناً، كأية لوحة فنية مرسومة، ورغم الجمال الذي يُطَفِّح به بعض اللوحات الخطية، فإنها لا تحمل من معاني العمق ما يحث الفنانين على كتابة الآيات الكريمة أو الأقوال الماثورة والحكم البالغة بهذا الخط الحديث، فهو خط يناسب لوحات الإعلانات أكثر من أي شيء آخر.

### نشأة الكتابة

مرت الكتابة منذ أقدم العصور بأطوار متدرجة، غير أنه ليس باستطاعة أحد من الناس أن يتعرف على أول من بدأ بالخط أو الصورة التي تمت بها الكتابة.

وإذا رجعنا إلى نشأة الكتابة نجد آراءً مختلفة وروايات متباينة. قال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أول من كتب بالعربية ثلاثة رجال من بولان، وهي قبيلة سكنوا الأنبار، وأنهم اجتمعوا فوضعوا حروفاً متقطعة وموصولة، وهو مرارة بن مرة، وأسلم بن سدرة وعامر بن جدرة» (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق ١٩٨٨: ٧). ويذكر صاحب المطع النصرية أن الحافظ السيوطي قال في كتاب الأوائل، وكذا في المزهري في - النوع ٤٢ - أنه:

«يروى أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أول من كتب الكتاب العربي والسرياني وسائر الكتب الاثني عشر، وإن الكتابات كلها من وضعه. كان قد كتبها في طين وطبخه (يعنى أحرقه ودفنه) قبل موته بثلاثمائة سنة، فبعد الطوفان وجد كل قوم كتابا فتعلموه بإلهام إلهي ونقلوا صورته واتخذوه أصل كتابتهم». (محمد طاهر الكردي، ١٩٣٩: ١٦١) ويرى بعض العرب أن الخط الذي كتبوا به «توقيف» أي أنه ليس من صنع البشر، ولكن الله تعالى علمه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بالوحي، وقد قال البعض بهذا الرأي تفسيراً لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١]. وقيل: إن أول من كتب هو سليمان بن داود عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وأن أول من كتب بالعبرانية هو موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبالعربية هو إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ، غير أن هذه الروايات كلها على ما فيها من تناقض أو اقتباس تفتقر إلى الدليل، ويعوزها سند من العلم والتاريخ.

وقد أدرك ابن خلدون خطأ هذه الفكرة «التوقيف» إذ يقرر أن الكتابة من جملة الصنائع المدنية المعاشية. (زكي صالح، ١٩٨٣، ١: ١٥)

بعد دراسة الآثار وجد أن الكتابة تطورت عبر أطوار مختلفة متدرجة عبر عصور موعلة في القدم، وكان تطور الكتابة قد مر بخمس مراحل، هي على النحو التالي: (ناجي زين الدين، ١٩٧٤ م، ٢٩٥).

(١) **الطور السوري:** وهذا الطور يعتبر أول المراحل الذي شهد رسم الأفكار خارج إطار الدماغ، حيث التعبير عن الأفكار بالصور، فكانت مادة الكتابة ترسم رسماً؛ فإذا أراد الإنسان القديم أن يرسل رسالة إلى صديق له يخبره انه ذهب لصيد السمك فانه يرسم رجلاً يمسك بيده قصبه وفي رأسها خيط تتدلى منه سمكة في طرفه ويتجه برأسه نحو بحيرة.

(٢) **الطور الرمزي:** وهو طور متطور للطور السوري حيث أصبح المرء يعبر عن معانٍ مختلفة من خلال الصور؛ وإذا أراد أن يتحدث عن لوح، رسم رجلاً يضع يده في فمه، وبذلك اصطاح على هذه الصور بهذه الرسوم المختلفة التي أصبحت رمزا لهذه المعاني.

(٣) **الطور المقطعي:** هذا الطور يعتبر البدء الحقيقي لطور الكتابة في تهجئة الكلمات وانفصالها عن الصورة ذاتها، فأصبح استعمال الصورة لا يعني معنى الصورة بالذات، بل أصبحت الصورة تدل على الصوت، مثلاً إذا أريد كلمة تتكون من مقطعين مثل

كلمة «يدحر، يدهش»، فإنه يرسم صورة الكف والتي تعني الضرب باليد على الوجه وليست الصورة ذاتها.

٤) **الطور الصوتي:** وهذا الطور تطور طبيعي لما كانت عليه الكتابة حيث لجأ الكاتب إلى استخدام صور أشياء يتألف منها هجاء الصوت الأول لاسم الصورة ولفظها. أي أن صورة الكلب ترمز إلى حرف الكاف وصورة غزال ترمز إلى حرف الغين.

٥) **الطور الهجائي:** وكان هذا الطور نتيجة طبيعية لتقدم الحضارات واتساع المعارف، فأصبحت حاجة الناس ماسة إلى تغيير نظام الكتابة وابتكار علامات جديدة تساعد على اكتساب المكتسبات الجديدة. وأول من حاول ابتداع مثل هذه العلامات هم السومريون، فابتدعوا علامات تشبه المسامير العمودية والمائلة والأفقية، بلغت ستمائة علامة، وذلك في حدود سنة ٣،٢٠٠ ق.م، ثم اختصرت هذه العلامات إلى ما بين مائة وخمسين إلى مائة علامة، ولكن هذه العلامات لم تصل إلى درجة السهولة واليسر في التعليم والتعامل بها (إبراهيم ضمرة، ١٩٨٨، ٣: ٢٠).

### الكتابة اليوم

لم يصل كثير من الكتابات أو الخطوط بالصورة التي بدأت بها، فقد كان بعض الخطوط يظهر بشكل خاص في فترة ما ثم يشكل آخر فترة أخرى وينسى الشكل الأول للخط لفترة طويلة من الزمن وقد يعود بمواصفاته الأولى التي ميزته عند ظهوره لأول مرة. فإذا رجعنا إلى أنواع الخطوط تأكد لنا ما ذهبنا إليه من ظهور أنواع من الخطوط في بعض الأقاليم دون البعض الآخر وبقاء بعضها منذ نشأته حتى الآن مع زوال بعضها الآخر. وهنا يحسن أن نشير إلى المحاولات الأخيرة التي صاحبت وسائل الإعلام واحتياجات الصناعة لتطوير الخط مما يظهر على التلفاز، والحاسوب، وفي بعض الإعلانات، وعناوين الكتب، والصحف والسيارة، واللافتات من خطوط حديثة لا تخضع لما تعارف عليه الخطاطون الموجودون من نسبة فاضلة أو محسنات أخرى، سواء من حيث الشكل أو الوضع ولكنها تخرج على هذا وتعتمد على التركيب الهندسي الفاضلة النسب والمحسنات ولهذا لا يستسيغها الخطاط المجد ولا تعتبر من أنواع الخطوط المشهورة، ولكنها خطوط زخرفية لجأ إليها البعض بواقع الرغبة في التجويد والخروج على النمط القديم للجهل بأصوله متذرعين بالاستجابة لمتطلبات العصر قد يصل بعضها إلى درجة الضعف والتشويه.

غير أنه لا يمكن أن ننكر أن بعضها يتسم بالجمال ولا يمكن أن ننكر أن بعضها لا يهدم العناصر الأساسية لخصائص الكتابة الفنية الجميلة. ولذا نجد من بين من تناول هذا الموضوع واقتصر نظره على ما اتسم بالجمال، وما لم يهمل الخصائص الفنية في هذا الاتجاه من يرى تشجيعه بل ويطالب المشتغلين بشئون الخط في هذه الأيام أن يولوا هذا اللون من عنايتهم بالرعاية والنصح والإرشاد؛ ويا حبذا لو تقرر تدريسه بكلياتنا الفنية، ومعاهدنا العالمية، ومدارسنا الصناعية والزخرفية التي تدخل الكتابة الزخرفية في نطاق مقرراتها (زكى صالح، ١٩٨٣، ١٥٣).

فاليوم الحضارة الغربية أثبتت أنها قد استفادت كثيرا من فكرتي الكتابة والأرقام، وطُفرت بالمعارف العلمية طفرات هامة. فإذا كانت الآلة الحاسبة، مثلا هي أساس تقنية الحاسوب والمعلومات، فالأرقام العربية بدون شك كان لها دورها الهام في تسهيل كل ذلك. والغرب من جانبه حتى الآن لم يعلن الاستغناء عن معارف الأمم الأخرى، ولن يفعل ذلك بكل تأكيد. وقد أكدت خيرة ألمانية عام ٢٠٠٢ في جريدة الندوة السعودية وقالت: إننا (الغرب) وصلنا إلى هذا التقدم معتمدة على الابتكارات من قدماء علماء المسلمين، منها الأرقام. ففي ميادين العلم، المعرفة متاحة للجميع، مبادئها، أو وسائلها، أو نتائجها، وفوائدها على السواء. إننا جميعا ننتمي بفخر لعالم الحضارات الحديثة، وهي تتسم باستخدام الكتابة وإعطاء القدر المعلى لها. وإن كان إدخال الأرقام الصناعية، والتلفاز، والفيديو يؤذن بولوج مرحلة جديدة من الحضارة الحديثة، فأساسياتها التي لا غنى عنها قد وضعها الإنسان عبر عصوره المختلفة من الأزمنة الكلاسيكية عبورا بالعصور الوسطى وعصر النهضة والقرن العشرين. وفي القرآن الكريم نقرأ:

﴿ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾ [العلق: ٣ - ٥]

(حسن الريح يوسف، ١٩٩٧، ٢: ١٠٧).

### النظام الكتابي

أن التعاريف عن الخط أو الكتابة لا تعطينا صورة دقيقة لمعنى الخط، ولا ترسم صورة واضحة له فما الخط؟ هل الخط علم أم فن أن فلسفة؟

**الخط علم:**

وذلك لأنه يعتمد على أصول ثابتة وقواعد دقيقة، تستند إلى موازين وضعها الأقدمون، وقد وضعت في هذا العلم مؤلفات كثيرة بحثت أسسه وقواعده كما دخل هذا العلم كمادة دراسية في حقل التعليم، وهذه القواعد العامة في الخط لا تختلف من خطاط لآخر، كذلك لا يصل الإنسان إلى إجادة هذا العلم، إلا إذا درس أسسه وقواعده.

**الخط فن:**

وذلك لأن محوره الجمال في التعبير يتوخاه ويهدف إليه كما يتطلب استعدادا فنيا يقدم على دقة الملاحظة والانتباه والقدرة على المحاكاة وهي أمور حتمية في الفن. كذلك فتعمد الوضوح والتناظر والانسجام أسس فنية أصيلة. ومما يلاحظ أن التعبير في هذا الفن يختلف من خطاط لآخر حتى أنه يختلف عند الخطاط الواحد من فترة لأخرى، نظرا لتغير الانطباعات النفسية والمشاعر. وأخيرا ... فهو فن، لأنه يحتاج لتدريب طويل ومران مستمر.

**الخط فلسفة:**

لكل نوع من أنواع الخط فلسفة خاصة، عبرت عن فلسفة مجتمعا وطبيعته: ففي الخط الكوفي الذي كان يكتب به في العصر الجاهلي، نلاحظ خطوطا مستقيمة قاسية، عبرت عن قسوة الحياة الجاهلية القديمة. وفي خط ثلثي في العصر العباسي، نلاحظ تعقيدا في الحرف وجمالا في الشكل تلائم مع العصر العباسي بما فيه من تعقيد الحياة وروعة الحضارة. وفي اختراع الخطين الرقعة والديواني في العصر العثماني، نلاحظ ضرورات اجتماعية تمثلت في الوضوح والسرعة. الأمر الذي دعا لهذين النوعين، فجاءا معبرين عن فلسفة اجتماعية معينة. وهكذا نخلص إلى أن الخط علم وفن وفلسفة (معروف زريق، ١٩٨٥، ١٤-١٧).

**اهتمام المسلمين بالخط العربي والمحاولات في المحافظة عليه**

فقد كان القرآن الكريم موضع اهتمام المسلمين من أول يوم تنزل فيه على رسول الله ﷺ، فوعاه الصحابة وحفظوه، وكتبوه، وطبقوا ما فيه، وكان حرص المسلمين على

تَعَلَّم الكتابة، وتطوير الخط مرتبطاً بحرصهم على قراءة القرآن الكريم وتدبره وحفظه، والعناية بكتابته ونشره.

تفنن المسلمون في العصور اللاحقة في تجويد كتابة مصاحفهم وزخرفتها وتذهيبها والعناية بها، وفي كل عصر، بل وفي كل قطر برز خطاطون بلغوا الكمال في حسن الخط وتجويده.

لم يؤثر ظهور المطابع الحديثة في اهتمام المسلمين بجودة الخط، والتفنن في كتابة مصاحفهم، واستمروا على ذلك حتى وقتنا الحاضر، رغم ما يشهده من زخم في وسائل التقنية الحديثة التي تعنى بالكتابة وزخرفتها وتطويرها.

وفي أوروبا كانت بداية معرفة المطابع الحديثة، حيث كانت بداية طباعة المصحف الشريف، إلا أنها طباعة رديئة ومحرفة، لم تلتزم بما أجمع عليه المسلمون في رسم مصاحفهم، فكان مصير تلك الطباعات العزوف عنها وإهمالها.

وعندما عرف المسلمون المطابع الحديثة أحجموا عن طباعة مصاحفهم فيها احتراماً وتقديساً لكتاب الله الكريم، حتى صدرت فتوى من علمائهم بجواز ذلك.

لم يلتزم المسلمون في بعض البلاد في العصور المتأخرة بقواعد الرسم العثماني في كتابة مصاحفهم، بل ساروا فيها على قواعد الرسم الإملائي الحديث.

تنامى اهتمام المسلمين بكتابة المصحف الشريف وطباعته واستخدام وسائل الطبع الحديثة في بعض البلاد الإسلامية، والعمل على نشر القرآن الكريم بوسائل مختلفة، وكان أعظم عناية بالقرآن الكريم في الوقت الحاضر هو ما قامت به المملكة العربية السعودية منذ عهد المؤسس الملك عبد العزيز رحمه الله.

وتجلت هذه العناية في مظاهر عديدة، في التربية والتعليم، وفي المناشط الإعلامية المتنوعة، وفي إقامة هيئات (جمعيات) تنتشر حلقها ومدارسها في كل قرية ومدينة، وفي رصد الجوائز السنوية لمسابقات سنوية محلية ودولية، وتعد جائزة سمو الأمير سلمان بن عبد العزيز لحفظ القرآن الكريم للطلاب والطالبات على مستوى المملكة أحدث الروافد المباركة لهذا العمل الجليل.

ويمثل إنشاء مجمع لخدمة القرآن الكريم والسنة والسيرة النبوية المطهرة أعظم حدث يشهده العالم الإسلامي اليوم، وهو الذي شيده وتعهده بالعناية والاهتمام خادم

الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله في مهبط الوحي ومنبع الرسالة (المدينة المنورة) عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م فخدم القرآن الكريم في هذا المجمع خدمة لا مثيل لها. وبلغت العناية بسلامة نصه، والاهتمام بجمال طبعه وإخراجه حداً بعيداً نال التقدير والإعجاب، فحرص المسلمون في كل مكان على اقتناء مصحف المدينة النبوية، والقراءة فيه. سدّ المجمع حاجة ماسة عند المسلمين لمصاحف متقنة سليمة في رسمها وضبطها من أي خطأ أو تحريف، سار في كتابتها على ما ارتضاه وأجمع عليه الصحابة والتابعون، وبلغ إنتاجه حتى عام ١٤٢١هـ أكثر من مائة وخمسة وستين مليون نسخة من مختلف الإصدارات، وزع منه على المسلمين في مختلف أنحاء العالم أكثر من مائة وواحد وعشرين مليون نسخة هدية من حكومة المملكة العربية السعودية إيماناً منها برسالتها، وإدراكاً لمسؤوليتها تجاه كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وخدمة للدين ونشره في أرجاء الأرض.

لم تقتصر عناية الملكة العربية السعودية على طبع المصحف الشريف ونشره، بل امتدت إلى ترجمة معانيه إلى لغات العالم التي بلغت حتى عام ١٤٢١هـ اثنتين وثلاثين لغة، وكذلك العناية بتفسيره وعلومه المختلفة والعناية بالسنة النبوية والسيرة النبوية المطهرة. وتحظى وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بشرف القيام على نصيب وافر من مظاهر العناية بالقرآن الكريم في المملكة العربية السعودية؛ كالإشراف على الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، والإشراف على المسابقات المحلية والدولية ومسابقة سمو الأمير سلمان بن عبد العزيز، وسنام هذا الشرف هو قيامها وإشرافها على مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

### الخاتمة

الكتابة رمز للغة. وهي ظاهرة إنسانية اجتماعية عامة استخدمها الإنسان منذ أقدم العصور لتسجيل خواتمه رغبة منه في تذكرها أو توصيلها إلى غيره من بني البشر عبر الزمان والمكان. والخط هو تصوير اللفظ برسم حروف هجائية بتقدير الابتداء والوقف عليه. الخط له أهمية لأنه وثيق الصلة بالحياة العامة العملية وبالحياة الدراسية والتعليمية فهو من وسائل التفاهم وهو نوع من أنواع التعبير التي تخدم أغراضاً شتى بين الناس وهذا يتطلب أن تكون الوسيلة واضحة موضحة. وإذا كانت وسيلة التفاهم الشفهية وهي

الكلام تتطلب حسن الأداء وجودة الإلقاء، فإن الوسيلة اليدوية وهي الخط يتطلب حسن العرض وجمال الشكل.

إن الآثار التاريخية تدلنا على أن أقدم أنواع الخطوط التي عثر عليها العلماء وهي الأمهات للأصناف المختلفة من الحروف في العالم، وهذه الأنواع هي: الخط المسماري والخط الحيثي والخط الصيني والخط المصري. وقد ظهر مؤخرا نوع من الكتابة ينعت (بالحديث) لا يلتزم كاتبه بأية قاعدة ولا شكل معين، إنما يعتمد على ذوقه وحسن تنسيقه، وهذا النوع هو خير مخرج لهم حين يواجهون صعوبة إتقان الخطوط المعروفة، ظنا منهم أنه بإمكان أي شخص أن يكتب به بحرية التصرف المعروفة، إلا أنه على خلاف رأيهم، ويتحسس الأشكال والنسب، وحينئذ فقط يمكن الاعتراف بخطه فنيا، كأية لوحة فنية مرسومة، ورغم الجمال الذي يُطفح به بعض اللوحات الخطية، فإنها لا تحمل من معاني العمق ما يحث الفنانين على كتابة الآيات الكريمة أو الأقوال المأثورة والحكم البالغة بهذا الخط الحديث، فهو خط يناسب لوحات الإعلانات أكثر من أي شيء آخر.

إن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أول من كتب الكتاب العربي والسرياني وسائر الكتب الاثني عشر، وإن الكتابات كلها من وضعه. كان قد كتبها في طين وطبخه (يعني أحرقه ودفنه) قبل موته بثلاثمائة سنة، فبعد الطوفان وجد كل قوم كتابا فتعلموه بإلهام إلهي ونقلوا صورته واتخذوه أصل كتابتهم.

الخط هو فن، وذلك لأن محوره الجمال في التعبير، والخط هو علم، وذلك لأنه يعتمد على أصول ثابتة وقواعد دقيقة، تستند إلى موازين وضعها الأقدمون، والخط هو فلسفة، وذلك لأن لكل نوع من أنواع الخط فلسفة خاصة، عبرت عن فلسفة مجتمعه وطبيعته.

كان القرآن الكريم موضع اهتمام المسلمين من أول يوم تنزل فيه على رسول الله ﷺ، فوعاه الصحابة وحفظوه، وكتبوه، وطبقوا ما فيه، وكان ما قام به أبو بكر الصديق بمشورة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا من جمع القرآن مما هو مكتوب أو محفوظ في عهده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عملا عظيما حُفِظَ به القرآن، وسار على نهجه عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما جمع الناس على مصحف واحد ومنع الاختلاف بين المسلمين، وقد نال زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شرف تحمل مسؤولية جمع القرآن في عهد أبي بكر، وكتابتها في عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وما قام به أبو الأسود الدؤلي وتلاميذه من بعده من نَقَطٍ للمصحف الشريف بتوجيه من زياد ابن أبيه والي الخليفة معاوية بن أبي سفيان على العراق، ومثل ذلك ما قام به نصر بن عاصم،

ويحيى بن يَعْمَرُ بأمر من والي الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي. ولم يكن المسلمون في العصر العباسي قام إمام اللغة الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلاميذه من بعده بتطوير نطق الإعراب (الشكل). ثم تفنن المسلمون في العصور اللاحقة في تجويد كتابة مصاحفهم وزخرفتها وتذهيبها والعناية بها، وجاءوا بما يُبهر من الخطوط المنسوبة، التي خلّدت ذكرهم على مرّ العصور، وعلى رأس هؤلاء قُطْبَةُ بن الحرّ، وابن مقلّة، وابن البواب، والمستعصي. وعندما عرف المسلمون الأتراك المطابع الحديثة المصنوعة في الغرب أحجموا عن طباعة مصاحفهم فيها احتراماً وتقديساً لكتاب الله الكريم، حتى صدرت فتوى من علمائهم بجواز ذلك. لم يلتزم المسلمون في بعض البلاد في العصور المتأخرة بقواعد الرسم العثماني في كتابة مصاحفهم، بل ساروا فيها على قواعد الرسم الإملائي الحديث، حتى كتب رضوان بن محمد المخلّلاتي مصحفه الشهير، وطبع في عام ١٣٠٨ هـ، فالتزم فيه بالقواعد التي أجمع عليها وارتضاها الصحابة والتابعون. تنامى اهتمام المسلمين بكتابة المصحف الشريف وطباعته واستخدام وسائل الطبع الحديثة في بعض البلاد الإسلامية، والعمل على نشر القرآن الكريم بوسائل مختلفة، وكان أعظم عناية بالقرآن الكريم في الوقت الحاضر هو ما قامت به المملكة العربية السعودية منذ عهد المؤسس الملك عبد العزيز رحمه الله. ويمثل إنشاء مجمع لخدمة القرآن الكريم والسنة والسيرة النبوية المطهرة أعظم حدث يشهده العالم الإسلامي اليوم، وهو الذي شيده وتعهده بالعناية والاهتمام خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز في مهبط الوحي ومنبع الرسالة (المدينة المنورة) عام ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م وترجمة معانيه إلى لغات العالم التي بلغت حتى عام ١٤٢١ هـ اثنتين وثلاثين لغة، وكذلك العناية بتفسيره وعلومه المختلفة والعناية بالسنة النبوية والسيرة النبوية المطهرة.

### المراجع:

القرآن الكريم، سورة البقرة

ابن عبد البر بن عاصم، النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م. جامع بيان العلم وفضله. الطبعة الأولى. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي.

إميل يعقوب، د. ت. الخط العربي نشأته وتطوره ومشكلاته دعوات إصلاحه. طرابلس: جروس برس.ل.

إبراهيم ضمرة. ١٩٨٨. الخط العربي جذوره وتطوره. الطبعة الثالثة. الأردن: مكتبة المنار. أبو الفرج، محمد بن أبي يعقوب إسحاق. ١٩٨٨. الفهرست. دار المسيرة.

الحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ١٤١١هـ - ١٩٩٠م المستدرك على الصحيحين. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

حسن الريح يوسف. ١٩٩٧. مجلة مجمع اللغة العربية. العدد الثاني. السودان: مطبعة جامعة الخرطوم.

زكى صالح. ١٩٨٣. الخط العربي. الهيئة العربية العامة للكتاب.

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي. ١٩٨١. المقدمة. الطبعة الرابعة. بيروت: دار القلم.

القلقشندي، ١٩٨٧. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. الطبعة الأولى. ج-٣، بيروت: دار الكتب العلمية.

الماوردي، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصري. ١٩٨٨. أدب الدنيا والدين. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء العلوم.

معروف زريق. ١٩٨٥م. كيف نعلم الخط العربي. الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر.

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٨ م. حلقة بحث الخط العربي. مصر: دار المعارف.

فخر الدين، محمد. ١٣٦١. تاريخ الخط العربي. القاهرة

محمد طاهر الكردي. ١٩٣٩. تاريخ الخط العربي وأدبه. القاهرة.

ناجي زين الدين. ١٩٧٤م مصور الخط العربي. بيروت.

## 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 20 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, paragraf 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 Eletronik**

Nama pengarang. Tahun penerbitan. Judul artikel. *Nama jurnal*. Volume (nomor): halaman. DOI:. [Tanggal, bulan dan tahun akses].

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> (5 April 2016)

## UCAPAN TERIMA KASIH

Kepada para Mitra Bestari (Reviewer) di bawah ini:

|                    |                                    |
|--------------------|------------------------------------|
| Muhbib Abdul Wahab | (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta). |
| Imam Machali       | (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)    |
| M. Muslih          | (ISID Gontor Ponorogo).            |
| Ishomuddin         | (Universitas Muhammadiyah Malang). |

atas kontribusinya dalam penerbitan Jurnal el Harakah Volume 18,  
Nomor 2, Tahun 2016.

**Editorial:**  
**POLITICS, ULAMA, AND THE SOCIETY**

Unlike Catholicism, Islamic tradition has no a single centralized religious authority. Despite the popular claim that, in Islam, religion and state (*dīn wa daulah*) is inseparable, history has witnessed how religious and political authorities fall in different hands of politicians and religious scholars (ulama). As many have argued, religious scholars have no power to govern the Muslim community (*ummah*) and the Muslim political life is not characterized by the marriage of religion and politics. However, it should be admitted that ulama always play an important role in the Muslim society. Furthermore, they are believed to be the heirs of the prophets (*warrathat al-anbiyā'*), due to which they feel obligated to give guidance to the *ummah*. Their voices are therefore always of important to consider. Most of articles in this edition of *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* are concerned with the roles of ulama in both cultural and political domains.

Leni Winarni in her “The Political Identity of Ulama in the 2014 Indonesian Presidential Election” gives a close attention to the 2014 general election in Indonesia and compares it to previous elections to understand the relationship between the political identities of ulama and their political views. She in this vein argues that their political endorsement of presidential candidates is not based on interest but on their always changing political identity. By using constructivist ideas about identity, ulama’s political identities are constantly changing and influenced by other factors beyond their identity. This paper also emphasizes that identity is created and subjective.

In addition to ‘real’ politics of election and political party, ulama play yet another critical role in other public interest. Asfa Widiyanto discusses the role and authority of Salahuddin Wahid, a prominent muslim scholar in his paper “Salahuddin Wahid and the Defence of Minority Rights in Contemporary Indonesia”. He argues that Wahid, the

younger brother of prominent Muslim scholar Abdurrahman Wahid, has resourcefully uses his traditional authority as *'ālim* through social media to promote minority rights. Through his Twitter profile, he spread his ideas, answers public questions, and educates his followers to embrace a more pluralistic view of Indonesia and to respect differences. The most important themes of his ideas include issues of ethnic minorities, women's rights, religious minorities, diminishing the violence against the Ahmadiyya community, and inter-religious marriage.

Another role that Muslim scholar can take in politics is Wahid's contribution in interpreting religious norms in a way that it helped average Muslims to adopt new challenging ideas. Such a challenge can be found in the emergence of the secular nation-states among Muslim countries at the end of the World War II. Wahid further argues that Indonesia as a nation-state is a new political entity for Muslims to adequately comprehend. According to Saefur Rochmat in "The Fiqh Paradigm for the Pancasila State: Abdurrahman Wahid's Thoughts on Islam and the Republic of Indonesia", Abdurrahman Wahid has contributed the idea of Fiqh Paradigm in helping Indonesian Muslim accepting the nation state, locally called the *Pancasila* State. In doing so, Abdurrahman Wahid inserts some modern theories into the framework of *Fiqh*. At the end, his efforts successfully harmonized the secular aspiration of nation state and religious belief in Indonesian ideological interpretation of the Pancasila state.

In 1960's, Clifford Geertz famously designates Javanese *kyai* (ulama) as a "cultural broker". Eric Wolf defines the "broker" as those who "stand guard over the crucial junctures of synapses of relationship which connect the local system to the larger whole." Geertz argues that in the Javanese culture, *kyais* are strong candidate to be included in the such category. It is in this context that we can appreciate Akmaliah's article. In his "When Ulama Support A Pop Singer: Fatin Sidqiah and Islamic Pop Culture in Post-Suharto Indonesia", Akmaliah argues that Islam is not only compatible with democracy but also is so to global culture expressed in fashion, movie, and popular TV's music show. In the case of Fatin Sidqiah, the winner of Indonesian X Factor session 2013, the Indonesian Council of Ulama (MUI) seem to play the role of cultural broker as the council publicly supported her in the popular TV show.

While the above mentioned papers focused on Indonesia, readers of this *al-Jami'ab's* edition will also benefit from Nigerian cases. Two different articles focus on two different pictures of ulama and politics in Nigeria. The first one is "The Apprehensions of Traditional Ulama towards Women's Participation in Politics in Nigeria" by Adebayo Rafiu Ibrahim, and the second one is "The New Role of Ulama in Nigeria: Focus on the Post 1999 Democratic Dispensation" by Mukhtar Umar Bunza.

Ibrahim argues that there is an irony of women's role in Nigerian politics. Historically speaking, women did play important roles in Islamic history; but not in Nigeria. Nigerian women, according to Ibrahim, are skeptical about their involvement in politics, which is seen as an exclusively male domain. He believes that, in part, it is because the Nigerian ulama have a negative voice about women in politics. The paper seeks to answer questions of why ulama resist women's involvement in politics and how they feel about minimum women's participation in politics. Bunza's , article, on the other hand, focuses on the post 1999 democratic dispensation, when muslim scholars have played new roles in the administration of states, serving as commissioners for newly established Ministry of Religious Affairs, as special advisers, or directors of commissions like Hisbah, Hajj, Masjid, Moon Sighting, and other related government bodies, with full salaries and other benefits unlike ever before in the Nigerian system. His paper seeks to understand this new role of ulama and its impacts on the governance of the contemporary Nigeria.

In addition to articles discussing the roles of ulama, this edition of *al-Jami'ah* contains three more articles. A piece by Savannah Danielle Dodd attracts our attention to the shifting perceptions of bodily ritual in Shiite community in Lebanon. Using Cartesian and Weberian theories of 'rationalization', she interestingly found the process of rationalization of Karbala Paradigm in political activism in the practices of blood donation. Based on Lesie Sharp's concept of bodily commodification, she argues that the shift in ritual practice occurred in three levels: (i) from body/self-unity to body/self-dualism; (ii) from salvation in the next world to salvation in this world; and (iii) from personal salvation to societal salvation.

Moh. Pribadi's "Ibn Khaldūn's Social Thought on Bedouin and Ḥaḍar" is a study on Ibn Khaldun's work *ʿIlm al-ʿUmūrān*. Two key concepts of the book, the *bedouin* and *ḥaḍar*, are analyzed with a historical and sociological interpretation of the text. Pribadi argues that Ibn Khaldun has contributed significantly to the study of society, particularly in theorizing two different social structures of the nomad (the Bedouin) and the city-bound society (the *ḥaḍar*).

This edition is also a tribute to the late M. Agus Nuryatno, one of our editors, who passed away in Japan during his research fellowship. In his piece Nuryatno compares the religious education in Indonesia and Japan. Nuryatno compares the two in terms of context, theory, history, policy, practice, and impact. He argues that the practice of religious education in the two countries is significantly different. Indonesia has a very strong support to religious education, while Japan has a weak support to the practice of religious education. The sources of differences, Nuryatno argues, are important for their national ideology and the role of family in religious education.

## APLIKASI ISLAM DALAM MEME “MENGAJAK NIKAH KE KUA”

*Rulli Nasrullah*

Fakultas Ilmu Dakwah & Ilmu Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah  
kangarul@gmail.com;

### **Abstract**

*The participation of social media users in online communication also encourages the spread of the phenomenon of marriage in society including the appearing reasons that sound cliché. The satire and sarcasm meme of “Mengajak Nikah ke KUA” appeared and distributed through social media and became a reflection of the virtual world from the real world. Through virtual ethnographic research within the level technique of Cyber Media Analysis, this article tries to trace the cultural artifacts of satire and values contained in the meme.*

*Partisipasi pengguna dalam komunikasi online di media sosial juga merambah pada fenomena ajakan menikah di tengah masyarakat termasuk di dalamnya alasan-alasan yang terdengar klise yang muncul. Meme “Mengajak Nikah ke KUA” merupakan satire atau sindiran yang muncul dan terdistribusi melalui media sosial dan menjadi semacam cerminan dunia virtual yang berasal dari dunia nyata. Melalui riset etnografi virtual dengan teknik level Analisis Media Siber, artikel ini mencoba menelusuri artefak budaya tentang satire dan nilai-nilai yang terkandung dalam meme tersebut.*

**Keywords:** *meme; social media; cyberculture; Islam; get married*

## Pendahuluan

Ajakan menikah menjadi hal menarik di dunia virtual. Ada semacam fenomena terutama di kota-kota besar dan daerah yang masih memegang adat bahwa menikah menjadi tidak sekadar ritual keagamaan dan prosedur administrasi kenegaraan saja, melainkan melibatkan tanggungjawab dan kesiapan. Uniknya, faktor kesiapan ini, baik kesiapan lahir maupun batin, menjadi alasan untuk menunda pernikahan.

Dalam pandangan peneliti, fenomena tersebut kemudian menjadi semacam teks di media sosial untuk menyindir mereka yang tidak siap menikah. Teks tersebut merupakan hasil dari komunikasi dan interaksi di internet yang diimplifikasikan melalui *meme*. Fenomena tersebut menangkap realitas yang ada di ranah offline dan diimplementasikan dalam ranah online melalui teks sebagai bahasa dalam interaksi termediasi komputer (Thurlow, et al., 2004; Wood & Smith, 2005; Zaphiris & Ang, 2009).

Ekspresi atau cerita yang ditunjukkan dalam *meme* menegaskan bahwa media sosial memungkinkan pengguna untuk membuat konten baru yang melibatkan teknologi di dalamnya (Nasrullah, 2015a). Ekspresi ini bisa berupa penggunaan wajah seseorang atau binatang dan bisa juga berupa kartun yang dikombinasikan dengan kata-kata atau kalimat tertentu sebagai satire. Davison (2012) menegaskan bahwa *meme* merupakan bagian dari kultur – kadang sebuah lelucon – yang muncul di internet dan ditransmisikan secara online.



Gambar 1: Contoh Meme Mengajak Nikah ke KUA

Gambar yang memuat sindiran atau satire tentang fenomena ajakan menikah di atas menunjukkan bagaimana dua pihak sepertinya bertolak belakang. Sindiran yang diangkat itu ditujukan kepada sosok (ilustrasi kartun)

pria yang diseret wanita untuk menuju ke KUA. Satire yang muncul adalah adanya alasan dari pria yang menyatakan bahwa ia belum siap menikah karena belum bekerja sementara sebaliknya realitas itu dibantah oleh sosok wanita dengan mengatakan bahwa sang wanita akan membantu bekerja. Gambar *meme* ini tidak hanya menyindir dalam bentuk (digambarkan seperti) paksaan pihak wanita kepada pria atau sebaliknya, namun juga secara tersirat mentransformasikan nilai-nilai keislaman.

Realitas virtual inilah yang akan diangkat peneliti untuk melihat bagaimana nilai-nilai keislaman itu dalam *meme* “Mengajak Nikah ke KUA” yang muncul dengan berbagai versi dan bagaimana tanggapan pengguna media sosial terhadap kemunculan *meme* tersebut.

### ***Meme* sebagai Satire Realitas *offline* di Media Sosial**

Salah satu efek atau konsekuensi interaksi di media siber adalah teks – termasuk foto – yang secara visual menjadi satu-satunya sarana komunikasi. Sindiran, ejekan, bahkan perundungan (*bully*) dalam *meme* juga bagian dari efek komunikasi yang terlihat sekadar menggunakan teks. Kondisi yang ada ini merupakan ekologi dari ranah dunia virtual dalam berinteraksi yang komunikasi antarentitas di media siber diwakili oleh teks yang bisa berupa kata, simbol, ikon, gambar, foto, dan lainnya (Bell, 2001; Hine, 2000; Shariff, 2011). Bahasa (teks) di media siber mengalami perubahan yang dalam pandangan (Crystal, 2004) bahasa internet atau “*internet language*” merupakan medium keempat setelah bahasa tulis (*writing*), bahasa bicara (*speaking*), dan bahasa tanda (*signing*).

Dalam literatur riset di media sosial, istilah *meme* merupakan istilah yang diperkenalkan oleh Richard Dawkins pada tahun 1979. Disebutkan bahwa sebagian besar kebiasaan atau perilaku manusia itu bukan karena faktor genetik melainkan karena adanya kultur atau budaya yang ada di sekitarnya. Kebiasaan yang bukan berasal dari genetika itulah yang bisa dikatakan sebagai gambaran proses mental seseorang dari upayanya mengamati maupun belajar dari realitas di luar diri (Blackmore, 1999; Davison, 2012; Knobel & Lankshear, 2007). Manifestasi dari *meme* itu bisa berupa fesyen, bahasa, olahraga dan sampai pada perilaku keseharian baik yang profan maupun ritual. Berkembangnya teknologi internet akhirnya membawa kata ini identik dengan ilustrasi tertentu yang terdiri dari gambar dan teks yang beredar online. Davison (2012) menegaskan bahwa ‘*an internet meme is a piece of culture, typically a joke, which gains influence through online transmission*’. *Meme* merupakan bagian dari kultur – khususnya

lelucon – yang tersebar secara online. Limor (2013: 41) menjelaskan lebih lugas tentang pengertian *meme*:

(a) a group of digital items sharing common characteristics of content, form, and/or stance, which (b) were created with awareness of each other, and (c) were circulated, imitated, and/or transformed via the Internet by many users.

Riset yang dilakukan oleh Limor (2013: 65-72) menunjukkan bahwa *meme* menjadi populer karena beberapa alasan. Pertama, ada nilai positif dalam sindiran yang terkandung dalam *meme* dan nilai itu disampaikan dalam humor atau candaan yang ada kecenderungan tidak menyinggung secara langsung kepada pembacanya. Kedua, *meme* visual kadang memberikan provokasi kepada pembaca. Secara emosional, provokasi ini memberikan respon baik positif maupun negatif. Ketiga, aspek popularitas *meme* muncul karena pesan yang disampaikan dikemas (*packaging*) secara sederhana dan jelas. Keempat, pelibatan atas kredibilitas dan figur publik memberikan dorongan popularitas *meme*. Kelima, posisi *meme* yang diunggah terkait dengan konteks yang tengah marak dalam masyarakat. Jika teks *meme* mewakili konteks yang ramai dibicarakan di dunia offline, maka penyebaran *meme* tersebut pun akan semakin ramai di dunia online. Keenam, adanya partisipasi pengguna media online dalam menyebarkan, membicarakan, dan memproduksi ulang *meme*.

Munculnya *meme* tidak hanya dilihat dari segi bentuk baru dari ekspresi khalayak semata, melainkan juga menjadi bentuk baru dalam seni, menjadi artefak budaya, dan tentu saja menjadi komoditas konten yang diproduksi-dikonsumsi. Terkait hal ini, Jenkins (2006) menegaskan bahwa dalam era budaya baru dunia virtual memunculkan apa yang disebut sebagai ‘*participatory culture*’ atau budaya partisipan. Budaya partisipan ini dimaknai sebagai khalayak pengguna internet yang aktif berpartisipasi dalam mengkreasi dan melakukan sirkulasi konten baru. Termasuk dalam *meme* “Mengajak Nikah ke KUA” di mana dialog dalam *meme* tersebut semakin berkembang ke berbagai nilai dan tentu saja perkembangan ini merupakan kontribusi dari pengguna akun media sosial.

*Meme* mesti dilihat dalam dua aspek, yakni 1) aspek visual yang menggunakan potongan gambar atau ilustrasi untuk menunjukkan emosi yang ditunjukkan dan 2) aspek lainnya adalah teks. *Meme* dapat dicirikan dengan adanya teks yang berada di antara visualisasi. Teks biasanya di atas dengan di bawah atau dialog yang saling bertolak belakang. *Meme* menggambarkan tiga komponen, yakni manifestasi (*manifestation*), kebiasaan (*behavior*), dan keidealan (*ideal*) (Davison, 2012: 123). Sebagai manifestasi, *meme* merupakan kultur yang dapat diamati dan sebagai fenomena eksternal. Objek dalam

visual *meme* merupakan manifestasi atau gambaran apa yang sedang terjadi serta merupakan realitas offline. Visual *meme* dapat diindikasikan sebagai segala sesuatu sebagai partikel nyata terkait waktu dan tempat yang terhubung dengan realitas. Oleh sebab itu, *meme* merupakan kebiasaan yang dilakukan oleh pengguna internet dalam mengungkapkan ekspresi atau emosinya. Baik itu dengan menggunakan *meme* yang sudah beredar di online maupun kreasi sendiri dengan bantuan teknologi yang kemudian diunggah di media sosial. Terakhir, *meme* merupakan gambaran dari realitas ideal yang terjadi. Misalnya sebuah status unik atau lucu di Facebook bisa dikomentari dengan hanya mengunggah gambar *meme* – dengan visual lucu dan teks yang juga lucu – sebagai bentuk pernyataan terhadap realitas tersebut (Nasrullah, 2015a).

### Nilai-nilai dalam Budaya Siber

Budaya pada dasarnya merupakan nilai-nilai yang muncul dari proses interaksi antarindividu. Nilai-nilai ini diakui, baik secara langsung maupun tidak, seiring dengan waktu yang dilalui dalam interaksi tersebut. Bahkan terkadang sebuah nilai tersebut berlangsung di alam bawah sadar individu dan diwariskan pada generasi berikutnya (Nasrullah, 2012). Jika melihat definisi budaya dalam perspektif etnografi, maka budaya merupakan konstruksi sosial maupun historis yang mentransmisikan pola-pola tertentu melalui simbol, pemaknaan, premis, bahkan tertuang dalam aturan (Philipsen, 1992 dalam Martin & Nakayama, 2010).

Melalui medium internet, pembentukan budaya siber (*cyberculture*) berlangsung secara global dan universal. Budaya siber bagi penulis bisa dipandang sebagai objek sekaligus subjek dalam kajian antropologi, sosiologi, maupun dalam kajian media dan *cultural studies*. Dalam konteks ini, Hine (2007) melihat realitas online sebagai budaya (*culture*) dan artefak kebudayaan (*cultural artefac*). Sebagai sebuah budaya (*culture*), pada awalnya model komunikasi yang terjadi di internet adalah model komunikasi sangat sederhana bila dibandingkan dengan model komunikasi secara langsung. Ini terjadi karena generasi awal internet hanya digunakan untuk pesan-pesan menggunakan teks atau simbol/sandi dan yang secara langsung dapat dipahami oleh kedua belah pihak.

Berbeda dengan perkembangan internet dan ruang siber pada saat ini, komunikasi juga melibatkan teks secara lebih luas, misalnya *emoticon*, suara, dan visual. Bahkan komunikasi termediasi komputer telah menggabungkan semua aspek tersebut. Internet juga merupakan konteks institusional maupun domestik di mana teknologi ini juga menggunakan simbol-simbol yang memiliki

makna tersendiri, dan sebagai sebuah bentuk ”metaphorical” yang melibatkan konsep-konsep baru terhadap teknologi dan hubungannya dengan kehidupan sosial. Sebagai artefak kebudayaan (*cultural artefac*), internet tidak hanya bisa dipahami sebagai sekumpulan komputer yang berinteraksi dengan bahasa komputer itu sendiri. Bentuk-bentuk sosial dari objek internet ini berimplikasi pada bagaimana teknologi ini menjadi sebagai bagian akhir dari negosiasi atas proses sosial di mana setiap pengguna internet memiliki pandangan yang berbeda. Pendefinisian ulang terhadap teknologi (internet) berdasarkan fenomena sosial yang terjadi di dalamnya memberikan makna yang berbeda yang tergantung pada pengguna teknologi; apakah hanya seperangkat mesin komputer atau medium interaksi sosial yang jauh lebih kompleks dan rumit (Hine, 2000: 33).

Pendapat Hine di atas kemudian mendapat penegasan dari Liliweri (2014: 520) yang menyatakan bahwa kehadiran dan operasi teknologi memiliki hubungan erat dengan masyarakat dan kebudayaan. Teknologi memiliki kontribusi terhadap perubahan sosial budaya masyarakat dan sebaliknya. Bahkan pengaruh teknologi berdampak pada perubahan nilai dalam perspektif intitusi atau kelompok. Misalnya 1) meningkatnya kerjasama dalam frekuensi dan kualitas yang lebih besar serta melintasi ruang dan waktu, 2) munculnya komersialiasi dalam pengisian waktu luang seperti pemanfaatan teknologi untuk mencari informasi-hiburan, dan 3) terjadinya penyebaran informasi secara masif, serentak dan seketika dari satu ruang/waktu ke ruang/waktu lainnya.

Nilai itu sendiri bisa diartikan sebagai ide-ide tentang apa yang baik, benar, dan adil (Liliweri, 2014: 55). Nilai merupakan salah satu unsur dasar pembentukan orientasi budaya, melibatkan konsep budaya yang menganggap sesuatu itu sebagai baik atau buruk, benar dan salah, sampai adil dan tidak adil. Walau nilai tidak selalu menggambarkan perilaku individu atau kelompok dalam suatu budaya, nilai bisa menjelaskan untuk apa realitas budaya itu dilakukan. Sebagaimana dijelaskan dalam pengertian *meme*, bahwa sebagai produk budaya *meme* tidak sekadar ilustrasi atau visualisasi dari kelucuan semata melainkan juga mengandung nilai-nilai yang dibentuk dari para pengguna internet. Ada faktor sejarah, evolusi sosial-ekonomi, pesan-pesan dalam keluarga, pendidikan agama dan sebagainya.

Jeminez (2008) sebagaimana dikutip Liliweri (2014: 57) menjelaskan beberapa tipe nilai:

1. Nilai personal atau pribadi yang merupakan asumsi sebagai dasar dalam melakukan tindakan etis. Biasanya tipe nilai ini terkait dengan nilai-nilai fisiologis.
2. Nilai keluarga yang muncul dari unit terkecil masyarakat. Nilai-nilai seperti perlindungan baik ekonomi, psikologis, maupun sosial muncul dari keluarga dan berlaku pada semua anggota keluarga.
3. Nilai material yang terkait bagaimana pandangan terhadap materi yang menempatkan komoditas atau produk sebagai kebutuhan dasar dan keberlangsungan hidup.
4. Nilai spiritual yang bersifat nonbenda dan biasanya berasal dari kitab suci (agama). Nilai spriritual bisa juga mengacu pada kebenaran, kejujuran, kebaikan, keindahan, dan sebagainya.
5. Nilai moral yang merupakan standar terhadap suatu yang baik atau jahat. Standar itulah yang kemudian mengatur pilihan perilaku individu yang bisa disebut moral.

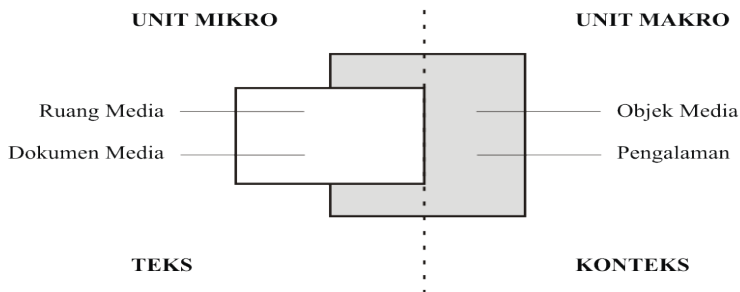
Meski realitas dan entitas yang berada di internet bersifat virtual, sejatinya dunia online itu merupakan cerminan dari realitas online. Cerminan dalam pandangan Gotved (2006) ini merupakan realitas yang muncul berdasarkan ruang-waktu di internet dan kemunculan itu salah satunya berasal dari budaya dan interaksi entitas di dalamnya.

### Metode Penelitian

*Meme* “Mengajak Nikah ke KUA” merupakan artefak budaya siber yang dalam ranah ini masuk ke dalam kajian budaya (*cultural studies*). Kajian budaya menempatkan realitas di media tidak sekadar menggambarkan apa yang nampak di permukaan, melainkan ada nilai-nilai yang terkandung di dalam (teks) media itu sendiri. Oleh karena itu realitas *meme* memerlukan pendekatan multidisiplin sekaligus metode baru yang bisa mengupas fenomena siber tersebut (Foot, 2006: 88-96; Wakeford, 2000: 31-33). Untuk menjawab pertanyaan penelitian ini peneliti memakai teknik etnografi virtual melalui level-level Analisis Media Siber atau AMS. Etnografi menurut Harris (1968), sebagaimana dikutip Creswell (2007: 68): etnografi merupakan desain penelitian kualitatif dimana seorang peneliti mendeskripsikan dan melakukan interpretasi dari pola-pola yang saling dipertukarkan dan dipelajari dari kelompok budaya tentang nilai-nilai, kebiasaan, kepercayaan maupun bahasa. Namun, etnografi tidak sekadar cara untuk melihat realitas budaya sebuah kelompok (Wolcott,

2008: 71) atau pekerjaan untuk mendeskripsikan budaya semata (Spradley, 1979).

Hine (2000, 2015) menyatakan bahwa etnografi virtual merupakan metodologi yang digunakan untuk menyelidiki internet dan melakukan eksplorasi terhadap entitas penggunaannya. Pengalaman etnografis virtual ini juga untuk merefleksikan implikasi-implikasi komunikasi termediasi di internet. Sementara level di AMS memberikan panduan dalam mengurai realitas baik online maupun offline serta bagaimana perangkat teknologi media siber itu digunakan atau memberi pengaruh (December, 1996; Nasrullah, 2014: 203-209). Ada empat level unit analisis metode ini, yakni ruang media (media space), dokumen media (media archive), objek media (media object), dan pengalaman (experiential stories). Ruang media dan dokumen media merupakan level yang lebih memfokuskan penelitian pada ruang siber atau daring sementara level objek media dan pengalaman media merupakan multilevel analisis yang melihat bagaimana realitas nyata (offline) itu memiliki keterkaitan dari realitas daring atau dalam jaringan (online) sebagai dijelaskan dalam gambar berikut:



**Gambar 2: Level Analisis Media Siber**

Ruang media dan dokumen media berada dalam unit mikro atau teks sementara objek media dan pengalaman media berada dalam unit makro atau konteks. Namun, baik level objek maupun level pengalaman tidak sepenuhnya berada di ruang makro dan bukan berarti pula setiap level dipandang sebagai objek penelitian yang mandiri. Setiap level memiliki keterkaitan dan apa yang tampak dalam konteks pada dasarnya berasal dari teks dan teks itu diolah terlebih dahulu melalui prosedur teknologi. Oleh karena itu, level teks bisa dianalisa dan dijadikan laporan penelitian tersendiri, namun dalam level konteks objek media dan pengalaman harus pula melibatkan data-data yang ada di ruang media dan dokumen media juga (Nasrullah, 2014, 2015a, 2015b).

## Temuan Penelitian

*Meme* “Mengajak Nikah ke KUA” pada level ruang media (*media space*), bisa didapatkan di beberapa akun media sosial populer seperti Facebook, Instagram atau Twitter. Bahkan beberapa grup Facebook juga mempublikasikan *meme* tersebut, tidak hanya grup yang khusus tentang *meme* namun juga dalam grup keagamaan. Versi *meme* yang pertama muncul adalah versi wanita (muslimah). Secara semiotik, di versi ini terlihat ilustrasi seorang wanita yang menarik jas pria dan ada penunjuk arah yang tertulis “KUA”.

Tidak diketahui kapan pertama kali versi pertama dan apa saja dialog dalam ilustrasi tersebut, namun dengan sifat media sosial yang berjejaring *meme* tersebut menjadi viral. Secara perangkat, viralnya *meme* dikarenakan perangkat media sosial memungkinkan pengguna secara langsung menyebarkan baik melalui jaringan pertemanan maupun di luar pertemanan. Alasan lain, ada keterlibatan dari pengguna media sosial yang bisa menggunakan aplikasi pengolah foto baik di gawai maupun di komputer pribadi. Gambar *meme* ini secara dasar menyediakan ruang (balon) dialog yang bisa digunakan oleh siapa saja dengan topik apa saja.

Topik yang berbeda inilah yang dalam level dokumen media (*media archive*) *meme* versi wanita semakin berkembang. Pada intinya topik-topik tersebut tetap menempatkan pihak wanita yang “memaksa” pria untuk ke KUA (lihat Gambar 1). Perkembangan selanjutnya, *meme* tersebut mendapat semacam jawaban atau lawan dengan menempatkan posisi pria yang menarik wanita. Tentu juga dengan topik-topik yang berbeda. Dalam pengamatan peneliti, topik-topik untuk versi pria ini lebih banyak versinya.



Gambar 3: *Meme* “Mengajak Nikah ke KUA” versi pria

Penelusuran dokumen yang dilakukan peneliti menemukan bahwa pada level objek media (*media object*) topik yang berkembang dari *meme* menunjukkan gambaran dari realitas sosial offline. Realitas ini menjadi semacam *street talk*

atau perbincangan jalanan yang merupakan satire dari “ketakutan” dari baik pria maupun wanita untuk menikah.

Berdasarkan kategori nilai-nilai yang ada di tengah masyarakat, maka bersama ini diuraikan bentuk *meme* yang berkembang di online.

1. Nilai material, yakni nilai yang menunjukkan adanya sindiran terhadap pria atau wanita yang terlalu banyak mempertimbangkan faktor materi untuk menikah.



Gambar 4: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

2. Nilai pendidikan, yakni sindiran yang muncul terkait pendidikan pasangan yang diajak menikah. Ada semacam realitas muncul dari *meme* yang menunjukkan bahwa menikah itu harus lulus dari jenjang pendidikan tertentu.



Gambar 5: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

3. Tentang religius, yakni sindiran yang muncul terkait keyakinan dan kepercayaan bahwa menikah juga akan meningkatkan nilai-nilai religius.



Gambar 6: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

4. Tentang kesempurnaan fisik, nilai ini merupakan satire syarat-syarat fisik nilai personal dalam realitas offline yang muncul sebagai hambatan dalam menikah. Meme yang muncul pun menggambarkan adanya keresahan pasangan.



Gambar 7: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai material

5. Tentang waktu muncul karena adanya sindiran nilai personal terhadap pasangan yang selalu menunda atau memundurkan waktu menikah.



Gambar 8: Meme “Mengajak Nikah ke KUA” satire nilai waktu

6. Tentang kesiapan yakni sindiran nilai personal yang muncul karena adanya ketidaksiapan di antara salah satu pasangan.





Gambar 11: Komentar terhadap Meme “Mengajak Nikah ke KUA”

Meme ini juga disebar di media sosial lainnya selain Facebook, yakni Twitter maupun Instagram. Salah satunya adalah akun Instagram @anissa\_fitria yang mempublikasikan salah satu versi *meme* dan memberikan pendapat (status) tentang kebaikan dalam menyegerakan menikah. Komentar yang muncul pun sepertinya mewakili kondisi yang ada di dalam *meme*.



Gambar 12: Status di Instagram terkait *meme* “Mengajak Nikah ke KUA”

## Simpulan

Tidak berhenti pada sekadar sindiran atau satire semata, secara lebih mendalam *meme* juga memiliki nilai-nilai yang dalam konteks ini terkait budaya dan juga amplifikasi dari nilai-nilai keislaman. Nilai-nilai yang muncul dalam *meme* ini kemudian dipertukarkan di antara anggota (pemilik akun) di media sosial dan dalam kondisi tertentu ada berbagai pengembangan, baik dari segi teks dalam dialog dan konteks dalam pelibatan tokoh, sebagai misal, yang mendampingi karakter utama *meme* “Mengajak Nikah ke KUA”.

Realitas online ini menunjukkan bahwa *meme* dalam cara visualnya tersendiri merupakan cerminan realitas yang ideal di tengah masyarakat. *Meme* tersebut juga menjadi medium untuk menyampaikan pesan secara online. Bahasa *meme* memang berbeda dengan bahasa-bahasa yang muncul di internet. Ini menunjukkan bahwa ada bahasa visual secara online, yang menurut Dawkins (1979), dan bisa mewakili keinginan entitas yang dalam hal ini adalah pengguna internet.

Berkembangnya *meme* sebagaimana dijelaskan dalam penelitian ini menunjukkan adanya keterlibatan berbagai entitas yang ada di dalam jaringan internet khususnya media sosial. Meski *meme* “Mengajak Nikah ke KUA” memerlukan keterampilan dalam membuat gambar baru dan berbeda dengan *meme* lainnya yang bisa menggunakan fasilitas *meme generator* (Nasrullah, 2015a), namun satire yang ditunjukkan dalam *meme* melibatkan entitas yang beragam. Template dari *meme* ini bahkan bisa disunting dengan aplikasi pengolah foto berbasis android di gawai.

### Daftar Pustaka

- Bell, D. 2001. *An Introduction to Cybercultures. Cultural Studies*. London: Routledge.
- Blackmore, S. 1999. *The Meme Machine*. New York: Oxford University Press.  
<http://doi.org/10.5860/CHOICE.37-0272>
- Creswell, J. W. 2007. *Qualitative enquiry & research design, choosing among five approaches*. Sage Publications, Inc. (Vol. 2). Thousand Oaks, CA: Sage.  
<http://doi.org/10.1016/j.aenj.2008.02.005>
- Crystal, D. 2004. *Language and the Internet*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dawkins, R. 1997. Twelve Misunderstandings of Kin Selection. *Ethology international journal of behavioural biology*. DOI: 10.1111/j.1439-0310.1979.tb00682.x
- Davison, P. 2012. The Language of Internet Memes. In M. Mandiberg (Ed.), *The Social Media Reader*. New York: New York University Press.
- December, J. 1996. Units of Analysis for Internet Communication. *Journal of Communication*, 46(1), 14-38.

- Foot, K. 2006. Web Sphere Analysis and Cybercultural Studies. In D. Silver & A. Massanari (Eds.), *Critical Cybercultural Studies* (hlm. 88-96). New York: New York University Press.
- Gotved, S. 2006. Time and space in cyber social reality. *New Media & Society*, 8(3), 467-486. <http://doi.org/10.1177/1461444806064484>
- Hine, C. 2000. *Virtual Ethnography*. London: SAGE Publications, Ltd.
- Hine, C. 2015. *Ethnography for the Internet. Embedded, embodied and everyday* (1st ed.). New York: Bloomsbury Academic. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Jenkins, H. 2006. *Convergence Culture*. New York: New York University Press.
- Knobel, M., & Lankshear, C. 2007. Online memes, affinities, and cultural production. In M. Knobel & C. Lankshear (Eds.), *A New Literacies Sampler* (hlm. 199-227). New York: Peter Lang Publishing, Inc.
- Liliweri, A. 2014. *Pengantar Studi Kebudayaan*. Bandung: Nusamedia.
- Limor, S. 2013. *Memes in digital culture*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. <http://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Martin, J., & Nakayama, T. 2010. *Intercultural Communication In Contexts*. New York: McGraw-Hill.
- Nasrullah, R. 2012. *Komunikasi Antarbudaya di Era Budaya Siber* (2nd ed.). Jakarta: Prenada Media.
- Nasrullah, R. 2014. *Teori dan Riset Media Siber (Cybermedia)* (2nd ed.). Jakarta: Kencana Prenada Media Grup.
- Nasrullah, R. 2015a. *Media Sosial Perspektif Komunikasi, Budaya, dan Sosioteknologi*. Bandung: Simbiosis Rekatama Media.
- Nasrullah, R. 2015b. Perundungan Siber (Cyber-bullying) di Status Facebook Divisi Humas Mabes Polri. *Jurnal Sosioteknologi*, 14(1), 1-11.
- Shariff, S. 2011. *Cyber Bullying*. London and New York: Routledge. <http://doi.org/10.1201/b10718-26>
- Spradley, J. P. 1979. *The Ethnographic Interview*. (C. Ellis, Ed.). Orlando, Florida: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

- Thurlow, C., Lengel, L., & Tomic, A. 2004. *Computer mediated communication: social interaction and the internet*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Ltd.
- Wakeford, N. 2000. New Media, New Methodologies: Studying the Web. In D. Gauntlett, D. Silver, & C. Cheung (Eds.), *Web . Studies: Rewiring media studies for the digital age* (hlm. 31-41). New York: Arnold.
- Wolcott, H. F. 2008. *Ethnography: a way of seeing*. Walnut Creek, CA: Alta Mira.
- Wood, A. F., & Smith, M. J. 2005. *Online Communication: linking technology, identity & culture*. *Quarterly Review of Distance Education* (Vol. 5). Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates. [http://doi.org/Book Review](http://doi.org/Book%20Review)
- Zaphiris, P., & Ang, C. S. 2009. *Social Computing and Virtual Communities*. New York: CRC Press. Retrieved from <http://kar.kent.ac.uk/24303/>

## “MAARAK KITAB BUKHARI” TRADITION IN BANJAR COMMUNITY

*Zulfa Jamalie*

Faculty of *Da'wah* and Communication  
Antasari State Islamic Religion Institute of Banjarmasin  
Jl. A. Yani Km 4.5 Banjarmasin (70235)  
e-mail: zuljamalie@gmail.com

### **Abstract**

*This study reviews the local wisdom and harmony in the tradition of Maarak Kitab Bukhari (MKB) in Banjar community. This study uses religious anthropological approaches to explore various ideas and comprehension of the research object. The result shows that this tradition is motivated by environmental condition of Banjar which is prone to fire. As part of a tradition of starting reinforcements, MKB is carried out when people have seen some signs or warnings and dealt with specific situations. This tradition is done at night during dry season when fires frequently happened, with the aim of counteracting the danger of fire and asking for salvation. In this tradition, certain procession is conducted to be a sort of intermediary or the cause so that it prevents from the fire. The agenda consists of doing 'hajat' prayers, reading surah Yaasin, parading the holy book around the village, reciting the lines of 'Burdah', reading salawat 'Kamilah', and praying for salvation. The description of religious values and propaganda contained in this tradition is strong evidence of the ability of the previous scholars to acculturate the comprehension and behavior of Banjar society before the arrival of Islam. MKB is one of the traditions that reflect the meeting between Islam and local culture.*

*Penelitian ini mengkaji tentang kearifan lokal dan harmoni yang terdeskripsi dalam tradisi Maarak Kitab Bukhari (MKB) pada masyarakat Banjar. Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologis keagamaan untuk menggali berbagai pemikiran dan pemahaman masyarakat terhadap objek penelitian. Hasil*

penelitian menunjukkan bahwa tradisi MKB dilatarbelakangi oleh kondisi lingkungan masyarakat Banjar yang rawan terjadi kebakaran. Sebagai bagian dari tradisi tolak bala, MKB dilaksanakan ketika masyarakat telah melihat sejumlah tanda atau peringatan dan berhadapan dengan situasi tertentu. Tradisi ini dilakukan pada malam hari, ketika musim kemarau saat sering terjadi kebakaran dengan tujuan menangkal bahaya kebakaran dan memohon keselamatan. Dalam tradisi ini, dilakukan prosesi tertentu yang diyakini bisa menjadi perantara atau penyebab sehingga kebakaran tidak terjadi. Dimulai dengan pelaksanaan shalat sunnat hajat, diteruskan dengan membaca surat Yaasin, mengarak keliling kampung Kitab Shahih Bukhari, melantunkan syair-syair Burdah, membaca salawat Kamilah, dan ditutup dengan pembacaan doa tolak bala serta doa keselamatan. Deskripsi nilai keagamaan dan dakwah yang terkandung dalam MKB merupakan bukti kuat kemampuan para ulama terdahulu dalam mengakulturasi paham dan perilaku masyarakat Banjar sebelum kedatangan Islam. MKB adalah salah satu tradisi yang mencerminkan pertemuan antara Islam dan budaya lokal.

**Keywords:** tradition; Maarak Kitab Bukhari; culture; local wisdoms

## Introduction

Banjar community is known as religious community in one side and society that strongly hold tradition on the other side. Many old traditions are still maintained nowadays by Banjar Community, one of them is "Maarak Kitab Bukhari" (MKB).

MKB is one of the traditional events carried out in Banjar community by parading 'Shahih Bukhari' hadis book around the village while reading verses (*syair Burdah*) and *salawat Kamilah* with the purpose of chasing away fire ghost or averting, converting, rejecting the incidence of fire. Ideham (2007: 114) explained that in addition to chasing fire ghost away, this tradition is also carried out when certain regions or villages got epidemic of disease, such as smallpox or febrile convulsion and to prevent from all disaster. MKB process is started with *salat hajat* together in mosque or *musholla*, followed by the recitation of surah Yasin and prayers. The parade is subsequently held around village while reciting special verses consisting request or pray for the village to be prevented from danger or contagious disease.

In general, MKB tradition carried out by Banjar community is caused by certain situation or condition, usually related with threat, danger, army reinforcement or future disaster, outbreak of disease, prolonged dry season

or drought, and many others. Practically, its main purpose is preventing danger or the incidence of fire. It is because fire disaster frequently occur in Banjarmasin, especially during dry season. This disaster is worsen because of wooden housing, rapid settlement location, narrow street access, community negligence, and other factors. The data from Banjarmasin city government revealed that the total fire in Banjarmasin for each year reached more than a hundred case, for example ninety two fires recorded until November 2015. From those cases, 90% of them caused by electrical short circuit and the rest were due to human error such as forgetting to put out candles when blackout occur, stove explosion, careless cigarette butt littering, forgetting to put out cigarette, insect repellent, and many others.

Such incidents then inflict various solutions to prevent or minimize fire. Not only through modern way by preparing water pump machine and Fire Fighter Front (*Barisan Pemadam Kebakaran/BPK*), but also with traditional means based on tradition growing within society, one of them is by performing MKB.

Community seriousness in overcoming fire, readiness in performing fire extinction, and providing aid for the victim could be seen from numerous BPK in Banjarmasin. For that reason, Indonesian Record Museum (MURI) gave award in 2004 and 2005 as the most BPK number in Indonesia and in Asia. There were 256 BPK unit in 2004 and 447 in 2015, involving 30.000 personnels.

MKB implementation is crucial seen from the perspective of tradition as well as problem solving. It is believed to contain local value and wisdom inherited by previous generation in addressing certain community life problem and maintaining environment. MKB is as tradition initiated by previous *ulama*, either as *dakwah* from previous tradition or as substitution of old tradition. It comprises Islamic teaching value intentionally formatted in the form of culture to be internalized in community life. It is in line with what Kuntowijoyo (2001: 196) said that culture is principally an expression of human idea, creation and intention (in certain community) consisting values and messages of religiosity, philosophical knowledge (life wisdom), and local wisdom or knowledge system.

These knowledge systems were constructed by Banjar community alongside with tradition formation with its entire attitude and symbols. Subsequently, such knowledge systems were utilized as solution in facing various life problems alongside with time development and for the sustainability of culture. These knowledge systems were also manifested in form of code of

conduct of various inherited tradition. These tradition and knowledge system or local wisdom incepted through long dialogue process between knowledge or old belief (pre-Islamic) and Islam. Therefore, in various attitude or tradition carried out by Banjar community, there is an indication of acculturated old beliefs and Islamic belief (Ideham, 2007L 539). That is why, many people comprehend KMB as a "religious tradition" which contains religion teaching value.

According to the above explanation, it is interesting to review and question; why is MKB taken as an effort to prevent fire? What actual local wisdom is contained in MKB tradition? It is crucial to reveal the answers of these, not only to provide comprehension toward tradition but also to preserve local wisdom values in line with Islamic teaching, and subsequently inherit such values for future generations as useful knowledge legacy for their betterment. Beside, this research is expected to generate deep comprehension toward Islamic development process. In this case, culture is one of the most effective media utilized by previous *ulama* to deliver Islamic teaching to society.

### Research Method

In order to attain better and deeper comprehension concerning important meaning and values contained in MKB tradition in Banjar community, this research uses religious anthropological approach. According to Maman et al. (2006: 94), religious anthropological is cultural approach by viewing religion as core of culture. Cultural approach could be interpreted as point of view and treatment toward certain symptom that become attention by using culture as its reference. Similarly, Kahmad (2000: 53) also explained that it is actually cultural approach in which religious is viewed as part of culture. Both idea realization deemed as norm as well as value system owned by community member that binds entire community member.

Based on the description, religious anthropological or cultural anthropological approach in this research is utilized in two ways. *First*, this approach becomes a method to comprehend Banjar community religious practice through this tradition, Banjar community understanding toward religious teaching, religious teaching internalization strategy in daily life, and explore local wisdom values contained in MKB tradition. *Second*, to grow the tolerance among Banjar Islamic communities toward local differences, as peaceful religion belief could frequently differ in its local aspects. In addition, it is to develop moderate attitude in viewing certain religious tradition, such

as MKB. Accordingly, MKB as well as other similar conditions develop in community shall not be addressed critically and unproportionally. Being critical means not accepting it blindly but proportionally by not categorizing, rejecting, priori, or over in addressing it.

This research was conducted in Banjarmasin, especially in Banjar community suburb region. They commonly still strongly hold their tradition by conducting this MKB tradition according to the time and purpose, as one of solution to prevent fire.

This study uses phenomenological or descriptive qualitative approach. It is used to comprehend and describe various behaviors, comprehension, and local wisdom value contained in MKB tradition. In its application, the analysis based on phenomenological approach is conducted by reviewing the research object or examined community point of view. Therefore the background, attitude, and comprehension of community toward something that become their belief could be well understood.

## **Literature Review**

### **Local Wisdom**

Local wisdom is generally interpreted as ideas from local community with wise, wisdom, and good value in nature, and is rooted and followed by its community member. According to Gobyah, local wisdom is truth becoming tradition in certain region. It is a combination between holy values of God commandment and various values. Local wisdom is formed as local community cultural as well as geographical condition excellence in broader meaning. It is past cultural product that is subsequently worth using as life guidance. Though having local value, its value deemed so universal (in Sartini, 2004: 112). According to Geriya, conceptually, local wisdom and local excellence is human wisdom relied in philosophical values ethic, means and traditionally institutionalized behavior. It is a value deemed proper and correct so it could last for long period and is even institutionalized (in Sartini, 2004: 112).

Kartawinata (2001: ix) explained that local wisdom is realization of endurance and growing power manifested through way of life, knowledge, and various life strategies. It is carried out by local community to face challenge and problem in its life fulfillment, as well as in maintaining its culture.

Anthropologically, local wisdom is also known as local knowledge or local genius and becomes basic for the creation of cultural identity. Local

genius is one of terms initially introduced by Wales. According to Soebadio, local genius is local identity, nation cultural identity and personality that cause a nation to be able to absorb and process foreign culture based on their own characteristic and capability (in Ayatrohaedi, 1986: 18-19). Moendardjito (in Ayathohaedi, 1986: 40-41) stated that local culture elements are potential for local genius as its capability had been tested to withstand until nowadays. Its characteristics are: being able to withstand from outside culture, having ability to accommodate outside culture elements, having ability to integrate outside culture element into original culture, having ability to control, and guide cultural development. Cultural identity could simply be interpreted as detail of number of characteristic of certain culture owned by group of people already known for its boundary compared with other community cultural characteristic. Therefore, in cultural identity determination, we could not just view its physical and biological aspects, but also to review community group identity through thinking, feeling, and behaving order.

Such local wisdom in community could be in various means. According to Sirtha (in Sartini, 2004: 112) local wisdom could be in the form of value, norm, ethic, belief, custom, custom law, and specific rules. Subsequently, it is also explained that such local wisdom lives and develops in various community culture so that its function becomes various as well. Amongst them are, local wisdom serve as natural resource conservation and preservation; human resource development, especially related with life cycle ceremony; culture and science development; advice, belief, literature and taboo; and having social, ethic, moral and political meaning.

As concluded by Nuraeni and Alfani (2012: 63), substantially, local wisdom is values available in certain community, believed for its truth and become guidance in local community daily life. Therefore, local wisdom integrated with local intelligence, creativity and knowledge within community, is a crucial factor in determining community civilization.

### **Maarak Kitab Bukhari Tradition**

According to Kartawinata (2011: viii), tradition which means *traditum* is anything transmitted, inherited from past to present. It is in the form of patterns or images of behavior, including belief, rules, suggestion, or prohibition to re-implementing behavior patterns that keep changing. Practically, tradition is realized in certain activity carried out simultaneously and repeatedly as behavior pattern affirmation effort lied in norms of future actions. Such tradition

realization, in form of activities around life cycle, natural environment, or social environment is subsequently interpreted as local wisdom.

MKB itself comes from the word *marak* and *Kitab Bukhari*. *Marak* or 'parade' in Banjar Language means walking together in crowd in group to accompany someone or holding something, such as torch parade. According to Hapip (2008: 7), several terms rooted from parade (*arak*) word which means holding or presenting, are *arakan* (line group), *baarak* (with parade, conducting parade), and *marak* (holding or accompanying together in crowd).

In Indonesian language dictionary (2008: 84-85), *mengarak* means escorting (accompanying, bringing around and so on) together in crowd. The root of *mengarak* is *arak*, which means walking together or moving hand in hand, whilst *arak-arakan* means people convoy or marched. Its synonym applied in kingdom context is *kirab*, walking around kingdom as the place of certain activity or ceremony, for example in marriage ceremony (Pusat Bahasa, 2008: 777).

*Kitab Shahih Bukhari* (Bukhari Shahih Book) as object of the parade contains compilation of prophet Muhammad saw arranged by Imam Bukhari whose full name is Abu Abdullah Muhammad bin Islamil bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Ja'fari (194-256 H). This is the best collection of *Hadis* book for Moslems and as first place of *kutubussittah* (six standardized *Hadis* book).

MKB procession is started by *salat Hajat* together in mosque or *musholla*, followed by the recitation of surah Yaasin and prayers. Subsequently, parade is carried out by surrounding village whilst reciting special verses containing request or prayers together for the village to be dissociated from danger (Ideham, 2007: 114).

After the arrival of Islamic religion, developed and embraced by Banjar community, almost entire tradition underwent transformation through acculturation process, either from the form, *bendal* or utilized instruments, purpose and intention, as well as philosophical values. For example Manyanggar Banua and several other ceremonies are transformed into *selametan* with recitation of *tahlil*, *tasbih*, *tahmid*, *takbir*, *salawat*, prayers, and others as *mantra* replacement. *Baayun anak* and *aruh ganal* are transformed into *Baayun Maulid* (Prophet Muhammad SAW commemoration). *Sesaji* for unseen spirit is transformed into *pinduduk* and served as alms. Carving or handwriting in various symbol form is turned into calligraphy handwriting, and many others. In this matter, including MKB, Banjar community communal tradition for preventing fire is accompanied with procession and *tolak bala* prayers.

That is why, up to now, MKB tradition is still carried out by Banjar communities, especially those living in resident settlement area with narrow street access, and house building made of wood, making them prone to fire.

## Research Result

In order to get clear description concerning MKB tradition implementation by Banjar community, the following is description of background, purpose and intention, activity time, equipment, and implementation procession.

### Background

MKB tradition was originally carried out by Banjar community that is the descent of upstream region (nowadays known as Banua Lima region or area). Some said that they came from Negara and some said that this MKB tradition was brought by those from Amunati.

MKB tradition was initially carried out by community because of disease epidemic, such as smallpox and febrile convulsion. Febrile convulsion belongs to deadly disease attacking children. Hence, *Balian* children frequently are given *sawan* fruit bracelet to avoid febrile convulsion impact. Another choice, children were worn necklace with small cushion pendant wrapped with black cloth containing *wafak*.

As time goes by, the reasoning behind this tradition were developed and also carried out by community as they face long dry season, in which fire frequently occur. They assume that MKB is an effective tradition to prevent the fire incidence. MKB shall become a warning for the community to actively keep their environment, raise awareness, and be more careful toward anything that could cause fire.

This tradition was maintained when they migrated and settled in Banjarmasin. The location, narrow streets that trouble BPK vehicle to reach hotspot, old wooden house, inappropriate installation or overlapped old wire, and other causes (human error) making fire likely to occur. In such condition, MKB is deemed as maximum effort to prevent the village from fire danger. Fire extinguisher tool are available, and communities also keep their awareness. MKB is similar to clock, reminding society that fire could occur anytime and anyplace, so that the best attitude in facing such condition would be raising carefulness and surrender to God.

### Purpose

MKB is intended to alter fire incidence as it is the most frequent disaster. Therefore, MKB is more identical with *tolak bala* and “fire ghost” chasing away deemed as having noticed for its existence. The community assumes, the sign that could be identified from “fire ghost” existence is whenever they spot fire ghost around their village, usually in the form of fireball flying in the air; fire incidence in nearby village or other place; incoming dry season and others.

It is clear that MKB purpose is asking help from Allah swt. for the village to be dissociated from fire danger and for the salvation of community member. It is done by conducting series of important stages exist in MKB, especially *salat Hajat*, surah Yaasin recitation, *tolak bala* prayer, and salvation prayers recitation.

### Time

MKB is always held at night after *salat Isya*. If community do not spot signs of fire, then MKB is deemed necessary to be held at Friday night or Monday night. Nevertheless, if deemed urgent, MKB could be directly carried out without considering the time for its implementation.

Generally, MKB implementation is usually done in the dry season arrival. South Kalimantan is categorized as a region with numerous fire spots and susceptible for fire incidence at land spread in several peat land or forest.

Besides, several residents reported that MKB in their village is carried out as they face emergency situation due to conflict susceptible activities, such as election (either for presidential, local government head, or house of representative election). These situations are deemed to be susceptible friction and conflict activity amongst community residence due to their difference that can lead into riots. Riots for example usually are followed by burning, such as Banjarmasin riots in May 1998. In this situation, usually MKB is also carried out.

The community also stated that MKB is routinely held in month of Safar. It is believed as one of the ‘hot’ month and many dangers occur in this month, especially on the last Wednesday commonly called as *arba musta’mir* or *rebo wekasan*.

### Instruments

Main instrument or object held or paraded in MKB is certainly *Kitab Shahih Bukhari*. As the unavailability of electricity in the past, parade participant also brought torch with them. Beside, some of them also bring a bottle of water. It would be subsequently sprinkled in certain parts of the house or around the house after the parade completed hoping that the house is dissociated from fire.

### Participants

MKB participants are residents settling in certain area or village, especially male, either elderly, youth, teenager as well as children. Some requisite participants following the parade or group is not less than forty people. They argue and lie on number of Jumat prayer pilgrims that are may not less than forty people. Beside, MKB also indicates togetherness among the communities. Nevertheless, some also describe that MKB participant may less than forty residents during the procession.

### The Procession

There are several crucial stages carried out in MKB. Before the commencement, MKB is preceded by discussion and agreement of community resident as they observed the signs, especially the incoming of dry season, fire occurrence in other region, or other causes. The agreement results are informed to the community.

On the appointed time, MKB implementation is preceded by praying *Maghrib* and *Isya* together in mosque as usual. Upon the completion of the prayers, MKB stages were commenced.

First stage of MKB involves *salat sunnah Hajat* together in mosque or *langgar* led by a religious figure. It is followed by reciting surah Yaasin and prayers. Subsequently, participants gather in front of the mosque or *langgar* and form a line or group to start walking around village while bringing *Kitab Shahih Bukhari*. Some other part of participant holding a bottle of water to be sprinkled surrounding house or environment. The parade is led by one or two people who later lead *syair Burdah*, *salawat Kamilah*, or prayers recitation. They walk around village street until they return to initial position, in the mosque or *langgar*. Upon returning to mosque or *langgar*, they recite again *salawat Kamilah* and offer *tolak bala* prayers and salvation prayers. The

parade is completed with prayer recitation. MKB participants then go home by bringing the water which is subsequently sprinkled or watered around the house or nearby environment.

### Discussion

Why do Banjar communities have to organize MKB to avert fire danger? This is certainly caused by many comprehended factors, such as religious thought and behavior that are still influenced by previous belief. According to Daud (1997: 8), Islamic teaching is not the sole reference for Banjar people religious behavior, as well as the ritual and ceremony. Thus, belief toward the unseen world could not be separated from Banjar community. Therefore, in context to comprehend fire cause, fire is not only caused by fire or human negligence, but also caused by unseen element, namely 'fire ghost'. As unseen entity, it is believed to be the cause of fire by Banjar community, commonly emerged in certain area and provided signs for its existence. Therefore, by observing the existing symptoms and in order to prevent fire, Banjar community usually organizes MKB tradition.

Comprehension toward ghost as unseen entity seemingly gives the idea that unseen power must be faced with unseen power. The result of every effort must be submitted to Allah as the owner of the knowledge concerning the unseen and the real one (QS. Al-Hasyar: 22). Therefore, begging for protection and help from Him (through *salat Hajat*) and *wasilah* merely toward something deemed to have unseen power becomes the best option.

It needs awareness to comprehend that all disaster and danger naturally come from Allah, therefore people have to be patient and return whatever happen merely toward Allah. These patience and *tawakkal* actually grown by *ulama* for community to face various life problem they suffer.

Fire itself in Banjar community traditional expression is categorized as disaster scrapping all hopes. According to them, "It is better for their house to be theft rather than to be burnt by fire". That means, they will still have hope if their house being theft as only one or two valuable properties missing, but fire will ruin their hope, as it burns all of their valuable properties as well. That is why, fire is considered as disaster that must be rejected, averted, or prevented. Not only by raising awareness, carefulness and preparing fire extinguisher instrument, but also by praying to Allah, in this matter by organizing MKB tradition.

MKB tradition is organized together and carried out in group of people or general community. It is understandable as fire disaster may strike lots of houses, and even the whole village. Several huge fire ever happened in Banjarmasin amongst them were fire in 1978 (Pekauman Urban Village), 1995 (Pekapuran Raya Urban Village), 1997 (Kelayan Tengah Urban Village), riots and fire of Banjarmasin City (May 1998), and others. Therefore, fire prevention must be carried out and become mutual concern. Therefore, MKN tradition is conducted by involving many people and carried by community of certain village in huge number of people.

MKB as *tolak bala* tradition is not merely aimed to prevent fire danger in its real meaning. This tradition implies basic values wanted by *ulama*. Islamic *dakwah* values are internalized through fixed culture and tradition. The values invite the community to perform worship, inviting community to do good and prevent damage, inviting community to care against their environment, raising mutual care, helping each other, and other numerous good values. MKB is also carried out to soften the heart, hold anger, so they would not do destruction, jeopardy, hostility, or riots and fight by burning, as frequent riots occur in several regions and followed by destruction or burning. More importantly, MKB is intended to be a medium for community to raise and develop excellent attitude, behavior and personality, passion, *tawakkal*, hard work, *taubat*, and returning entire problem merely to Allah swt.

MKB integrates many procession or religious activity is conducted together, starting from *salat Hajat*, Surah Yaasin recitation, *Kitab Bukhari* parade, reciting *syair Burdah* and *salawat*, and ended by prayers. *Salat Hajat* is intended as means to ask for Allah swt help for the village to be dissociated from entire danger and disaster, such as fire. It is only Allah that could protect them from any disaster.

Surah Yaasin recitation is believed as "the center of al-Quran" that could become wall protecting society from disaster, as incident experienced by prophet Muhammad saw when he was about to move from Mecca to Madinah. Allah had protected the prophet (Q.S. Yaasin: 9) from the chase of Quraisy people, He was protected one he stepped out from the house, during the journey and his hiding in Tsur Cave, and finally when he reached Madinah. That is why some *ulama* assume that reciting this surah is as a way to beg protection from Allah.

Banjar community believes that *Kitab Bukhari* is not merely a *Hadis* book that becomes their reference in studying religion. It is also believed to

contain good luck or blessing that could prevent the village from fire. They rely this understanding on single history explaining that when Mongolian troops under Jengis Khan invaded Baghdad (as the Islamic civilization and knowledge center), the entire books were looted, burnt or thrown away to the river of Tigris, making its water turned into black, as its ink faded away. Community properties were looted, settlement were destroyed, burnt and fire existed everywhere for prolonged time. However, the miraculous thing happened as fire stopped. There was a single house not get burnt, as that house stored a set (four volumes) of Shahih Bukhari *Hadis* collection. For this incredible incident, *ulama* interpreted that such incident may occur as Allah permission and 'karamah' blessing of Imam Bukhari knowledge and advantage as *Hadis* book compiler, Shahih Bukhari. Therefore, MKB tradition is initiated by rendering *Kitab* Shahih Bukhari as "sacred" object and crucial part of this tradition.

*Syair Burdah* were written and composed by Muhammad ibn Sa'id al-Bushiri (1213-1295 M). Reviewed from literature aspect, *Burdah* is considered as something excellent due to its high level of literature value and its easily comprehended narration. There are many *Badi'* (literariness) element utilization created attractively. Words in *Burdah* are also beautifully selected and full of symbol and expression, describing how excellent literature capability and imagination of its composer as well. Besides, the meaning contained from each of its stanza or words are so deep. It reveals numerous religious teaching and historical moment. Accordingly by many literature experts, *Burdah* is considered as the second best compliment verses toward Prophet Muhammad SAW after Baanat Su'aad verses of Ka'ab ibn Zuhair (Adib, 2009: 31-32).

Despite many Banjar community not having knowledge concerning *Burdah*, they generally believe that *Burdah* has certain privileges that should be recited in certain religious tradition or activity. Meanwhile, Banjar community with *pesantren* educational background and broad knowledge on *Burdah* stated that *Burdah* advantages are not merely from literature side. From its writing and writer historical background, it shows various incidents accompanying its writing, and religious teaching values contained within, either concerning Prophet Muhammad SAW life history, compliment for him as well as life teaching (tasawuf) by its composer (Adib, 2009: 21, 82). In book written by Ibrahim al-Bajuri (deceased on 1861 M) titled: *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Matan al-Burdah*, it is explained that *syair Burdah* contains property and privileges.

At least, Al-Bajuri explained twenty kinds of *syair Burdah* property based on its recommended principle (Adib, 2009: 82).

*Syair Burdah* could also be reviewed from its name. The original title of this composition verse is al-Kawakib ad-Duriyyah fi al-Madah ala Khair al-Bariyyah. However, *Burdah* name is more popular, easily remembered, and having historical value connected with Prophet Muhammad SAW. Prophet Muhammad SAW had ever endowed *Burdah* cloth he usually wore to Ka'ab ibn Zubair (deceased on 662 M), a famous poet who recently embraced Islam, as an honor for his composed verses containing honor and praise for Prophet Muhammad SAW and Islam. Such verses titled Baanat su'aad and were composed by Ka'ab as his regret and taubat for previously hostile and insulting Prophet Muhammad SAW. Since then, Prophet Muhammad SAW's *burdah* fully owned by Ka'ab and became priceless memorable object in the future. Ka'ab then kept such *Burdah* cloth until the end of his life. According to history, *burdah's* cloth was subsequently purchased by Mu'awiyah ibn Abi Sofyan (first Khalifah and founder of Bani Umayyah) from Ka'ab heirs for 10.000 dirham and utilized as grandeur cloth each time statehood ceremony took place. Its intention might be raising charisma or authority of the Khalifah. This tradition continued and preserved by Bani Abbasiyah, commenced from Khalifah Ja'far al-Manshur that purchased the cloth for 40.000 Dirham and utilized as statehood grandeur apparel. Tradition of wearing *Burdah* cloth as statehood grandeur apparel is then continued hereditarily as well by Khalifah of Bani Abbasiyah until the final khalifah of this ancestry. A history explained, this *Burdah* shirt was destroyed (burnt) alongside with other Islamic khasanah by Mongolian army invasion against Baghdad (Adib, 2009: 23-24).

In Indonesia, *syair Burdah* has been well known since long ago, not only in *pesantren*, but also in wider community. Formerly, *syair Burdah* became Indonesian Moslem community tradition (including Banjar community). Every Friday night they recited *syair Burdah* with certain rhyme together. If it coincides with celebration, for example welcoming child birth, occupying new residence, facing the happening disaster, certain disease epidemic, and many others, *syair Burdah* is recited as *wirid* or *hizib* believed to be efficacious. There are several factors underlie the popularity of *Burdah* in Indonesia. (1) *Burdah* is in easy read verses with various verse song ('*arudh*'), inviting unique attractiveness. Therefore, reciting *Burdah* could serve as entertainment to comfort souls; (2) *Burdah* contains *salawat* and history of prophet Muhammad saw. majesty. In Islamic teaching, reciting *salawat* is the most recommended

and preferred sunnah worship. A huge bounty reward awaits for those who always recite *salawat*. As deemed to be part of *salawat* recitation, reciting *Burdah* believed as rewarding worship; (3) *Syair Burdah* full of tasawuf teaching, especially concerning position between faith and lust; (4) *Syair Burdah* is frequently used as *wirid* or *hizib* during celebration or religious activity and in certain critical conditions (Adib, 2009: 27-29).

*Burdah's* several advantages above lead to a belief that *syair Burdah* that is also called *Qashidah asy-Syada'id* contain *mana*, unseen power, or supernatural power to avert danger and also served as salvation prayer. Accordingly, it is frequently recited together by community as one of *wirid* for various activities including MKB. Henceforth, MKB is carried out together by Banjar community as means to reject fire. They also believes and conducts the following matter to avert fire danger:

First, to make the constructed house blessed and averted from fire, they built their house with odd number of pole. Woods utilized in constructing the house also the selected one; Banjar people usually avoid “*kayu mata apian*” woods, woods with holes resembling bird comrade. These woods deemed low quality woods.

Second, the community applied recitation called “*Abi Darda Prayer*” every Maghrib pray and sticking handwriting of *Abu Darda Prayer* behind the door or boundary hall of the house.

Third, they conduct *salat Hajat*, either individually at home, recite surah *Yaasin*, pray and sprinkle water of surah *Yaasin* around the house.

Fourth, Banjar community place *wafak* containing al-Quran verses or certain handwriting or symbol (Arabic alphabet) and placed in certain part of the house, for example behind the door, pole of the edge of the house, or house ceiling, as prerequisite in preventing fire.

Religious tradition that become community support in averting fire such as MKB is not a sudden emerging tradition, but through long process and *dakwah* acculturation of former *ulama* to provide awareness for society about Islamic teaching through tradition or culture. These implied the *dakwah* pattern and relationship between *dakwah* (Islam) and community tradition or culture. According to Kuntowijoyo (2001: 201), tradition is a description of mutual interaction and influences between religion and culture. First, culture influences culture in its formation; its value is religion. Second, cultures could influence religion symbol. Third, culture could substitute value and religion symbol system. Therefore, culture is expression of human creation, feeling and

intention (in certain community) containing religiosity values and messages, having local philosophy and local wisdom.

According to Bagir (in Sahal & Azis, 2016: 175), tradition is also utilized as aspect for considering and explaining religion and culture relationship or relationship between diversity and culture, so both could go in harmony. First, tradition considers religion respects culture as source of wisdom. In Islam, nationality, and ethnicity (that become cultural loci) could be positively considered as these sources of wisdom. Second, tradition considers culture as divinity wisdom heritage delivered through Prophet as God messenger along human history.

Such harmony between Islam and tradition, according to Khalil (2008: 14) is a reflection of compromised *dakwah* pattern or model application, specifically a call or invitation toward Islam by tradition or culture existed in community, either by changing culture format, purpose and intention, implementation procession, as well as inserting Islamic values to certain culture. Former *ulama* utilized these two *dakwah* models in different context. Undeniably alterable culture shall be acculturated and formatted with Islamic values. This *dakwah* model creates tolerable tradition or cultures to implement, as its uncontradicted nature and even containing Islamic value as well as becoming Islamic *dakwah* media. Therefore, culture utilized as one of media as well as cultural *dakwah* approach, specifically *dakwah* accommodating local culture and more unified with local community living environment (Umar, 2003: 3). In Banjar community, tradition such as *baayun maulid*, *balamut*, *madihin mamanda*, including MKB, are tradition generated from compromised *dakwah*. Therefore, the inflexible culture is prohibited and abandoned through non compromised *dakwah* model.

It is such a custom if MKB as result of harmony between *dakwah* and culture contains many crucially elaborated values and meaning, either value and meaning in religiosity, social, or environmental context and other contexts. In religious context, MKB is one of Islamic *dakwah* media, as it invites community to do prayer together. MKB spiritually serves as crucial mean in providing awareness to community to get closer to Allah and contemplate that fire is not merely a disaster, but the most important thing would be returning entire problems to *tawakkal* merely to Allah swt. MKB is a sign that a village should actually has at least one religious figure understanding *Kitab Shahih Bukhari* to provide guidance and lesson to society.

In social context, MKB is media for community resident to gather and escalating unity and integrity sense. It is a means of collaborating and share work between community resident in overcoming mutual problems. It is also means for doing good and reminding each other to avoid negligence concerning fire causes, raising awareness, and carefulness as well. In addition, it encourages community to perform discussion and function mosque or *langgar* as gathering location, beside certainly as means of worshipping; and it maintains togetherness in life for entire community resident.

In environmental context, MKB is a form of community local wisdom to mutually maintain environment from entire threatening aspects or danger, as fire may strick not only just one or two houses, but dozen of houses and even entire village. It raises collective responsibility sense toward environment; and mutual tolerance.

Local wisdom values contained within this tradition become substantial part and realization of *dakwah* implementation as explained by former *ulama* through interaction process involving cultural elements

## Conclusion

Based on above explanation, it could be concluded that MKB is description of interaction or relationship harmony between Islam and culture in Banjar community. It contains several local wisdoms in religious context, social life, as well as environmental comprehension. These could be observed from MKB process that is lied based on religious behavior. By philosophy-religion means, MKB is human incapability acknowledgement in facing fire, so that they require support to return, complain, and plead. It is intentionally designed to fulfill or release anxiety and worries as well as provide them with hope, alienate them from hopelessness. There is still solution taken to prevent or avert fire as Allah swt. is the protector and the best possible rescuer.

Based on such reality, it would be completely right if experts conclude that Islam in Indonesia has been rapidly grown due to local cultural acculturation as well as creative and dynamic dialogue. In addition, it is grown through accommodative and compromise dialog, and integration that Islamic *dakwah* exists as *rahmatan lil'alamin* by noticing social and cultural environment through wisdom point of view. *Dakwah* is carried out peacefully, run effectively, and supported by local cultural resources.

## References

- Adib, Muhammad. 2009. *Burdah: Antara Kasidah, Mistis, dan Sejarah*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Ayatrohaedi, Ayat. 1986. *Kepribadian Budaya Bangsa (Local Genius)*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Daud, Alfani. 1997. *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisis Kebudayaan Banjar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Hapip, Abdul Djear. 2008. *Kamus Banjar Indonesia*. Banjarmasin: CV. Rahmat Hafiz Al-Mubaraq.
- Ideham, M. Suriansyah dkk (ed.). 2007. *Urang Banjar dan Kebudayaannya*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Propinsi Kalimantan Selatan.
- Kahmad, Dadang. 2000. *Metode Penelitian Agama*. Bandung: Pustaka Setia.
- Kartawinata, Ade Makmur (ed.). 2011. *Kearifan Lokal di Tengah Modernisasi*. Jakarta: Pusat Penelitian dan Pengembangan Kebudayaan Kementerian Pendidikan dan Pariwisata.
- Khalil, Ahmad. 2008. *Islam Jawa: Sufisme dalam Etika dan Tradisi Jawa*. Malang: UIN Malang Press.
- Kuntowijoyo. 2001. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. Bandung: Mizan.
- Liliweri, Alo. 2007. *Makna Budaya dalam Komunikasi Antarbudaya*. Yogyakarta: LKiS.
- Maman et al. 2006. *Metodologi Penelitian Agama*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Nasution, Harun. 1975. *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nuraeni, H.G., & Alfian, Muhammad. 2012. *Studi Budaya di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia.
- Pusat Bahasa. 2008. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.

- Sahal, Akhmad & Aziz, Munawir. (ed.). 2016. *Islam Nusantara: Dari Suhul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Sartini. 2004. Menggali Kearifan Lokal Nusantara : Sebuah Kajian Filsafat. *Jurnal Filsafat*, Fakultas Filsafat UGM, Jilid 37 Nomor 2:111-120.
- Tim Penulis. 2000. *Tradisi Tolak bala di Kalimantan Selatan*. Banjarbaru: Bagian Proyek Pembinaan Permuseuman Kalimantan Selatan.
- Umar, Husien. 2003. Dakwah Kultural Bagian dari Strategi Dakwah Islam, *Tabloid Republika Dialog Jumat*, edisi 27 Juni 2003.



## CONFLICT AND HARMONY BETWEEN ISLAM AND LOCAL CULTURE IN REYOG PONOROGO ART PRESERVATION

*M. Irfan Riyadi, Anwar Mujahidin, Muh. Tasrif*

STAIN Ponorogo

tasrif@stainponorogo.ac.id

### **Abstract**

*Reyog as performing art procession already existing in Ponorogo since pre-Islamic era still grows today even expanding outside the region of Ponorogo both regionally, nationally, and internationally. Reyog at the present time is generally acknowledged as cultural identity of Indonesian nation. The case is different from other Javanese traditions such as 'kentrung', 'ludruk', and 'ketoprak' that have collapsed over time. This fact raises interesting questions of how Reyog could withstand against the onslaught of various cultures that come to attack it from time to time. This study uses anthropological approach by utilizing the theory of Robert Redfield on the interaction of great tradition and little tradition. The results of this study indicate that although Reyog has interacted with various cultures, particularly Islam, it is able to reform and reformulate its tradition and find cultural attitudes flexible with various cultures that come with it. The cultural attitudes embody in stage-modernization, transformation of mysticalologies and reforms of the symbols of social values.*

*Reyog sebagai seni pentas arak-arakan yang telah ada di Ponorogo semenjak pra-Islam masih berkembang hingga saat ini bahkan terus mengalami perkembangan ke luar daerah Ponorogo baik secara regional, nasional, dan internasional. Reyog pada masa sekarang secara umum diakui sebagai identitas budaya bangsa Indonesia. Kenyataan itu berbeda dengan tradisi Jawa lain yang telah runtuh dan tinggal dalam arkeologi sejarah budaya seperti kentrung, ludruk, dan ketoprak. Keadaan ini menimbulkan pertanyaan menarik tentang bagaimana*

*Reyog bertahan dari gempuran berbagai budaya yang datang menyerangnya dari zaman ke zaman. Penelitian ini menggunakan pendekatan antropologi dengan memanfaatkan teori Robert Redfield tentang pertemuan tradisi besar dan budaya kecil. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa meskipun Reyog bertemu dengan berbagai budaya, khususnya Islam, Reyog mampu mereformasi dan mereformulasi tradisinya sehingga ditemukan sikap budaya yang lentur dan cocok dengan berbagai budaya yang datang bersamanya. Sikap budaya itu berbentuk modernisasi pentas, transformasi mitologi, dan reformasi melalui simbol-simbol nilai sosial kemasyarakatan.*

**Keywords:** *local culture; Reyog; preservation; Islamic culture; integration*

## Introduction

Reyog is Ponorogo local culture and known as cavalcade performing art presenting a masked giant tiger with peacock's feather accessory on its upper part called *dadak merak*. This cavalcade is preceded by warrior knight leader called Klana Sewandono and followed by dancers of *Jathilan*, *Bujang Ganong*, and *Penthul Tembem*. This performing art is also accompanied by *gamelan* sound that generates spirit and song from trumpet that inflict mystique stimulation and attraction (Maryaeni, 2008: 84).

Reyog art could withstand across decades, since ancient Java, Hindu-Buddhism, until Islamic era. In Ponorogo, Reyog culture could make sustained symbiotic relationship with various newcomer cultures that attack its existence. In Dutch and Japanese colonialism era, Reyog had ever been prohibited due to its function as media gathering of many people that was feared to be association event against colonialism government. Nevertheless, such prohibition did not lead Reyog to extinction, and even after Indonesia got its freedom on August 17th 1945 and in multiparty era in 1955, Reyog developed into unifier media for political organizations. Several Reyog Ponorogo associations emerged such as BREN (Barisan Reyog Nasional/National Reyog Front), CAKRA (Cabang Kesenian Reyog Agama/Religious Reyog Art Branch), BRP (Barisan Reyog Ponorogo/Reyog Ponorogo Front), and KRIS (Kesenian Reyog Islam/Islamic Reyog Art). As Indonesian Communist Party (PKI) rode Reyog art, Gajah-Gajahan and Unta-Untaan art emerged as counter and hedge of PKI Reyog force at that time (Ponorogo Level II Regional Regency Government, 2013: 5).

CAKRA (Cabang Kesenian Reyog Agama/Religious Reyog Art Branch) Reyog art gallery from traditional Islamic group is evidence for dialectic

existence in Islamic environment to accept *Reyog* art existence. Nevertheless, between Islamic groups, there were groups rejecting *Reyog* existence, as *Reyog* performance was full of magical elements containing superstitious and mystical things. These groups subsequently created the art to compete with the fame of *Reyog*, namely *Gajah-Gajahan* and *Unta-Untaan* art (Mukarromah & Devi, 2013: 67-68).

In its development, magical elements in *Reyog* performance could eventually be eliminated by several *Reyog* art activator. *Reyog* development is also supported by “rationalization” process, the waning of *Reyog* rituals rejected by Islamic circles. Rituals inviting supernatural force that initially performed before *Reyog* performance are now abandoned by partly *Reyog* art groups (Pratala, 2010.). The waning impact of magical elements in *Reyog* performance are the growth of *Reyog* art galleries in schools either in elementary, secondary or higher education level. *Reyog* is performed by children and adult by depending on physical strength maintained from physical exercises, instead of their magical strength.

*Reyog* develops into local original performing art favored by wide community: not only Ponorogo community but also international one. Ponorogo local government organizes International *Reyog* Festive every month of Syuro (Javanese Calendar) and *Reyog* performs every full moon night to provide opportunity and award for *Reyog* galleries grew in various regions outside Ponorogo, even from foreign countries.

It is said that *Reyog* art preservation reflects the existence of cultural dialogue, an effort to create cultural synthesis between local culture and newcomer culture. Such cultural behavior is called by Robert Redfield in his theory of great tradition and little tradition as cultural traditional dissemination (Redfield, 1956: 40-41). Dissemination capability could occur due to flexible cultural attitude and cultural elites capability (in this matter *Reyog* activator) to acculturate with bigger newcomer tradition. Incapability to conduct cultural dialogue shall lead tradition into its end into perished past archeology. Such matter occurs to *kentrung*, *ludruk*, *ketoprak* art and many others. *Reyog* art endurance in the middle of its conflict with Islamic culture and its preservation until present day is full of local genuine content that is interesting to examine.

Problems focus reviewed in this article are: 1) Ponorogo Islamic community relation with local cultures in *Reyog*, 2) Ponorogo Islamic community’s meaning toward symbols in *Reyog* art and vice versa, and 3) form of Islamic community

dialogue and *Reyog* activator to maintain *Reyog* art preservation and its heritage from generation to generation. Such review is expected to be useful as thought contribution in cultural anthropology and religion study field, especially in analyzing the academic actualization and religious contextualization with cultural values of certain regions.

### **Literature Review and Conceptual Framework**

Discussing *Reyog* art, there are several research ever conducted previously. Amongst them is Pratala research which found that the mystique in *Reyog* art was no longer found recently (Pratala, 2010: 1). Another research described that the important role of *Reyog* art is to attract mass for political party, since 1955 election as PKI and PNI (Indonesian National Party) became parties with the most followers. Such matters impacted adversely toward *Reyog* art group, namely *Reyog* art group dismissal that previously used by PKI (Mukarromah & Devi, 2013: 1). Meanwhile, Utomo (2004) explained about *gemblak* in Ponorogo *Reyog* art. *Gemblak* serves as *jaranan* or *Jathilan* dancer (braid horse dancer) that provokes the magical power of *Warok*. From these three research, *Reyog* position as art representing community customs are yet to attain attention, especially as dialogue system and symbolic system that store integration values so that *Reyog* art still preserves until today.

Culture always develops alongside human moral, power and creativity development. In its development, a culture frequently encounters and faces other cultures, creating inter-cultural dialectic. According to Redfield (1956: 40-41), such cultural encounter is not always in equal position: cultural encounter frequently occurs between local culture and central culture. Culture could survive as local culture which intensively communicates with local community thought that become its supporting pillars. Local culture community subsequently communicates with central culture outside themselves. Such culture shall become open and flexible and the attitude makes it able to collaborate with various kind of incoming culture. According to Kroeber (1948: 292) culture consists of three components: system from ideas and concept (eideos), set of action and patterned human activity (ethos) and material culture (Koentjaraningrat, 1995: 203-204; Taylor, 1958: 1).

*Reyog* art old tradition has rooted in community and formed culture and view of life. As it grows together with big tradition coming from Islam, inter-cultural contact occurs. In this point, *Reyog* art needs flexible cultural system in order to survive. This flexible culture comes from Ponorogo elite

community either from Islamic environment or *Reyog* environment to make dialogue so that *Reyog* is preserved and accepted by entire community. Despite its rigid and hard attitude, an art shall slowly perish by stronger culture, for instance the art performance such as *kentrung*, *ludruk* and *ketoprak* that are extinct nowadays.

### **Reyog Ponorogo History**

*Reyog* is a unique art from Ponorogo. Generally, *Reyog* consists of giant tiger mask with peacock's feather accessory on its upper part called *dadak merak*, a masked man playing role as Prabu Kelono Sewandono, a masked dancer playing role as Patih Bujangganong, and four horse dancers usually known as *jathil*. In addition, there is *Reyog* group of masked comedian, which known as *pentulan*. There are also musical instrument players consist of five or six players, with several musical instruments, *gong*, *kethuk*, *kenong*, *kendang*, *angklung*, and trumpet (Loelyadi, 1986). Gamelan accompaniment in *Reyog* performance is so unique with its spirit generating tone, and stimulation and attractiveness induced song.

*Reyog* performance generally describes Bantar Angin King who proposed the daughter of Kediri King, Dewi Sanggalit, but ended in failure. *Reyog* art existence is estimated since Hindu era. According to some folklore, there are several origin versions of *Reyog* art. First, *Reyog* comes from Wengker kingdom in Hindu era. *Reyog* was created by Mpu Bajang Anung that is called as Pujangga Anom, Bujangganong or Ganongan in *Reyog* story. *Reyog* was created to be presented for marriage requirement from Dewi Sanggaramajaya, which in folklore also known as Dewi Sanggalangit. She was known in cultural history as ascetic and also known as Dewi Kilisuci (Moelyadi, 1986: 106).

Second, *Reyog* Ponorogo which originally called as *Barongan* was a satire of Demang Ki Ageng Kutu Suryongalain against Majapahit king of Prabu Brawijaya V (Bhre Kertabumi). The satire was about the king that was yet leading his kingdom tasks fairly, ordinarily and sufficiently, and his power was influenced and controlled by his queen. Satire method was considered as a soft way to remind the leader. In *Reyog*, the king is associated as tiger overpowered by peacock as the symbol of queen (Ponorogo Level II Regency Government, 1996: 4).

Third, in early stage of the spreading of Islamic teaching, Ki Ageng Mirah (who subsequently became Batoro Katong loyal companion) still preserved *Barongan* as mass unifier and collector. With precise creativity and manipulation,

Ki Ageng Mirah created a legendary story, the creation of Bantarangin kingdom with its king Kelono Sewandono (Klana wuyung) who was in love. These creative works of Ki Ageng Mirah spread in Ponorogo community and even believed as real story (Ponorogo Level II Regency Government, 1996: 4-5).

Batoro Katong arrival as a messenger from Demak to disseminate Islam in region between Lawu Mountain and Wilis Mountain (Ponorogo and surrounding region nowadays), did not diminish *Reyog* art. His success in securing part of Majapahit kingdom region and in disseminating Islamic religion peacefully emerged idea to keep preserving *Reyog* art. *Reyog* was preserved for Islamic missionary endeavor by giving new meaning. *Reyog* is representation of human journey into excellent ending. As a new meaning of *Reyog* Ponorogo existed since Hindu era, Batoro Kanong added the mark by giving a strand of prayer beads in the edge of Peacock's beak in *dadak merak*. Meanwhile the snake symbol is still remained (Ponorogo Level II Regency Government, 1996: 5).

Several sources above tell that Bantar Angin's version is believed to be the most valid one by most of *Reyog* Group in Ponorogo, though differences exist in its story flow. Elders of four *Reyog* groups that researcher interviewed, Singopotro Group of Kertosari Urban Village, Singo Mudho Group of Pakunden Urban Village, Mangun Kusumo Group of Mangunsumon Urban Village, and Singo Mudho Group of Grogol Sawo Village, believe that in a region nowadays known as Ponorogo Regency, there is a kingdom named Bantar Angin with the kings, Kelono Sewandono and Patih Bujangganong. They did not tell the occurrence of *Reyog* is part of Prabu Kelono Sewandoni story that desired to propose princess of Kediri.

Legend concerning the origin of Bantar Angin Kingdom could be used as a reference studying magical science with a certain obligation for every male in Ponorogo. Pride of Ponorogo people do not lie in material richness, but in science they mastered. These beliefs have been valid started from their ancestors. This legend was in Kediri Kingdom era (Sudikan, 2014).

### **Reyog Performing Model**

*Reyog* performance in ancient time was generally played in the afternoon, though it was not impossible to perform it at night, in open place. *Reyog* Ponorogo performance was also frequently carried out while walking in village road or big road. There are several versions concerning the origin of *Reyog* performance. According to Soemarto (2014), there are at least three

versions of *Reyog* performance. First version assumes that *Reyog* comes from Bantar Angin kingdom story with Prabu Kelono Sewandono who desired to propose Dewi Songgolangit and ended with failure. According to this version, *Reyog* has groups of dancers which consist of *Kelono Sewandono*, *Bujang Ganong*, *Barongan*, and *Jathilan*. *Jathil* dancers must be boys in order to reflect masculinity and strength of soldier figure. In addition to male *Jathil* dances, other figures namely *Penthul* and *Tembem* are also maintained as the courtiers of King Bantarangin. These courtiers are giving entertainment as *Reyog* art group during their break.

Second version assumes *Reyog* as a satire from Majapahit community, namely Ki Demang Kutu Suryongalaman in Surukubeng, Wengker (Ponorogo) to his king Prabu Brawijaya V. This Surukubeng art version is only played by two figures, *Barongan* and *Jathilan*. *Jathil* dancers are played by boys (*gemblakan*) with female kebaya clothing as part of satire. Storyline concerning Kelono Sewandono's proposal toward Dewi Songgolangit do not exist. Therefore, this art version use *Barongan* name instead of *Reyog*.

The third one is Batorokatong version in Ponorogo Islamization era. During Batorokanong era, *Reyog* was utilized as missionary endeavor so it was given explanation based on Islamic teaching as human journey into good end of life. This *Reyog* version is almost similar with Bantar Angin *Reyog* version. The most notable difference lied only on *dadak merak*, in which the peacock has prayer beads and blossoming tail as symbol of Batoro Katong holding tasbih. Such form represents that Batoro Katong could control Ki Ageng Kutu (Wengker).

In September 24th, 1992, a workshop was organized to standardize *Reyog* art basic movement. Workshop was attended by Ponorogo community figure, especially *Reyog* art activator, cultural figure and local government element represented by Ponorogo Regency Education and Cultural Department representative. According to Slamet, Education and Cultural Department supervisor, who also attended the workshop, the forum had standardized *Reyog* art basic movement based on Bantar Angin *Reyog* version. Bantar Angin version was elected as this version deemed to be the most popular one in Ponorogo community and could easily followed and developed as well from its musical accompaniment, dance movement, and cosmetic aspects. The forum also resulted a book namely *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo (Reyog Ponorogo Basic Art Guidance)* which also known as yellow book (Interview with Slamet, November 19<sup>th</sup>, 2015). That book subsequently becomes guidance for festival

and *Reyog* performance competition carried out every Muharram (Ponorogo Regency Government, 2013).

### **Reyog Ponorogo Art Function**

*Reyog* develops from street art called *obyogan reyog* into stage art. *Obyogan Reyog* art existed in rural area performing appearance with no fixed pattern. Its appearance could utilize house yards, street road intersection or fork to be the art stage. Besides, *Reyog* art performance has experienced some modification and being adjusted with present condition. *Reyog* art generally serves the following function.

### **Reyog as Ritual Means**

Two interviews were done on the ritual means of *Reyog*. According to Mbah Kotrik, most *Reyog* predecessor believed the existence of *Barongan* watchman so that all *Reyog* players must conduct ritual to ask for blessing and presenting such spirit before the commence of performance. Such ritual was critical to ensure *Reyog* performance smoothness and festivity.

Mbah Sarnu, *Reyog* art activator from Singopatran Group, also acknowledged the existence of such *Barongan* spirit. Several *Reyog* art activator groups come to a historic place to discharge with the spirit of Singo Potro before the commencement of *Reyog* (Interview with Mbah Sarpu, October 10th, 2015).

*Barongan* performance has various names, such as Barong Macan (tiger), Barong Bangkal (wild boar), and Barong Gajah (elephant). *Barong* and sang Hyang which is performed in Bali share the same function, as community protector mystical creature (Soedarsono, 2010: 14-15). *Reyog* Performance is started by inviting *Barongan* spirit. Such ritual still holds important role until present day in many sacred events, such as *bersih desa*, which is done to cleanse such village from disturbing evil spirits. Such activity is preserved until nowadays especially in Central Java villages in order to get the fortune, prosperity, and the whole safety for the entire village community. *Reyog* performance presented in the event serves as means to unify the village community.

### **Reyog as Cultural Identity**

According to Geertz, pattern of understanding or meaning completely integrated in symbols and transmitted historically, and also system concerning concepts inherited into symbolic form, in which human could communicate, preserve and develop their knowledge and attitude against life. Such cultural

concept plays important role as connector between human knowledge system and their life (in Abdullah, 2002: 1-2). Basic problems in human life concern either life nature or way of life into patterned symbols that become cultural elements, such as language, religious and arts.

*Reyog* Art is symbolic system constructed by Ponorogo community as reflection of concept knowledge inherited up to present days. Legend and folklore concerning *Reyog* contain values of community struggling, epic, love, self-esteem, and togetherness in facing life problems. They put *Reyog* as their cultural identity so that wherever they might be, they will remain preserving *Reyog* as their togetherness and struggling symbols as Ponorogo indigenous people.

### **Reyog as Mass Mobilizer**

There is a theory of mass mobilization that Ponorogo political expert should comprehend: one who could make use of *Reyog* attractiveness could conquer Ponorogo mass. *Reyog* could generate huge mass causing several political parties in 1955 to gain huge support from community. *Reyog* role in mass mobilization is even increased as political party with *Reyog* achieving huge support and votes (Mukarromah & Devi, 2013).

*Reyog*'s relation with political party remains exist until reformation era nowadays. *Reyog* group could collect mass mostly from middle low class community gathered in coffee shop. Furthermore, *Reyog* groups also require funding support to maintain tools and performing regular practice. As explained by Singomudho *Reyog*, a group leader of Grogol village, the group got a set of *Reyog* gamelan instrument from one of East Java Regional House of Representative of Ponorogo Election Region (Interview with Sarengat, November 7<sup>th</sup>, 2015).

### **Reyog as Entertainment Media (Aesthetic)**

According to *Reyog* group predecessor, *Reyog* has become art group serving for *tanggapan* (invitation) from long time ago as entertainment media for certain celebration agenda such as marriage, circumcision, and post-harvest. Resident having the celebration agenda invite *Reyog* group performed in house yards. In old days, such *Reyog* performance was frequently followed with alcohol drink. Nowadays, alongside with *Reyog* group player's awareness to stay away from alcohol, the performance is accompanied by religious events,

for example Reyog performance in the evening before the commemoration of prophet *maulid* in mosque or Islamic school.

Reyog as entertainment media nowadays develops more creatively into Reyog Festival. Reyog Group performance's pattern is determined by Tourism Department, making it better-of new creation dance. For example, *Jathilan* dance that is initially only played by four people, now it could be played by eight to twelve people, likewise *warok* dance. This festival presents Reyog art as worth watching show and could be played by the entire elements.

### Ponorogo Islamic Community Response toward Reyog Art

Reyog art elements that did not reflect Islamic value made Reyog art activator concentrated just on community called *tiyang ho'e*. *Tiyang ho'e* are Reyog art activators consist of people claiming themselves as Moslem but do not carried out worship actively and not comply with sharia rules, except life cycle rituals such as celebration, *tahlil*, and *yasinan*. They spiritually followed ancient Javanese school, such as contemplation, imprisoned, white fasting rituals and many others to attain power, magical strength, or safety. They like to collect power from talisman, especially those that could be inserted into black suit or striped shirts they usually wear. It was only a few of Reyog art activator from *tiyang mesjid* or mosque community or student group (*santri*) (Achmadi, 2013).

Relationship between *tiyang ho'e* and *tiyang mesjid* actually did not inflict conflict or hostility that caused crisis or even chaos. There were still good communication between them as shared myth concerning village *danyang* (spirit). Figure associated as village *danyang* in Grogol village and Kauman village are the graveyard of *kiai* or people disseminating Islam for the first time in such village. *Abangan* and student group met and having shared tradition to respect village *danyang* in *bersih desa* event. In addition of village *danyang* respecting tradition, they also have the similar tradition of respecting their ancestor spirit. In Javanese customs there is *slametan* (celebration) for the third day, seventh day, fortieth day, hundredth day, and thousandth day for the deceased people. Each celebration either carried out by *santri* or *abangan* group always filled with *dzikir tahlil* consist of prayers and al Quran recitation to pray for the spirit of the deceased. This event is also accompanied by various foods, such as *tumpeng* rice, grilled chicken, and *apem* cake with their special meaning (Kuntowijoyo, et al., 1987). In this celebration both the Reyog activator and mosque community are gathered.

Aside from village *danyang* and ancestor honor tradition above, student and *abangan* group are separated in performing their respective life pattern and culture. Each group has different way of life resulting different knowledge and life style as well. Student group in Grogol village develops the musical art namely *hadrah* and *kompangan* using *rebana* instrument and *sholawatan* song. Such musical group could perform in religious event such as al Quran Recitation in commemoration of Prophet *Maulid* and *Isra' Mi'raj*. *Kompangan* group also usually performs based on invitation or request for family celebration such as circumcision, *aqiqah*, or wedding reception.

*Abangan* group develops *Reyog* art as life pattern expression that is free from religion boundary norms. They could play *Reyog* from afternoon into evening, something deemed as time wasting by mosque community. On the other side, that activity is considered normal for *Abangan* group as they have no sin feeling to abandon *Ashar* and *Maghrib* pray. They even use night time for practicing *Reyog* from *Isya* until late at night.

Another element of *Reyog* art separating *tiyang ho'e* and *tiyang mesjid* is *Jathilan* dancer. Before 1980s, *Jathilan* dancers were men with woman makeup, known as *gemblak*. *Gemblak* in daily life wore tight short, blue glasses, and hat. After 1980s, *Reyog* group were multiplied as outside city performance increased. Consequently, it was getting more difficult to find *jathil* player from male youngster. Innovation emerges: *jathil* dancer from female youngster. This change was initially rejected by Ponorogo Regency Education and Cultural Department as that innovation deemed deviant from *Reyog* art pattern. *Reyog* elders, such as Mbah Wo Kucing, were also disagree with female *jathil* dancer as they maintain hereditary tradition (Interview with Mbah Daman, November 14<sup>th</sup>, 2015).

Female *jathil* dancers are critical contribution in *Reyog* Festival development. They make *Jathilan* dance not only limited in four people, but could be played by eight to twelve people. *Jathilan* choreography practice is increasingly developing with various performances on stages.

Other phenomenon that is not from *Reyog* art element, but frequently encountered in *obyog* *Reyog* performance is alcohol. Players and partly the audience play *Reyog* while drinking alcohol. Sarengat, leader of Singo Mudho group of Grogol Village, found it difficult to prevent his team players from alcohol. With covering tone, Sarengat explained that alcohol only be used in moderation to give spirit for his players (Interview with Sarengat, November 7<sup>th</sup>, 2015).

Female *jathil* dancer also becomes the gateway for pop culture in *Reyog* art. Nowadays it is said that many dancers completely break out from basic pattern. *Jathil* dancer no longer use *jaranan* (hobbyhorse). Formerly, they wore trousers, white shirt from satin and big necklace covering their chest. Now their costume is also changed, becoming tighter and more transparent. The audiences even insert sum money inside their bra.

Such performance rose concerns within Ponorogo community, including from *Reyog* art circle themselves. Slamet, as former *Reyog* Festival cultural supervisor and artist, stated that *jathil* dancers are obliged to dressed properly during *Reyog* festival, otherwise they will be disqualified (Interview with Slamet Riyanto, November 9<sup>th</sup>, 2015). The same matter confirmed by Mbah Daman, an elder of Naom Pujonggo *Reyog* from Kauman Sumoroto village. As the founder of Pujonggo Anom *Reyog* group, he disagreed with *jathil* dancer shift from male to female, even dancing with no *eblek* or *jaranan* that could lower the hereditary pattern (Interview with Mbah Daman, November 14<sup>th</sup>, 2015).

*Tiyang mesjid* (student group) in Ponorogo, especially from *kiai* elite circle, criticized dance art performance played by female. According to law, Moslems are obliged to control lust to the opposite sex. The Moslem would not respect female performing improperly like prostitutes.

Another conflicting *Reyog* art element with student group (*tiyang mesjid*) is *sorenan*, that is inviting unseen spirit, making *barong* dancers act as being possessed and having unusual strength. Nowadays, alongside with increasing community religious awareness and the popularity of student *Reyog* and *Reyog* Festival, *sotrenan* is infrequently practiced (Interview with Mbah Sarnu, October 10<sup>th</sup>, 2015).

*Sotrenan* element combined with alcohol made *Reyog* image in community so far as threatening traditional performing art. Such phenomena made certain distant separation between *Reyog* group and student group. The separation could prevent negative impact so they would not curse and disturb each other. *Reyog* group that is far from mosque environment could practice and make performance based on their desire without interfering mosque activity and vice versa. As explained by Khoiri and Syamsudin (Interview November 20<sup>th</sup>, 2015), *Reyog* group and the mosque community were on their own way: *Reyog* group did not interfere the praying and worshipping people.

### Counter Art Emergence in Moslem Circle

Islamic circle designed new parade art, namely *gajah-gajahan* and *onta-ontaan* which were designed by student group in order to block PKI *Reyog* art domination since 1948 through 1965. *Reyog* activators were slaughtered due to 1965 PKI rebellion case. For several years Ponorogo *Reyog* art activity were vacuum meanwhile the new designed parade arts were more popular as Islamic parade tradition (Susanto, 2007: 225).

*Gajah-gajahan* art is traditional parade street consisting of group of dancer, musician, and singer. Its main figure is elephant-shaped big statue decorated like kingdom elephant, made of basket and wood wrapped with black cloth as big as real elephant. It is lifted by two people in the front and the back respectively like *barongsai*, but in this art its lifters are completely vanished inside the elephant statue. On top of elephant statue, young handsome boy sat and dressed just like prince, accompanied with an umbrella man.

The elephant statue is accompanied with escort to lead its path, accompanied with musical instruments such as *jedor*, *kendang*, *kenong*, *kenprung*, *kecer*, and tambourine. This statue is also surrounded by dancer and singer while singing *salawat* and praise accompanied by *hadroh* music. The dense Islamic nuance in this art comes from *salawat* music, its *bedug* and *hadrah* musical instrument.

In its current development, *gajah-gajahan* art develops into different way: dominated by female dancers and singers, its rider is beautiful girl, its music is also mixed by modern instrumental such as organ music, and also Javanese *Campursari* or dangdut song. Eventually, this *gajah-gajahan* art is also adopted by *Reyog* fan. Therefore, this parade is also carried out simultaneously with *Reyog* parade.

*Onta-ontaan* art is traditional parade street consisting of group of dancer, musician, and singer. Its main figure is camel-shaped big statue decorated like Arabic desert camel as lift for Middle East king. This statue is made of basket and wood wrapped with real camel shaped black cloth, lifted by two people on the back side of camel's feet, dancing along the way. Camel saddle seating is positioned on its back. This traditional art is ridden by turbaned young male similarly decorated with Arabic prince or *syekh* and accompanied with *hadrah* instrumental player with Middle East unique dryer cloth. Songs being played are Islamic song and verses that mostly in Arabic language.

### Reyog Art Integration and Preservation

Community concerns on the development of *Reyog* on streets and parade art lead into workshop concerning *Reyog* on November 24th, 1992. Such workshop generated certain basic rule formulation of Ponorogo *Reyog* dance in form of book entitled *Reyog Ponorogo Art Basic Guidance in Nation Cultural Performance*. The basic guidance became the pioneer of performing *Reyog*, which is later known as Festival *Reyog* (Interview with Selamat Riyanto, in November 9<sup>th</sup>, 2015).

*Reyog* Festival art performing element emphasizes more on dance element that rely on aesthetic element to make the performance more interesting. Unfortunately, elements such as *sotrenan* and *dayangan* are abandoned. As a replacement all *Reyog* artists nowadays rely on regular practice. At least, for big event such as National *Reyog* Festival, committee will only arrange for celebration/*tahlilan* agenda and pray to ask for God's blessing for the sake of safety and smoothness during the competition (Interview with Mbah Kotrik, October 10<sup>th</sup>, 2015). *Jathilan* dance is also maintained from free dance out from its pattern that gives opportunity to its dancer to interact with spectators and opening the chance of eroticism, and even sexual harassment. With the touch of professional choreographer and art teachers at school, *Jathilan* dance performance is now full of innovation, variation, and attractiveness.

*Reyog* festival performance that emphasizes on aesthetic aspect lifted *Reyog* image in community. Such phenomenon was followed by the inception of student *Reyog* group, from Elementary School, Junior High School, Senior High School and even Higher Education level. Mosque group is also now more open toward *Reyog* Festival group. They are willing to invite *Reyog* to enliven religious events, such as Muhammad SAW Prophet *Maulid*. Miftahul Khoiri, Principal of Grogol Village Islamic Senior High School, gave his approval to invite *Reyog* Festival group to his school during guess visit from Japan. According to Khoiri (Interview November 20<sup>th</sup>, 2015), Islam is not skeptical with *Reyog*, but *Reyog* activator attitude that shows behavior deviant from Islamic teaching itself that make mosque people are not so intimate with them. Positive reception arises from the existence of *Reyog* Festival group with students as its players.

Singopotro *Reyog* Group of Kertoasari Urban village, for example, could nowadays rise up with broader resident support. From religious practice aspect, Kertosari Urban Village, called as Singopatran area, are well known as *Abangan* area. By building the *musholla* in the middle of the area and the

existence of newcomer consisting of employees and teachers with better and more developed religion understanding, resident in that area could interact in every religious event in *musholla*. Residents that become active supporting *musholla* activity are nowadays unified to rise Singopotro *Reyog* group. They allow their children to join the regular practice held every Saturday night. Thus, *Reyog* festival existence is purely changing from Ponorogo community, especially mosque group as well as tourism market demand.

### Meaning on Elements in *Reyog* Art

Art is creative product of its community so that symbols exist in art work elements store collective meaning of its community. Ponorogo community that preserves *Reyog* has world vision and values to preserve that are symbolized in *Reyog* art elements. Conflict in Ponorogo community reflected from Ponorogo *Reyog* art preservation is reflection of Ponorogo community with various values. Such groups have different way of life and purpose. Nevertheless, no significant conflict occurs among groups. Those groups even tend to interact and meet one another.

*Reyog* Ponorogo basic guidance book issued by Ponorogo Regency Tourism Department describes that the symbolical meanings of *Reyog* are patriotism and heroism which include:

- Personal serenity, toughness, and rigidity;
- Awareness to anticipate and full of consideration in taking decision;
- Skillful, handy, and workmanlike in action;
- Being loved, love, and responsive in social life; and
- Respected and full of prestige (Ponorogo Regency Government, 2013: 21).

The above characteristics and values are in line with life purpose in Islamic teaching; creating interaction, meaningful to each other, and creating new value and symbol creations. Mbah Mangun, a Muhammadiyah figure behind the inception of *Reyog* group at Muhammadiyah Ponorogo university, stated that *warok* is similar with *wira'i* in Islamic concept. *Wara'* (Arabic language) concept had been taught by Prophet Muhammad and his companions, namely *zuhud* attitude toward world matter (Interview with Mbah Mangun Utomo, November 3<sup>rd</sup>, 2015).

The success key of *warok* is capability in controlling lust in one's life journey, namely natural lust symbolized with black, anger lust symbolized with red, and *supiah* lust symbolized with yellow color. Those three must be controlled with calmness symbolized with white. Mbah Mangun described the human struggle against lust to attain serenity by quoting Imam al Ghozali

*tasawuf* thought: that human heart as source of goodness and serenity is associated with king and minds that associated as vice regent in a kingdom, whilst lust fluctuation is kingdom enemy. If a vice regent is loyal to the king and do everything he possibly could to attain king purpose, advanced and glorious kingdom. Otherwise, the kingdom shall ruin as it is controlled by the enemy, namely lust. Symbols demonstrated by *Bujangganong* in war against *Singobarong* interpreted as the vice regent loyalty to the king in order to attain kingdom's future goals.

As interaction result with student (*santri*) group, *Reyog* attains new meaning as *riyaqun* that closes to the meaning of *riyadhun*, though soul and though body (*olah rogo*) to create white-hearted people (*qolbun salim*) to attain *insan kamil* degree, which is called as *warok* by Ponorogo community (Interview with Mbah Mangun Utomo, November 3<sup>rd</sup>, 2015).

*Reyog's* new meaning as explained by Mbah Mangun is in compliance with the meaning according to folklore given by Batoro Katong, who disseminated Islam teaching in Ponorogo. *Reyog* shall be preserved for Islamic teaching by giving new meaning as human journey symbol into the good ending of life. As a sign for new meaning of *Reyog* Ponorogo that existed since Hindu era, Batoro Kanong adds the mark in form of a strain of chaplet at the edge of Peacock's beak with *dadak merak*, along with the snake symbol which is maintained until today.

## Conclusion

There are positive and negative relation in Ponorogo Islamic community with *Reyog*. Positive relation is formed by *Reyog* functions as entertainment and social gathering media, whilst negative relation formed by syncretic mystical ritual culture exist inside *Reyog* art and wasting behavior that create *tiyang mesjid* and *tiyang ho'e* group.

*Reyog* art preservation carried out by several means: a) *Reyog* art modernization, especially through *Reyog* Festival and art galleries, b) new meaning of *Reyog* art symbols, c) world view inheritance as the soul of Ponorogo community.

Islamic group dialogue with *Reyog* art activator is *Reyog* art preservation effort carried out by Islamic positive meaning. It is done by eliminating mystical, time consuming, and alcohol drinking aspects by *Reyog* art activator. Accordingly, harmonious cultural encounter occurs to preserve Ponorogo *Reyog* art. Islamic group gives Islamic meaning on *Reyog* in mystical, color, tools, and *Reyog* instrument aspects which leads it into Islamic fundamental

philosophy that could be utilized by Reyog activator, as well as Islamic group argumentation to accept Reyog art.

### References

- Abdullah, Irwan. 2002. *Simbol, Makna dan Pandangan Hidup Jawa, Analisis Gunung pada Upacara Garebeg*. Yogyakarta: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional.
- Achmadi, Asmoro. 2013. Pasang Surut Dominasi Islam terhadap Kesenian Reyog Ponorogo. *Jurnal Analisis* 13(1), 111-134.
- Koentjaraningrat. 1995. *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Aksara Baru.
- Kroeber. 1948. *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace and Coompany.
- Kuntowijoyo et. al. 1987. *Tema Islam dalam Pertunjukan Rakyat Jawa: Kajian Aspek Sosial, Keagamaan, dan Kesenian*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Dirjen Kebudayaan, Proyek Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Nusantara (Javanologi) 1986-1987.
- Maryaeni. 2008. *Metode Penelitian Kebudayaan*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Moelyadi. 1986. *Ungkapan, Sejarah Kerajaan Wengker dan Reyog Ponorogo*. Ponorogo: Dewan Pimpinan Cabang Pemuda Panca Marga.
- Mukarromah, Sururil & Devi, Shinta I.S.R. 2013. Mobilisasi Massa Partai Melalui Seni Pertunjukan Reyog di Ponorogo Tahun 1950-1980. *Jurnal Verleden* 1(1), 67-68.
- Pemerintah Daerah Tingkat II Kabupaten Ponorogo. 1996. *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo dalam Pentas Budaya Bangsa*. Ponorogo.
- Pemerintah Kabupaten Ponorogo. 2013. *Pedoman Dasar Kesenian Reyog Ponorogo, Dalam Pentas Budaya Bangsa*. Ponorogo.
- Pratala, Cita. 2010. *Pudarnya Ritus Magis Kesenian Reyog Ponorogo*. Undergraduate thesis submitted to FISIP UNAIR Surabaya.
- Redfield, Robert. 1956. *Peasant Society And Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Soedarsono, R.M. 2010. *Seni Pertunjukan Indonesia di Era Globalisasi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

- Soemarto. 2014. *Menelusuri Perjalanan Reyog Ponorogo*. Ponorogo: CV Kota Reyog Media.
- Sudikan, Setya Yuwana. 2013. Kearifan Lokal Dalam Tradisi Lisan Nusantara (Penggalian Nilai-Nilai Kebhinekaan Untuk Indonesia Masa Kini Dan Masa Depan). A paper presented in *Seminar Nasional Tradisi Lisan dalam Pendidikan*. Bali: Universitas Saraswati Tabanan – Bali, 26 – 27 April.
- Sudikan, Setya Yuwana. 2014. Pola Dakwah Islam di Ponorogo. A paper presented in *Seminar Jurusan Ushuluddin & Dakwah*. Ponorogo: STAIN Ponorogo, April.
- Susanto SJ, Budi. (ed.). 2007. *Sisi Senyap Politik Bising*. Yogyakarta: Kanisius.
- Taylor, Edward Burnett. 1958. *The Primitive Culture*. New York: Harper & Brothers.
- Utomo, Yoyok Prasetyo Dwi. 2004. Perilaku Gemblak Dalam Kesenian Reyog Ponorogo di Desa Sumoroto Kabupaten Ponorogo (Kajian Seksualitas dan Moral). Undergraduate thesis submitted to State University of Malang.

## STUDI KRITIS KONSEP SANAD KITAB NAHJ AL-BALAGHAH SEBAGAI UPAYA MEMBANGUN BUDAYA TABAYYUN DALAM KEILMUAN ISLAM

*Agus Hasan Bashori<sup>1</sup> dan Ulil Amri Syafri<sup>2</sup>*  
<sup>1</sup>Ma'had Ali al-Aimmah; <sup>2</sup>Pascasarjana UIKA;  
 email: abu\_hamzah@msn.com

### **Abstract**

*Tabayyun or tatsabbut or tahaqquq (verification) and taakkud (confirmation) of the news are important in order to prevent doing something wrong, injustice and regret. While in science and religion, tatsabbut is more important because the consequences could be dangerous. Therefore, Muslims as ummatan wasatan have been given by God the privilege to be the people whose religion and science have sanad. At the time of the salaf, tatsabbut with sanad was common through talaqqi and historical verification. In order to revive the culture of this tatsabbut, it needs a critical study on the sanad concept in a famous and wide spread of Nahj al-Balaghah book. The research questions are, how is the concept of sanad in the book Nahj al-Balagha? Does Nahj al-Balagha contain the belief of tasyayyu 'Ghali (Rafidhah) and bara'ah (seperating themselves) from the prophet's companions? This research used qualitative method, through a literature review and a descriptive documentary analysis. The finding shows that the book Nahj al-Balagha doesn't have sanad and its concept. Furthermore its content rejects and hates the companions of the Prophet and his wives.*

*Tabayyun atau tatsabbut atau tahaqquq (verifikasi) dan taakkud (konfirmasi) dalam berita adalah penting agar kita tidak berbuat salah, zalim dan menyesal. Sedangkan dalam ilmu dan agama tatsabbut itu lebih penting lagi sebab akibatnya bisa lebih fatal. Oleh karena itu umat Islam yang dijadikan oleh Allah sebagai*

*ummatan wasatan* diberi keistimewaan sebagai umat yang agama dan ilmunya *ber-sanad*. Di zaman *salaf*, *tatsabbut* dengan *sanad* sudah membudaya dalam *talaqqi* dan *riwayat*. Maka untuk menghidupkan kembali budaya *tatsabbut* ini peneliti memandang perlu melakukan studi kritis terhadap konsep *sanad* yang ada dalam kitab *Nahj al-Balaghah* yang kesohor dan tersebar luas itu. Maka rumusan masalahnya adalah bagaimana konsep *sanad* dalam kitab *Nahj al-Balaghah*? Apakah *Nahj Balaghah* berisi *akidah tasyayyu' ghali* (*Rafidhah*) dan *bara'ah* (*berlepas diri*) dari *para sahabat Nabi*? Penelitian ini menggunakan metode kualitatif, melalui kajian literatur atau *kepustakaan* dan analisis dokumen secara deskriptif. Hasilnya, kita mendapatkan bahwa kitab *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki *sanad* dan tidak memiliki konsep *sanad*, dan isinya menolak dan membenci *para sahabat Nabi*, dan *istri-istrinya*.

**Keywords:** *concept; culture; Nahj al-Balaghah; sanad; tabayyun.*

## Pendahuluan

Ilmu mempunyai peranan yang sangat penting dalam membangun masyarakat atau bangsa. Bangsa yang mempunyai tradisi keilmuan yang kuat akan mempunyai pengaruh yang besar kepada bangsa lain yang jauh lebih besar jumlah rakyatnya dan lebih kuat bala tentaranya. Sebagai contoh, bangsa Yunani dahulu adalah sebuah bangsa yang gemar akan ilmu pengetahuan. Karena itu pengaruh hasil keilmuan bangsa Yunani begitu berpengaruh besar terhadap bangsa-bangsa lain, salah satunya terhadap bangsa Romawi (Nasir, 2012). Lebih dari itu, bangsa Arab Jahiliyah pun akhirnya menjadi pemimpin dunia karena ilmu yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. Dengan ilmu Islam ini bangsa Arab yang asalnya buta huruf dan miskin dapat mengalahkan Persia dan Romawi dalam waktu singkat.

Semua ilmu yang bermanfaat bagi manusia dan tidak bertentangan dengan petunjuk yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. adalah termasuk bagian dari ilmu Islam. Oleh karenanya, ilmu yang ada digunakan untuk mengenal Allah swt., mengimani-Nya, mencintainya, dan mentaatinya agar mendapatkan kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Ilmu Islam yang bersifat *naqli* ini disampaikan melalui *sanad* yang merupakan keistimewaan dan ciri khas umat Nabi Muhammad saw. *Sanad* ilmu Islam bermula dari Allah yang kemudian dibawa Jibril kepada Nabi Muhammad saw. yang selanjutnya diwariskan kepada sahabatnya untuk disampaikan kepada manusia sesudah mereka. Cara ini tidak digunakan umat-umat terdahulu dalam mempelajari agama mereka, karena itu banyak terjadi *tahrif* (*penyimpangan*) dalam kitab-

kitab mereka (Taimiyyah, 1999: 3/26-27, 6/349; Hindi, t.t.: 1/111, 2/425-625, 650, 617)

Secara bahasa, sanad adalah *mu'tamad* (sandaran) (Manzhur, t.t.). Sedangkan kata kerja *سَدَّ* atau *أَسَدَّ* artinya *صعد ورقى* (naik) (Zamakhshyari: t.t.: 300). Secara istilah menurut ahli Hadis, sanad adalah: "Jalan yang menyampaikan (mengantarkan) kepada *matan*" (Anshari, t.t.: 1/16). Yang dimaksud dengan jalan adalah: "Silsilah (rentetan) para perawi yang mentransmisikan hadis secara berantai, dari seseorang ke yang lain, dari sumber yang pertama, yaitu Rasulullah saw. atau orang yang lebih rendah di bawahnya, yaitu sahabat atau *tabi'in*." (Qari, t.t.: 18-19).

Sedangkan *Matan*, menurut bahasa dikatakan: "مَتْنُ الشَّيْءِ صَلْتُهُ" (*matan* sesuatu adalah intinya yang keras), dikatakan: "مَاتَنَهُ: بَاعَدَهُ فِي الْغَايَةِ" (Dia membawanya jauh ke dalam tujuan) (Manzhur, t.t.). Secara istilah, Badruddin ibn Jama'ah berkata: "*Matan* adalah ucapan (berita) yang dicapai oleh akhir sanad" (Jama'ah, t.t.).

Kata *Isnad* secara bahasa adalah kata benda bentukan dari *asnada* yang artinya menyandarkan. Secara istilah diterangkan oleh Ibn Hajar al-Asqalani mengatakan: "*Isnad* adalah hikayat (menceritakan) jalannya *matan*" (Asqalani, t.t.). Makna hikayat adalah memberitahu jalur transmisinya sampai sumbernya yang pertama.

Para ahli hadis sangat perhatian dengan *Isnad* karena ia merupakan jalan untuk mengetahui hadis Nabi Muhammad saw. yang merupakan sumber Islam kedua setelah al-Quran. Dengan menelusuri para pembawa berita ini akan diketahui mana berita yang sahih dan mana yang tidak sahih. Para ulama mengatakan bahwa *Isnad* adalah separuh ilmu hadis, sebab hadis terdiri dari bagian *Isnad* dan *matan* (Fayyadh, 2007: 133).

Allah swt. berfirman:

﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾﴾  
الحجرات: ٦

Wahai orang-orang yang beriman, jika ada orang fasik datang kepadamu dengan membawa berita, maka kamu harus melakukan *tabayyun* (meneliti tentang kebenaran tidaknya berita tersebut), agar kamu tidak menimpakan musibah di suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya, akibatnya kamu akan menyesali apa yang kamu lakukan. (Q.S: al-Hujurat: 6).

Rasulullah saw. bersabda:

“Barangsiapa berdusta atasku dengan sengaja maka silahkan mengambil tempat duduknya dari neraka” (Bukhari, t.t.: 1/33 no. 107; Naisaburi, t.t.: 1/10, 4/2298 no. 3004; Rifa’i, t.t.: 1/9). “Barangsiapa menceritakan dariku satu hadis yang diduga dusta maka dia salah seorang dari dua orang yang berdusta (Naisaburi, t.t.: 1/8). Sementara Nabi saw. memberi kabar surga bagi yang menyampaikan hadis dengan benar, hafal sesuai dengan apa yang dia dengar (Sijistani, t.t.: 3/322 no. 3660; Turmuzi, 1975: 5/34).

Hadis-hadis Nabi Muhammad saw. di atas memperlihatkan bahwa konsep *sanad* dalam Islam sangat penting karena merupakan salah satu tradisi dalam keilmuan Islam. Konsep ini sesuai dengan semangat metode cek dan ricek dalam konsep keilmuan di dunia Barat. Penyusunan terperinci secara ilmiah menjadikan sebuah karya ilmiah menjadi kuat dan dipercaya sehingga hasilnya dapat dimanfaatkan untuk kepentingan ilmu pengetahuan.

Terkait dengan hal itu, peneliti merasa tertarik meneliti kitab *Nahj al-Balaghah*, salah satu kitab sastra kesohor yang ditulis oleh Syarif Radhi yaitu Abu al-Hasan Muhammad bin Abi Ahmad ath-Thahir al-Husain bin Musa al-Abrasi bin Muhammad al-A’raj bin Musa (Abu Sabhah) bin Ibrahim al-Ashghar bin Imam Musa bin Imam Ja’far ash-Shadiq, salah satu ulama besar Syiah yang juga seorang penyair terkemuka pada zamannya. Dalam kitab ini, Syarif Radhi menceritakan bahwa Imam Ali adalah seorang penyair dan ahli sastra yang paling produktif tempat kelahiran *balaghah* (Hadid, 1965: 45).

Orang Syiah meyakini bahwa kitab *Nahj al-Balaghah* merupakan kitab yang paling lengkap dalam menghimpun apa yang dianggap mereka sebagai bagian dari ilmu yang diwariskan oleh Imam Ali, sekaligus kitab yang paling suci setelah al-Quran. Hal ini diungkapkan oleh Imam Khumaini dalam wasiat politiknya yang diklaim sebagai “*Ilahiyyah*”. (Khumaini, t.t.; Anonim (Kedubes Iran di Jakarta), t.t.: 79).

Kitab *Nahj al-Balaghah* sudah banyak diterbitkan dalam berbagai macam bahasa, tak terkecuali dalam bahasa Indonesia. Di Indonesia sendiri kitab ini telah memiliki terjemahan dengan berbagai macam versi dari penerbit Mizan, YAPI Bangil, Lentera, al-Huda Jakarta, Cahaya Bogor, dan Trisula Adisakti Jakarta. Dari keenam penerbit ini, ada dua yang buku-buku terbitannya menjadi referensi kurikulum PAI di Sekolah Dasar. Salah satunya adalah penerbit Mizan dan kelompoknya yang mendominasi KTSP 2006 dan Kurikulum 2013. (Bashori, 2016: 7-8)

Penulis telah melakukan kajian pustaka meliputi empat karya ilmiah tentang *Nahj al-Balaghah* (1 skripsi, 11 tesis, dan 3 disertasi) yang berasal dari

Irak, Palestina, Malaysia, dan Indonesia terkait dengan penelitian yang bersifat linguistik dan semiotik. Hasilnya memperlihatkan bahwa semua peneliti mempercayai bahwa *Nahj al-Balaghah* sah dari Imam Ali dan bersepakat tentang keindahannya. (Bashori, 2016: 14-20).

Hanya saja, dari penelitian-penelitian tersebut tidak ada satu pun yang mengkritisi kandungan kitab *Nahj al-Balaghah* secara Syar'i, padahal Nabi Muhammad saw. pernah mengomentari seorang khatib yang berkata benar secara bahasa namun salah secara adab syar'i, "Seburuk-buruk penceramah adalah kamu, katakan: Barangsiapa bermaksiat kepada Allah dan Rasul-Nya maka dia telah sesat." Kritikan ini, Rasulullah sampaikan karena khatib itu berkata: "Barangsiapa mentaati Allah dan Rasul-Nya maka dia telah lurus, dan barangsiapa bermaksiat kepada keduanya maka telah sesat." (Naisaburi, t.t.: 2/870)

Oleh karena itu, penulis tidak sependapat jika kitab *Nahj al-Balaghah* hanya diteliti pada masalah keindahan sastra dan keluasan cakupannya, tanpa diukur dengan al-Quran dan as-Sunnah. Perlu penelitian yang mendalam pada sisi lain, misalnya pada hal akidah, syariat, dan lainnya. Maka, penelitian ini mencoba melihat bagaimana konsep *sanad* dalam kitab *Nahj al-Balaghah* dan meneliti kandungan isi kitab tersebut dalam hubungannya dengan tradisi keilmuan Islam. Hal ini dimaksudkan agar para pembaca kitab *Nahj al-Balaghah* tidak hanya terfokus pada gaya bahasa dan sastra yang digunakan, namun juga dapat melihat lebih jernih kandungan dan isi kitab tersebut sesuai dengan ukuran al-Quran dan as-Sunnah.

### Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif melalui kajian literatur atau kepustakaan dan menganalisisnya secara deskriptif. Data-data utama yang digunakan bersumber dari kitab *Nahj al-Balaghah* kemudian kita lengkapi dengan kitab *Khashaish al-Aimmah* yang juga karya Syarif Radhi, bahkan bisa dikatakan kitab *Khashaish al-Aimmah* merupakan bab pertama bagi kitab *Nahj al-Balaghah*. Oleh karena itu kedua kitab ini merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Sedangkan beberapa karya ulama lain sebagai *syarah* (penjelasan) atas karya-karya Syarif Radhi khususnya tentang konsepsi ilmu, juga kitab-kitab, makalah, artikel, dan hasil penelitian yang berkenaan dengan tokoh Syarif Radhi maupun kitabnya *Nahj al-Balaghah*, baik yang pro maupun yang kontra.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan historis dan fenomenologis. Peneliti mengumpulkan data dengan merujuk kepada

fakta-fakta yang berbentuk sejarah atau kajian-kajian lampau berkenaan dengan *Nahj al-Balaghah*. Hal ini untuk meninjau bagaimana sejarah mempengaruhi penulis *Nahj al-Balaghah* untuk menuangkan ide-idenya dalam kitab ini.

Dalam menganalisis data-data, penelitian ini menggunakan teknik *content analysis* dan analisis deskriptif kualitatif. Teknik analisis isi digunakan untuk mengolah data konsep ilmu dalam kitab *Nahj al-Balaghah*, sehingga diperoleh kesimpulan dari berbagai pemikiran yang diteliti dan kemungkinan implikasi serta konsekuensinya. Dengan demikian, akan mudah ditarik benang merah corak dan aliran pemikiran penulis kitab *Nahj al-Balaghah*, khususnya dalam masalah ilmu.

Ada beberapa langkah penelitian. *Pertama*, mengumpulkan sumber utama, yaitu Kitab *Nahj al-Balaghah* kemudian kitab *Khashaish al-Aimmah*, yang terkait konsepsi ilmu, buku-buku sejarah kehidupan Syarif Radhi, dan sumber pelengkap lain yang berupa kitab-kitab *syarah* (penjelasan) Ibnu Abi al-Hadid, terjemahannya dan kitab-kitab lain yang berkaitan. *Kedua*, mengklasifikasikan data berdasarkan teori konsep ilmu, dan mendeskripsikan. *Ketiga*, mendeskripsikan konsep ilmu Ahlussunnah berdasarkan al-Quran dan as-Sunnah yang diwakili oleh Imam Syafi'i dan al-Hafidz bin Abd al-Barr sebagai alat ukur bagi konsep ilmu *Nahj al-Balaghah*. *Keempat*, melakukan kritik terhadap konsep ilmu *Nahj al-Balaghah* dan menghubungkannya dengan pokok pembahasan. Kritik yang dimaksud adalah kritik ahli Hadis tentang *sanad* dan matannya. *Kelima*, menyimpulkan hasil-hasil analisis tersebut sehingga terjawab permasalahan-permasalahan yang ada.

## Pembahasan

### Tentang Kitab *Nahj al-Balaghah*

Kitab *Nahj al-Balaghah* ditulis oleh Muhammad (Abu al-Hasan) bin al-Husain (Abi Ahmad ath-Thahir), keturunan Imam Musa bin Imam Ja'far ash-Shadiq yang diberi gelar dengan Syarif Radhi. Ia lahir pada tahun 359 H di Baghdad pada masa Khalifah al-Muthi' al-Abbasi (334-363 H), dimana Khalifah al-Abbasi hanya sebagai simbol semata, sedang yang berkuasa adalah Bani Buwaih (Syiah). Irak saat itu dikuasai oleh Izz ad-Daulah Bakhtiyar bin Muiz ad-Daulah bin Abu Syuja' Buwaih.

Syarif Radhi mewarisi kehebatan dan kedudukan ayahnya, dan menimba ilmu dari banyak ulama besar di zamannya hingga dia menjadi tokoh Syiah terkemuka, tokoh Mu'tazilah, sekaligus penyair tertinggi bersama kakaknya

Syarif Murtadha, Ali (Abu al-Qasim) bin Husain (Abu Ahmad ath-Thahir) (355-436 H).

Para ulama sepakat bahwa Syarif Radhi adalah penganut akidah Syiah Imamiyyah sekaligus Mu'tazilah, yang *ghuluw* kepada duabelas imam Syiah, dan membenci serta menolak Abu Bakar, Umar dan Usman r.a. yang dia anggap sebagai perampas dan perampok hak khilafah. Imam ad-Dzahabi dalam kitab *al-Musytabih* berkata: "Syarif Radhi adalah seorang penyair yang *mufliq* (bagus syair-syairnya) (Abduh, t.t: 16), berakidah Syiah Imamiyyah" (Dimasyqi, 1993: 9/190). Akhirnya pada 6 Muharam 406 H Syarif Radhi wafat di Baghdad dalam usia 47 tahun (Hadid, 1965: 40).

### Kedudukan *Nahj al-Balaghah* di Kalangan Kaum Syiah

*Nahj al-Balaghah* menempati kedudukan tinggi di kalangan Syiah. Beberapa data yang dapat menjelaskan hal ini antara lain:

1. *Nahj al-Balaghah* diyakini sebagai kitab Hadis dan seluruh isinya sahih, mengingkarinya sama dengan mengingkari hadis Nabi saw. Yayasan al-Baqir Bangil Pasuruan menerbitkan buku berjudul "560 Hadis dari 14 Manusia Suci", dan menjadikan *Nahj al-Balaghah* sebagai rujukan utama (Guyen, 1995: 57-73). Al-Hadi Kasyif al-Ghitha' al-Najafi (1289-1361 H) berkata dalam Mustadrak *Nahj al-Balaghah* (Qifari, 1414: 1/389):  
 Sesungguhnya Syiah, meskipun banyak sekte dan berselisih namun mereka semua bersepakat dan menerima bahwa semua yang ada di dalam *Nahj al-Balaghah* adalah berasal dari ucapan Amirul Mukminin Ali r.a., karena percaya kepada riwayat Syarif Radhi dan pemahamannya serta ke-*tsiqahan*-nya, hingga hampir saja menurut mereka pengingkaran penisbatannya kepadanya r.a. termasuk mengingkari *dharuriyyat* dan *badihiyyat*, keadaannya sama dengan apa yang diriwayatkan dari Nabi saw. (Ghitha, t.t.: 90-91, Qifari, 1414: 1/472).
2. *Nahj al-Balaghah* berisi Islam sejati (hakiki). Situs yang berafiliasi kepada Grand Ayyatallah Mousawi Ardebili menjelaskan bahwa lahirnya Kitab *Nahj al-Balaghah* dilatarbelakangi oleh keinginan Syarif Radhi memperkenalkan "agama Islam yang sesungguhnya" kepada semua orang di dunia dengan cara mengenalkan Syiah sejati (Dimyati, t.t).
3. *Nahj al-Balaghah* adalah kitab ilahi, paling penting setelah al-Quran yang wajib dibaca dan menjadi rujukan penting bagi kaum Syiah. Muhammad al-Husain al-Kasyif al-Ghitha menyebutnya sebagai *al-Sifr al-'Azhim la tsani lahu ba'da Kitab Allah* (Kitab Agung tidak ada duanya setelah al-Quran) Zahra, 1405: 1/11). Pemimpin Revolusi Syiah Iran Ayatullah Khumaini dalam Kongres *Nahj al-Balaghah* 27/2/1360 HS berkata bahwa *Nahj*

*al-Balaghah* adalah “Kitab Ilahi” (Qummi: t.t.). Pemimpin revolusi Syiah Iran itu berwasiat:

Kami bangga bahwa kitab *Nahj al-Balaghah* yang ia adalah *dustur* terbesar untuk kehidupan materi dan immateri setelah al-Quran, dan Kitab tertinggi untuk membebaskan manusia, dan ajarannya yang bersifat nilai (norma) dan hukum pemerintahan dan merupakan manhaj kehidupan yang paling luhur adalah berasal dari imam kami yang *ma’shum*. Kami bangga bahwa para imam yang *ma’shum* mulai dari Ali bin Abi Thalib hingga penyelamat manusia Imam Mahdi *Shahib al-zaman* (imam Zaman ini) –semoga Allah memberi beribu-ribu penghormatan dan salam- yang dengan kekuasaan Allah yang Maha kuasa dia hidup dan memperhatikan segala urusan ... (Khumaini, t.t; Anonim (Kedubes Iran di Jakarta), t.t.: 79).

4. Nahj al-Balaghah itu berada di atas ucapan semua makhluk. Abu al-Qasim al-Khu’i, pimpinan Syiah Najaf Irak berkata: “Sungguh sebaik-baik yang dikatakan dalam menjelaskan sifat *Nahj al-Balaghah* adalah: dia itu di bawah ucapan Yang Maha mencipta dan di atas ucapan para makhluk.” (Khu’i, t.t.).

### Gambaran dan Isi Nahj al-Balaghah

*Nahj al-Balaghah* berisi kumpulan khotbah, surat, wirid, mau’izhah, adab, doa dan ucapan-ucapan hikmah yang dinisbatkan kepada Ali r.a. tanpa ada sanadnya. Kriteria seleksi penuturan-penuturan Khalifah Ali ini adalah sastra kefasihan dan *balaghah*. *Nahj al-Balaghah* disusun dalam tiga bagian: Khotbah-khotbah (Pidato-pidato), surat-surat, dan kata-kata mutiara (hikmah).

Kitab *Nahj al-Balaghah* berisi: 239 khotbah, 79 surat dan 478 hikmah (Abduh, t.t). Ada yang mengatakan 238 khotbah, 79 surat dan 489 ucapan hikmah. Atau 238 Khotbah, 79 surat dan 488 kata hikmah (Jabir, 1987). Ada pula yang menghitung: 241 Khotbah, 79 surat dan 480 kata mutiara. Syarif Radhi berusaha memilih hadis-hadis Alawi yang paling indah, *fashih* dan *baligh*. Maka inilah rahasia kekekalan kitab *Nahj al-Balaghah* ini dan yang menjadikannya terkenal.

### Konsep sanad dalam Nahj al-Balaghah

Setelah peneliti melakukan kajian terhadap kitab *Nahj al-Balaghah*, ternyata kitab yang diunggulkan ini tidak memiliki konsep *sanad* dan riwayat-riwayatnya juga tanpa *sanad*. Sementara jarak antara Syarif Radhi dengan Imam Ali hampir 4 abad, dan Syarif Radhi sendiri seorang yang *ghuluw*

dalam mengkultuskan imam dan memusuhi sahabat. Riwayat orang seperti ini tidak diterima dalam ilmu Rijal milik Ahlussunnah. (Asqalani, 1326: 1/94).

Di dalam *Nahj al-Balaghah* ada satu klaim yang menyindir Ahlussunnah yang meriwayatkan dengan *sanad* dan dianggap tidak memahami kandungannya. Perhatikan sifat Ahlul Bait berikut ini, setelah Imam Ali menceritakan Ahlul Bait sebagai rujukan dalam agama dan *ma'shum* dia mengatakan:

“Mereka (Ahlul Bait itu) memahami agama ini dengan pemahaman yang mewadahi dan memelihara, bukan pemahaman mendengar dan meriwayatkan, sebab para perawi ilmu itu banyak, sedangkan pemeliharanya sedikit” (Abduh, t.t.: 283, no. 237).

Ucapan yang bagus ini tidak ada bukti yang didukung oleh *sanad* sebagai ucapan Imam Ali, yang ada sanadnya justru ucapan sahabat Abdullah bin Masud r.a. Misalnya, Abu Nuaim meriwayatkan dengan *sanad*-nya yang *muttashil* hingga Ibnu Mas'ud bahwa dia berkata, “*Jadilah bagi ilmu itu sebagai pemelihara, dan jangan menjadi hanya sebagai perawi, sebab terkadang orang itu menjaga diri (memelihara) tapi tidak meriwayatkan, dan ada yang meriwayatkan tapi tidak menjaga diri (memelihara)*” (Nuaim, 1974: 7/262; Barr, 1994: 1/696, no. 1238; Anzi, 2010).

Ini membuktikan bahwa sebagian isi *Nahj al-Balaghah* adalah bukan dari ucapan Imam Ali melainkan dari ucapan orang lain yang diatasnamakan Imam Ali karena keindahannya. *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki sanad kepada Imam Ali a.s. bahkan kitab-kitab hadis yang menjadi sumber rujukannya juga tidak ada atau tidak disebut, yang disebut adalah kitab atau risalah bahasa, sastra dan sejarah atau hikayat, itupun hanya di sebelas tempat. Yang disebut misalnya kitab *al-Bayan wat-Tabyin*, karya al-Jahizh al-Mu'tazili, kitab *al-Maqamat* karya Abu Ja'far al-Iskafi al-Mu'tazili, *al-Muqtadhab* karya al-Mubarrid, *al-Maghazi* karya Said bin Yahya al-Umawi, *al-Jamal* karya al-Waqidi, *Tarikh* Ibnu Jarir ath-Thabari, *Hikayat* Abi Ja'far Muhammad bin Ali al-Baqir, Riwayat al-Yamani dari Ahmad bin Qutaibah, buku dengan tulisan tangan Hisyam bin al-Kalbi, Cerita Dhirar bin Hamzah al-Dhiba'i/al-Shada'i, Riwayat Abu Juhaifah, Hikayat Tsa'lab dari Abu al-A'rabi.

Kitab *Nahj al-Balaghah* yang tanpa *sanad* ini menerangkan bahwa manusia yang meriwayatkan hadis dibagi menjadi empat: *munafik* (ini membuat hadis palsu, dusta atas nama Rasulullah saw.), *mukhthi`* (meriwayatkan salah, berbeda dengan yang disampaikan Rasulullah saw. karena tidak hafal), *ahli syubhat* (mendengar Nabi memerintah sesuatu kemudian tidak mengetahui kalau Nabi setelah itu melarang atau kebalikannya. Seandainya dia mengetahui bahwa apa yang dihafalnya itu *mansukh* nicaya dia menolak, begitu pula kalau

umat Islam mengetahui karena mendengarnya darinya niscaya menolaknya), dan *shadiqun hafizhun* yaitu jujur, bertakwa, tidak berdusta, tidak salah, hafal apa yang dia riwayatkan sesuai dengan maksudnya, tidak menambahnya dan tidak menguranginya, menghafal *nasikh* lalu mengamalkannya, hafal *mansukh* lalu menjauhinya, mengerti yang *khash* dan yang *'am*, dia meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, mengerti *mutasyabih*, yaitu ucapan yang samar, hanya Allah dan ulama *rasikhun* yang mengerti maksudnya; dan *muhkam*-nya, yaitu *nash* yang jelas dan tidak di *mansukh*.

Kemudian setelah itu Syarif Radhi menutup dengan ucapan, “*Inilah bentuk-bentuk yang ada pada manusia dalam perbedaan mereka dan penyakit-penyakit mereka dalam riwayat mereka.*” Jika dihubungkan dengan akidah *imamah* dan *'ishmah* bagi Ahlul Bait maka Syiah diposisikan sebagai kelompok keempat yaitu orang yang mewadahi ilmu Allah dan Rasul-Nya, tanpa transmisi para perawi yang menurut mereka banyak dusta dan salah itu.

### Hasil Analisa

Konsep *Isnad* ini diterapkan pertama kali oleh Abu Bakar ash-Shiddiq (Jabbar, t.t.: 1/47; Suyuthi, t.t.: 1/257; Hisyam, 1955: 1/399), dan oleh para sahabat r.a maka konsep *Isnad* ini diterapkan di tengah umat Islam tatkala muncul para *ahlul bid'ah* tahun 35 H, saat terbunuhnya Khalifah Usman r.a. sebagaimana diceritakan oleh Muhammad bin Sirin (w. 110 H) dalam Shahih Muslim. Ini menunjukkan bahwa ketika hadis itu beredar di tengah-tengah Sahabat saja, mereka saling memberitahu dan tidak perlu bertanya tentang *isnad*, karena semua Sahabat adil yang artinya shalih dan dipercaya, berdasarkan *nash* dari Allah, Sunnah dan Ijma' (Baghdadi, t.t.: 1/46; Shalah, 1986: 1/292).

Imam asy-Syafi'i mengilustrasikan pentingnya sanad ini dengan mengatakan, “Barangsiapa tidak bertanya dari mana? Maka dia seperti pencari kayu bakar di malam hari, memanggul seikat kayu bakar di punggungnya, barang kali di dalamnya ada ular yang mematuknya” (Jurjani, 1997: 1/206). Sebagai aplikasinya, apabila disebutkan kepada Imam asy-Syafi'i satu hadis yang tidak dia kenal, maka dia berkata: “Buktikan kesahihannya (*tsubut*-nya) hingga saya mengikutinya” (Mawardi, 1999: 10/19).

Setelah itu Imam asy-Syafi'i berkata, “Semua ilmu (agama) selain al-Quran ini menyibukkan, kecuali hadis dan ilmu fikih dalam agama. Ilmu itu adalah apa yang ada *haddatsana* di dalamnya (ada *sanad*-nya), selain itu adalah waswas setan” (Syafi'i, 2010: 106; Subki, 1413: 1/297; Katsir, 2004). Al-Husain bin Ali al-Karabisi berkata, “Imam asy-Syafi'i berkata: Semua orang

yang berbicara atas dasar al-Quran dan as-Sunnah maka dia serius, selain itu adalah *hadzayan* (igauan)” (Katsir, 2004; Muthraji, t.t.: 1/14).

Dengan demikian menurut pandangan dan manhaj Imam asy-Syafi’i, kitab *Nahj al-Balaghah* berisi campuran antara kayu bakar dan ular, berisi waswas setan dan igauan, kecuali bagian isinya yang terbukti benar. Maka kitab *Nahj al-Balaghah* tidak bisa begitu saja menjadi *hujjah*. Al-Hafizh Ibnu Abdil Barr berkata: “Hujjah itu dari segi sanad, diperketat dalam hal hukum dan dalam hal halal dan haram” (Barr, 1994: 1/152).

### Ajaran Nahj al-Balaghah

Karena *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki *sanad* yang shahih sampai kepada sayyidina Ali maka banyak isinya yang bertentangan dengan Islam, Nabi, Sahabat dan Ahl al-Bait. Berikut ini beberapa contoh kebatilan klaim *Nahj al-Balaghah*:

#### 1. Contoh Sanad Syiah

Khotbah yang paling *terkenal* adalah *Syiqsyiqiyah* (no. 3 dalam kitab *Nahj al-Balaghah*), yang isinya menolak Khalifah Abu Bakar, Umar, dan Usman dan menuduh mereka merampas hak Ali r.a. Di situ dikatakan Imam Ali bersabda:

“Ingatlah, demi Allah, khilafah itu telah dipakai oleh fulan (Abu Bakar), padahal dia tahu kedudukanku darinya seperti kedudukan quthub dari penggilingan, (yang mana) air bah turun menjauh dariku dan burung tidak bisa naik kepadaku.” (Abduh, t.t.: 33).

Khotbah ini, dengan redaksi ini tidak benar dari ucapan Ali r.a. Ghuwaid bin Syabab bin Shaleh al-Ghamidi telah mengkritisinya, intinya sebagai berikut:

##### a. Dari segi sanad

- 1) Syarif Radhi tidak menyebut sanad dan sumbernya, seperti biasa.
- 2) Orang Syiah kalau diminta sanad riwayat-riwayat *Nahj al-Balaghah* selalu merujuk kepada kitab *Mashadir Nahj al-Balaghah Wa Asaniduhu* karya Abd az-Zahra’ al-Khathib, padahal kitab ini sudah terbukti tidak bisa menjadi *hujjah* (Ghamidi, 2012: 222).
- 3) Saat merujuk ke kitab Abd az-Zahra’, kita mendapatkan dia menyebutkan 16 sumber (Ghamidi, 2012: 223-224; Khatib, 1988: 1/309-312).

Melihat banyaknya yang disebut sebagai sumber, maka pembaca

akan mendapatkan kesan ini valid, namun ternyata semuanya tidak bermakna, tidak berkualitas, banyak yang dijadikan sebagai sumber itu orang-orang yang hidup setelah Syarif Radhi. Ghuwaid membahas satu persatu apa yang disebut oleh Abd az-Zahra' dan membantahnya, dengan banyak merujuk kepada Ala ad-Din al-Bashir penulis kitab *Usthurah al-Khothbah asy-Syiqsyiqiyah* yang membantah dan membuktikan kebatilan khotbah *Syiqsyiqiyah*, bahkan memberikan tantangan terbuka kepada Syiah sedunia jika bisa mendatangkan sanadnya (Ghamidi, 2012: 230-233).

b. Dari segi matan

Adapun dari segi matan maka mustahil khotbah ini berasal dari Imam Ali, sebab isinya adalah kufur yaitu menetapkan *imamah ma'shumah* untuk dirinya dan menetapkan pengkhianatan dan kekufuran bagi Khalifah Abu Bakar, Umar, dan Usman. Ghuwaid membantah matan khotbah ini sampai sembilan poin (Ghamidi, 2012: 234-237).

## 2. Contoh Sanad Mu'tazilah

Khotbah nomor satu pada *Nahj al-Balaghah* berisi salah satu dari lima *Ushul Mu'tazilah*, bahkan yang paling inti, yaitu *Ta'thil ash-Shifat* yang sampai pada kesimpulan "Al-Quran itu *makhlud*". Diantara isi khotbah ini adalah:

"Permulaan agama ini adalah mengenal-Nya Dan kesempurnaan mentauhidkan-Nya adalah ikhlas kepadanya, dan kesempurnaan ikhlas kepadanya adalah mengingkari sifat-sifat-Nya, sebab kesaksian setiap sifat bukanlah yang menyandang sifat, dan kesaksian setiap yang menyandang sifat bukanlah sifat itu." (Abduh, t.t.: 25).

Apakah benar ini ajaran Imam Ali r.a? Adakah Sanadnya?

a. Dari segi sanad

- 1) Khotbah ini panjang, lebar dan sulit, tidak mungkin seseorang bisa menirukannya dengan lafalnya tanpa ada tulisan di hadapannya, namun demikian Syarif Radhi menghadirkannya tanda sanad dan tanpa sumber.
- 2) Abd az-Zahra' al-Khathib menyebutkan bahwa sumbernya adalah Ali bin Muhammad bin Syakir al-Wasithi dalam kitab *'Uyun al-Mawa'izh wa al-Hikam*, az-Zamakhshari dalam *Rabi' al-Abrar*, al-Quthub ar-Rawandi dalam *Syarah Nahj al-Balaghah*, Ibnu Syu'bah dalam *Tuhfah al-Uqul*, Muhammad bin Thalhah asy-Syafi'i dalam *Mathalib as-Sa'ul*, Ibnu Manshur Ahmad bin Abi

Thalib ath-Thabarsi dalam *al-Ihtijaj*, Muhammad bin Salamah yang dikenal dengan Qadhi al-Qudhat dalam *Dustur Ma'alim al-Hikam*, dan Tafsir ar-Razi menyebut sebagiannya (Ghamidi, 2012: 658).

- 3) Tafsir ar-Razi, Kitab *Dustur Ma'alim al-Hikam*, kitab *Mathalib al-Sa'ul*, *al-Ihtijaj*, *Tuhfah al-Uqul*, *Syarah Nahj al-Balaghah* milik Rawandi, *Rabi' al-Abrar* milik Zamakhsyari maka tidak layak menjadi sumber yang benar bagi khotbah ini, karena sebab-sebab yang sudah dijelaskan.
- 4) Kitab '*Uyun al-Mawa'izh wa al-Hikam* karya Ali al-Wasithi (457 H), lebih buruk lagi keadaannya, sebab: tidak disebut sanadnya, sangat berbeda dengan yang ada dalam *Nahj al-Balaghah*, sangat sedikit, mungkin pembicaraan lain tidak ada kaitannya dengan *Nahj al-Balaghah*, penulisnya lebih muda dari Syarif Radhi.

Klaim Abd az-Zahra' bahwa khotbah ini dihafalkan oleh para Imam, disebut dalam ucapan-ucapan mereka, adalah ucapan yang tidak berdasar sama sekali.

b. Dari segi matan

Ghuwaid bin Syabab mematahkan matan riwayat ini sebagai berikut:

- 1) Dalam khotbah ini ada banyak kata sulit, makna yang asing dan sajak yang dipaksakan, tidak dikenal di masa sahabat apalagi di lisan para Khalifah ar-Rasyidun.
- 2) Khotbah ini mengandung kata atau istilah *muwallad* (baru dimunculkan) seperti "*al-Juz, al-hadd, al-wujud*" dan sejenisnya yang tidak terdapat kecuali di zaman Abbasi saat diterjemahkannya filsafat.
- 3) Pendahuluan khotbah panjang, ini hanya dikenal di masa Abbasi (di masa Syarif Radhi) di khotbah Jumat atau hari raya.
- 4) Kalimat "permulaan agama adalah mengenalnya .... Ini adalah makalah Mu'tazilah, bahwa kewajiban mukallaf pertama kali adalah *nazhar* untuk ma'rifat pada pencipta, bukan membaca dua kalimat syahadat sebagaimana Ahlussunnah.
- 5) Inti khotbah mengajak untuk *ta'thil*, menolak Sifat-sifat Allah. Ini adalah Mu'tazilah mengambil dari Jahmiyyah. Washil bin 'Atha' pelopor Mu'tazilah menafikan sifat dari Allah karena beranggapan bahwa menetapkan sifat berarti menetapkan

berbilangnya yang *Qadim*, yang berarti syirik, oleh karena itu dia mengatakan: “Barangsiapa menetapkan makna sifat yang dahulu maka dia telah menetapkan adanya dua tuhan” (Syaharastani: 1/46).

Inilah yang dimaksud oleh Imam Syafi’i dalam ucapannya: “Tidaklah manusia menjadi bodoh dan berselisih kecuali karena mereka meninggalkan bahasa Arab dan condong kepada bahasa Aristotles” (Dzahabi: 8/268; Suyuthi: 15).

- 6) Di dalam khotbah ini terdapat bid’ah Syiah tentang *imamah* setelah Nabi saw. Ini jelas susunan untuk melayani sektenya.
- 7) Ketika merujuk ke kitab Mu’tazilah, mereka menyebutkan bahwa *I’tizal* itu sudah ada sebelum Washil Bin Atha’, bahkan *I’tizal* ini berasal dari ajaran Ali bin Abi Thalib, bahkan putranya Muhammad bin al-Hanafiyah mengambil madzhab ini dari ayahnya kemudian diwariskan ke putranya Abu Hasyim gurunya Washil. Maka Ibnu al-Murtadha az-Zaidi menisbatkan Imam Ali kepada *I’tizal*. (Segaf, tt).

Ini semakin memberi petunjuk bahwa sekte-sekte ini selalu menolak riwayat yang ada (yang sah), dan membuat riwayat palsu untuk melayani alirannya. Ini karena klaim Imam Ali sebagai Mu’tazilah hanya ada di dalam kitab Mu’tazilah, dan sanadnya tidak sah, berarti berasal dari buatan mereka.

Seorang tokoh Khawarij, setelah bertaubat memberikan peringatan tentang pentingnya sanad dan pengakuan bahwa ahli bid’ah membuat hadis palsu: “Hadis-hadis ini adalah agama maka lihatlah dari mana kalian mengambil agama kalian. Sesungguhnya kami dulu apabila menyukai sesuatu maka menjadikannya sebuah hadis (Baghdadi: 1/123, 128).

Inilah Syiah Rafidhah, fakta yang ada mereka tolak, dan sesuatu yang tidak ada mereka ada-adakan. Sosok Ibnu Saba’ al-Yahudi yang mencetuskan bid’ah *al-washiyah* untuk Imam Ali dan *bara’ah* dari para sahabat itu ada tapi mereka berusaha menolaknya. Dalam buku *Ibn Saba’ al-Syabah al-Mukhif* dijelaskan bahwa ada dua sosok Abdullah ibn Saba’, yang satu dibakar Imam Ali dan yang satu diusir ke Madain (Bashir, 1429: 470-471). Hadis-hadis *musnadah* (yang ada sanadnya), *ijma’* terhadap baiat Abu Bakar, dan Mushhaf Usmani mereka tolak. Sementara yang tidak ada mereka ada-adakan, misalnya khotbah Imam Ali yang menghujat (melaknat, mengkafirkan) Abu bakar, Umar, Usman, Aisyah, Talhah, Zubair dan para sahabat, adanya Imam Mahdi Syiah, dan *mazlumiyyat* Fatimah (kezaliman-kezaliman yang ditimpakan kepada Fatimah).

Fikih madzhab Ja'fari juga tidak ada, dia tidak memiliki kitab fikih sebagaimana imam madzhab empat. Maka Syaikh Thaha al-Dulaimi menulis kitab *Usthurah al-Madzhab al-Ja'fari* untuk membela Imam Ja'far ini. Ibn Abd al-Barr mengatakan: "Imam Shadiq itu dikenal *tsiqah* dan terpercaya, cerdas, bijak, *wira'i*, utama, kepadanya Ja'fariyyah dinisbatkan, orang-orang Syiah Imamiyyah mengklaimnya. Syiah banyak berdusta atas namanya." (Barr, 1387: 2/66).

Karena tidak memiliki sanad dan sumber, namun sudah mengklaim dan mendeklarasikan dirinya sebagai satu-satunya yang sah dan benar maka muncul kejanggalan, yaitu, orang Syiah yang datang setelah masa Syarif Radhi berusaha mentakhrij hadis-hadis *Nahj al-Balaghah* dari sumber-sumbernya, dan sudah diumumkan bahwa semua isi *Nahj al-Balaghah* benar, ternyata banyak hadis yang sumbernya justru umurnya lebih muda dari pada *Nahj al-Balaghah*, dan itupun banyak yang tidak nyambung dengan yang ada di dalam *Nahj al-Balaghah*. Benar kata Imam al-Auza'i: "Tidaklah ilmu itu hilang kecuali dengan hilangnya sanad" (Barr, 1387: 1/57). Maka hilanglah ilmu dari tangan orang Syiah karena mereka kehilangan sanad kepada Rasulullah S.A. dan para sahabatnya.

Berdasarkan fakta di atas maka *Nahj al-Balaghah* bukanlah sumber ilmu dalam bidang agama, akidah, hadis, sejarah sahabat, dan akhlak kepada salaf shalih, tetapi ia adalah ilmu dalam bahasa, sastra, dan ilmu-ilmu alam dan sosial yang harus ditimbang isinya dengan al-Quran dan as-Sunnah.

3. Contoh ajaran *bara'ah* (berlepas diri) dari para Istri Nabi dan para sahabat karena diklaim mereka memusuhi Ali.

*Nahj al-Balaghah* mengatasnamakan kepada Imam Ali, menanamkan sikap *bara'ah* terhadap para sahabat Nabi saw. Dikatakan Imam Ali berkata, "Saya senantiasa terzalimi sejak Rasulullah saw. wafat." (Abduh, t.t.: 99). "Demi Allah, aku tidak henti-hentinya dihalangi dari hakku, direbut hakku, sejak Allah mencabut nyawa Nabi-nya saw. hingga zaman manusia hari ini" (Radhi, 1406: 39).

Dari sini maka para sahabat dan masyarakat muslim zaman para khalifah ar-Rasyidun dan khususnya zaman Muawiyah digambarkan oleh *Nahj al-Balaghah* sebagai: *mariqun* (keluar dari agama), *nakibun* (menyimpang), *nakitsun* (murtad), *khainun* (pengkianat), *murtabun* (orang yang bimbang), *munafiqun* (menyembunyikan kekufuan), *dhallun* (sesat), *maftunun* (terfitnah), *mufariqun* (memisahkan diri) (Muhammadi, 2009: 3-4).

Di buku *kisah-kisah Nahj al-Balaghah* yang di sampulnya ditulis “Keputusan Direktur Jenderal Pendidikan Islam nomor Dj.1/375/2009.” dikatakan: Muawiyah yang termasuk *qasithun* (kaum durhaka) itu memperluas wilayahnya dengan represif dan teror dan pembantaian, durjana dan kejam (Muhammadi, 2009: 4, 18, 20, 28-29). Muawiyah adalah peletak batu pertama bid’ah cercaan (pelaknatan) terhadap imam Ali (Muhammadi, 2009: 56-57). Amr bin Ash menjual agama kepada Muawiyah (Muhammadi, 2009: 22). Talhah dan Zubair adalah kelompok *nakitsun* (Muhammadi, 2009: 4), menyusun makar busuk untuk menentang Imam Ali (Muhammadi, 2009: 11). Talhah itu zalim penghasut (Muhammadi, 2009: 31). Sahabat nabi Asya’ats ibn Qais al-Kindi adalah pemimpin orang-orang munafiq di masa Imam Ali (Muhammadi, 2009: 15, 37). Nu’man bin Basyir r.a. adalah penjilat dan pendukung penguasa zalim Muawiyah (Muhammadi, 2009: 34).

Dalam buku *Mutiara Sastra Nahj al-Balaghah Edisi Surat dan Aforisme* terbitan al-Huda, ICC (Islamic Cultural Center) Jakarta, ditulis bahwa Muawiyah pemberontak untuk merebut kekuasaan (Muhammadi, 2009: 63-65), pengabdikan kebatilan, seluruh hidupnya menindas kebenaran, pembuat bencana, munafik (Muhammadi, 2009: 71), masuk Islam pura-pura karena terpaksa (Muhammadi, 2009: 92), Muawiyah adalah setan yang mendekati orang mukmin dari depan dan belakang, dari kanan dan kiri (Muhammadi, 2009: 133), Aisyah adalah musuh dan pemberontak secara terang-terangan (Muhammadi, 2009: 29). Sahabat Nabi saw. ini dihukumi murtad karena mengangkat Abu Bakar sebagai Khalifah, mengkhianati Nabi dan Ahl baitnya (Muhammadi, 2009: 147).

Dengan fakta ini maka terbukti bahwa Syarif Radhi adalah seorang Syiah Rafidhah Imamiyyah yang ekstrim, bukan moderat sebagaimana disinggung oleh Muhammad Rasyid Ridha Al-Husaini (1947: 1/10). Imam Syafi’i berkata, “Barangsiapa mengatakan Abu Bakar dan Umar bukan imam maka dia seorang Rafidhah (Syiah ekstrim)” (Dzahabi, 2006: 10/31; Harawi, 1998: 4/308).

Klaim-klaim Nahj al-Balaghah tanpa sanad ini dan dinisbatkan kepada Khalifah Ali ini bertentangan dengan al-Quran, Hadis-hadis sahih, dan fakta sejarah yang mana Imam Ali dan Ahlul Bait berbaiat kepada para khalifah ar-Rasyidin, menjadi menteri dan penasihat mereka, mengadakan hubungan perbesanan dengan mereka dan memberi nama putra-putranya dengan nama Abu bakar, Umar, Usman, dan Aisyah.

## Simpulan

Kitab *Nahj al-Balaghah* tidak memiliki sanad. Semua hadis alawi dalam Kitab *Nahj al-Balaghah* (239 khotbah, 79 surat, dan 478 hikmah, atau 238 khotbah, 79 surat, dan 489 ucapan hikmat, atau 238 Khotbah, 79 surat dan 488 kata hikmat. Atau 241 Khotbah, 79 surat dan 480 kata mutiara) disampaikan oleh Syarif Radhi (359-306 H) tokoh Rafidhah dan Mu'tazilah dari Imam Ali tanpa sanad, sementara jarak antara dia dan Imam Ali hampir 4 abad. *Nahj al-Balaghah* itu sendiri tidak memuat konsep sanad, dan tidak dibangun dengan sanad, sehingga ada ucapan indah diklaim sebagai ucapan Imam Ali padahal berdasarkan sanad yang muttashil, ucapan yang mirip dengan itu berasal dari Ibnu Mas'ud.

*Nahj Balaghah* berisi akidah *Tasyayyu' Ghali* (Syiah Rafidhah) yaitu mengkultuskan Imam Ali dan 11 Imam berikutnya, dan berisi akidah *bara'ah* (berlepas diri) dari Khalifah Abu Bakar, Umar dan Usman, serta memusuhi para sahabat Nabi Muhammad saw. *Nahj al-Balaghah* menggambarkan Khalifah Abu Bakar, Umar dan Usman, Aisyah istri Nabi, Abu Hurairah, Talhah, Zubair dan Muawiyah sebagai sahabat Nabi yang buruk, pengkhianat dan murtad. Disamping itu *Nahj al-Balaghah* juga berisi akidah Mu'tazilah.

## Rekomendasi

Kitab *Nahj al-Balaghah* yang kesohor sebagai kitab sastra yang menyihir banyak orang karena keindahan bahasanya dan keluasan cakupan temanya, serta karena dinisbatkan kepada Imam Ali bin Abi Thalib, ternyata memuat *ghuluw* kepada sebagian Ahlul Bait dan kebencian yang serius kepada *khulafa ar-Rasyidin* sebelum Ali, kepada *Ummahatul Mukminin* dan kepada Para sahabat Nabi yang lain. Hal itu semua diatas namakan kepada Imam Ali tanpa *sanad*. Mengingat penemuan penelitian ini penting, maka peneliti merekomendasikan agar: *Pertama*, umat Islam diperingatkan dari kesalahannya, dan tetap memposisikan *Nahj al-Balaghah* sebagai kitab sastra bukan kitab hadis. *Kedua*, kegiatan *tabayyun* ilmiah ini digalakkan supaya menjadi biasa dan membudaya sebagai ciri khas Ahlussunnah wa al-Jamaah. Imam Syafi'I berkata: Jika kalian melihat ada orang yang bisa berjalan di atas air dan terbang di udara maka jangan terkecoh dengannya hingga kalian menimbanginya dengan al-Quran dan as-Sunnah."

### Daftar Pustaka

- Anonim, t.t. *Sekilas Tentang Imam Khomeini*. tanpa penerbit. (Jakarta: Kedubes Iran).
- Anshari, Zakariya al-Anshari. t.t. *Fath al-Baqi 'Ala Alfiyah al-'Iraqi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Asqalani, Ahmad ibn Ali Ibn Hajar al-. t.t. *Nuzhah al-Nazhar*. Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu.
- \_\_\_\_\_, 1326, *Tahdzib al-Tahdzib*. India: Mathbaah Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyyah.
- Abduh, Muhammad. t.t. *Syarah Nahj al-Balaghah*. tahqiq Muhammad Ahmad Asyur, Dar Mathabi' al-Sya'b.
- Anzi, Abu Abdillah ibn Jafil al-. 2010. *Ma huwa Takhrij Atsar Kunu li al-'ilmi ru'at*. <http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=249510>, (1 Agustus 2016).
- Baghdadi, Abu Bakar al-Khatib al-. t.t. *Al-Kifayah fi 'Ilm al-Riwayah*. tahqiq al-Suraqi dan al-Madani, Madinah: Maktabah al-Ilmiyya.
- Barr, Abu Umar Yusuf ibn Abd al-. 1994. *Jami' Bayan al-'Ilmi wa Fadhliah*, Tahqiq Abu Al-Asybal, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi.
- \_\_\_\_\_, 1387. *al-Tamhid Lima fi al-Muwaththa` Min al-Ma'ani wa al-Masanid*. Maghrib: Wizarah al-Auqaf wa al-Syu`un al-Islamiyyah.
- Bashir, Ala` al-Din al-. 1429. *Ibn Saba` al-Syabah al-Mukhif*, al-Thiba'ah al-'Ashriyyah.
- Bashori, Agus Hasan, 2016, *Studi Kritis Konsep Ilmu Dalam Kitab Nahj al-Balaghah dan Relevansinya dalam Penguatan Pendidikan Agama Islam di Tingkat Sekolah Dasar*, Disertasi Program Doktor Pendidikan Islam UIKA Bogor.
- Bukhari, Muhammad ibn Ismail al-. 1422. *Al-Jami' al-Musnad al-Shahih*, Ta'liq: Mushthafa Dib al-Bugha. Dar Thauq al-Najah.
- Dimasyqi, Muhammad al-Qaisi al-. 1993. *Taudhih al-Musytabih fi Dhabt Asma` al-Ruwah*. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Dzahabi, Syamsuddin Al-. 2006. *Siyar A'lam al-Nubala'*, Kairo: Darul hadits.

- Dimiyati, Nashir. t.t. *Syarif Radhi*, <http://www.sadeqin.net/ml/daneshvaran.php?mod=4&id=16> (2 September 2015).
- Fayyadh, Ahmad Ayyub Muhammad Abdullah al-. 2007. *Mabahits Fi al-Hadits al-Musalsal*, Beirut: al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Ghamidi, Ghuwaid ibn Syabab al-. 2012. *Kitab Nahj al-Balaghah Dirasah Naqdiyyah 'Aqadiyyah*, Makkah: Ummul Qura.
- Guyen, Fatih. 1995. *560 Hadis dari 14 manusia Suci*. Bangil: Yayasan Islam al-Baqir.
- Ghitha, Al-Hadi Kasyif al-. t.t., *Mustadrak Nahj al-Balaghah*, tanpa penerbit (Maktabah Ahl al-Bayt)
- Hadid, Ibn Abi al-, 1997. *Syarah Nahj al-Balaghah*, Dar Ihya` al-Turats al-'Arabi, Tahqiq: Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim.
- Harawi, Abu Ismail al-, 1998, *Dzamm al-Kalaf wa Ahlih*, Madinah Munawwarah: Maktabah al-Ulum wa al-Hikam.
- Hindi, Rahmatullah al-, t.t. *Izhhar al-Haq*, tahqiq: Muhammad Ahmad Malkawi, al-Riasah 'ammah li Idarat al-Buhuts, Saudi.
- Hisyam, Abdul Malik ibn. 1955. *al-Sirah al-Nabawiyyah*, tahqiq: Mushthafa Saqa dkk, Mesir: Syarikah Mushthafa al-babi al-Halabi.
- Jabir, Qasim Habib. 1987. *Al-Falsafah wa al-I'tizal Fi Nahj al-Balaghah*. al-Muassasat al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nasyr.
- Jabbar, Al-Qadhi Abdul. t.t. *Tatsbit Dalail al-Nubuwwah*, Kairo: Dar al-Mushthafa, Syabra.
- Jurjani, Abu Ahmad ibn Adi al-. 1997. *Al-Kamil fi Dhu'afa` al-Rijal*, tahqiq: Adil Ahmad Abdul Maujud dkk, Beirut: al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Jama'ah, Badruddin Muhammad ibn. t.t., *al-Manhal al-Rawiy Fi Mukhtashar Ulum al-Hadits*, Beirut: Dar al-Fikr
- Khatib, Abd az-Zahra' al-. 1988. *Mashadir Nahj al-Balaghah wa Asaniduh*, Beirut: Dar az-Zahra'.



- Qummi, Shadiq Hasan Zadeh al-. t.t. *Pesan Imam Khumaini*, <http://balaghah.net/old/nahj-htm/id/id/01/10.htm> (9 September 2015).
- Radhi, al-Syarif al-. 1406. *Khashaish al-Aimmah*, Masyhad Iran, Majma' al-Buhuts al-Islamiyyah.
- Rifa'i, Shalih al-. t.t. *'Inayah al-Ulama' bi al-Isnad wa 'Ilm al-Jarh wa al-Ta'dil wa Atsar Dzalika fi Hifzh as-Sunnah al-Nabawiyyah*, Madinah KSA: Majma al-Malik Fahd Lithibaah al-Mushhaf.
- Sijistani, Abu Daud Sulaiman al-, t.t. *Sunan Abi Daud*, tahqiq: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid, Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah.
- Segaf, Alawi ibn Abd al-Qadir al-. t.t. <http://www.dorar.net/enc/firq/711>, diakses, Kamis 1 September 2016.
- Suyuthi, Jalaluddin al-, t.t. *al-Khashaish al-Kubra*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- \_\_\_\_\_, t.t. *Shaun al-Manthiq wa al-Kalam 'an 'ilm al-Manthiq wa al-Kalam*.
- Shalah, Usman ibn Abdirrahman ibn al-. 1986. *Ma'rifah Anwa' 'Ulum al-Hadits (Muqaddimah Ibn al-Shalah)*, tahqiq: Nuruddin 'itr, Beirut: Dar al-Fikr.
- Subki, Tajuddin ibn Taqiyyuddin al-. 1413. *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, tahqiq: Mahmud Muhammad al-Thanahi dan Abdul Fattah Muhammad al-Huluw, Hajar.
- Syafi'i, Muhammad Ibn Idris, 2010, *Diwan al-Imam Al-Syafi'i*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Syahrastani, Abu al-Fath Al- (548 H). *al-Milal wa al-Nihal*, Muassasah al-Halabi.
- Taimiyyah, Syaikh al-Islam Ibn. 1999. *al-Jawab al-Shahih Liman Baddala Dinal Masih*, tahqiq: Ali ibn Hasan dkk, Saudi: Dar al-'Ashimah.
- Turmudzi, Abu Isa Muhammad al-, 1975, *Sunan Turmudzi*, Mesir, Maktabah Mushthafa al-Babi al-Halabi.
- Zahra, Abd al-, 1405. *Mashadir Nahj al-Balaghah wa Asaniduhu*, Beirut: Dar al-Adhwa` .
- Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud al-. t.t. *Asas al-Lughah*, Kairo: Dar Mathabi' al-Sya'b.



## BUDAYA MITONI: ANALISIS NILAI-NILAI ISLAM DALAM MEMBANGUN SEMANGAT EKONOMI

*Umi Machmudah*

Jurusan PBA Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan  
 UIN Maulana Malik Ibrahim MALANG  
 Email: machmudahghozaly@gmail.com

### **Abstract**

*Culture as the result of ideas, feelings and intention in Islam is the manifestation of worship. This paper is written through literary review that is completed with observation from some mitoni traditions. The culture form of ideas, activities and artifact is applied in 'mitoni'. It is a celebration on seventh month of pregnancy age. The activities done in mitoni are 1) bathing, 2) 'brojolan' ritual, 3) clothing change ritual, 4) prayer, 5) gift. Islamic values that inspire economic activities in mitoni are 1) thanksgiving that encourages people to be productive, 2) 'tafaa'ul' through prayer to be selective in consuming goods, 3) helping each others to manage the production cost, 4) implied education as all the activities are based on knowledge, 5) visitation to make connection through service distribution, 6) almsgiving through the gift that will maximize the production value, 7) reciting the verses of al-Quran and their meaning, some of which related to prosperity, 8) economic creativity, through the use of various apparatus and foods, bearing production activities.*

*Budaya sebagai hasil dari cipta, rasa dan karsa manusia, dalam Islam merupakan manifestasi dari ibadah. Makalah ini ditulis melalui kajian pustaka dilengkapi dengan observasi dari beberapa acara mitoni. Wujud budaya yang berupa gagasan, kegiatan dan artefak yang teraplikasi pada budaya 'mitoni' 'Mitoni' adalah perayaan tujuh bulan usia kehamilan. Rangkaian mitoni adalah 1) siraman, 2) upacara brojolan, 3) upacara pergantian busana, 4) doa dan 5) 'mberkat'.*

Nilai-nilai Islam yang menyemangati aktivitas ekonomi dalam budaya 'mitoni' adalah: a) tasyakuran, mendorong orang untuk produktif 2) 'tafaa'ul' (optimisme) melalui doa, yang menjadi kekuatan untuk selektif dalam mengkonsumsi barang, 3) tolong menolong, yang berdampak pada penekanan biaya produksi, 4) pendidikan (pre natal) yang tidak terstruktur, menyebabkan penghematan biaya operasional, karena semua tindakan dilandasi ilmu pengetahuan, 5) silaturahmi, berarti membuat jejaring untuk memperluas distribusi barang atau jasa. 6) sedekah melalui 'mberkat' akan memaksimalkan nilai produksi, 7) tilawah al-Quran dan tadabbur maknanya, yang sebagian berhubungan dengan kemakmuran, 8) kreatifitas ekonomi, melalui penggunaan berbagai piranti dan makanan, yang melahirkan aktivitas produksi.

**Keywords:** Mitoni; Islamic values; economic activities

## Pendahuluan

Islam adalah agama rahmat untuk seisi alam, tidak ada satu pun urusan manusia di dunia kecuali Islam memberinya landasan sebagai alasan melaksanakannya. Semua aktivitas orang beriman tidak ada yang sia-sia, karena manusia ada di dunia untuk melakukan penghambaan kepada-Nya semata (Q.S. adz-Dzariyat: 56). Aktivitas tersebut dilakukan dalam rangka memenuhi kebutuhan secara individu maupun kebutuhan bersosialisasi melalui interaksi dengan sesama (yang keduanya disebut *hablun minan nas*), dan aktivitas yang terkait dengan Sang Khaliq (yang disebut dengan *hablun minallah*). Kedua jenis hubungan ini sangat dibutuhkan dalam kehidupan manusia (Q.S. Ali Imran: 112).

Diantara wujud interaksi secara horizontal, manusia melakukan aktivitas-aktivitas yang bersifat tradisi kebudayaan. Tradisi tersebut tidak murni merupakan warisan budaya, tetapi ada muatan nilai termasuk nilai-nilai Islam. Makalah ini menganalisis nilai-nilai Islam dalam membangun semangat ekonomi yang terkandung dalam budaya mitoni.

Asal mula manusia adalah dari jiwa yang satu (Q.S. al-A'raf: 189) dan setelah Nabi Adam a.s. kejadian manusia berproses melalui beberapa periode (Q.S. al-Mu'minun: 12-14). Allah menciptakan semua manusia dari satu diri yakni Nabi Adam a.s. Dari satu diri tersebut Allah menjadikan pasangannya, Hawa, agar hati Nabi Adam a.s. menjadi tenang, damai, dan muncul kasih sayang kepadanya (Shabuni, 2001: 218). Adapun periodisasi kejadian manusia digambarkan secara jelas oleh Allah dalam al-Quran. Periode-periode tersebut adalah: 1) *nuthfah* (sperma), 2) *'alaqah* (segumpal darah), 3) *mudhghah* (segumpal

daging), 4) *'idham* (tulang), 5) *kiswah al-'idham* (pembungkusan tulang dengan daging), 6) *'insya khalqan akhar* (pemberian ruh) (Shabuni, 2001: 765). Setelah manusia pertama Nabi Adam a.s. berasal dari *sulalah min thin* (saripati dari tanah), maka proses penciptaan jenis manusia berikutnya meliputi 6 periode di atas. Masing-masing periode dilalui selama empat puluh hari, sehingga  $40 \times 5$  periode = 200 hari, yang berarti tujuh (200 dibagi 30 hari = 7 bulan 10 hari). Sehingga saat menghadapi periode ke-6 *'insya khalqan akhar* (pemberian ruh) orangtua si bayi memohon pada Sang Khaliq melalui acara tasyakuran atas keselamatan dan kesehatan sehingga usia kehamilan sampai pada bulan ke-7 dengan acara *mitoni*.

### **Kebudayaan dan Substansinya**

Kebudayaan berasal dari kata Sansekerta *budhayah* bentuk jamak dari kata *budhi* yang berarti akal. Sehingga kebudayaan diartikan dengan "hal-hal yang bersangkutan dengan akal". Sedangkan kata "budaya" merupakan perkembangan majemuk dari budi daya yang berarti daya dari budi. Sehingga dibedakan antara budaya yang berarti 'daya dari budi' yang berupa cipta, rasa dan karsa, dengan kebudayaan yang berarti 'hasil dari cipta, rasa dan karsa' (Sulaeman, 1998: 12).

Beberapa ilmuwan seperti Parson (Sosiolog), Kroeber (Antropolog) menganjurkan untuk membedakan wujud kebudayaan secara tajam sebagai suatu sistem. Wujud kebudayaan adalah sebagai suatu rangkaian tindakan dan aktivitas manusia yang berpola. Koentjaraningrat mengemukakan bahwa kebudayaan itu dibagi atau digolongkan dalam tiga wujud (dalam Setiadi dkk, 2011: 29). *Pertama*, wujud sebagai suatu aktivitas kompleks dari gagasan, nilai-nilai, norma-norma dan peraturan. *Kedua*, wujud kebudayaan sebagai suatu aktivitas kompleks serta tindakan berpola dari manusia dalam masyarakat. Wujud tersebut dinamakan sistem sosial, karena menyangkut tindakan dan kelakuan berpola yang bisa diobservasi dan didokumentasikan dalam sistem sosial. *Ketiga*, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia.

Wujud kebudayaan yang berupa gagasan, konsep dan pikiran manusia, disebut sistem budaya, sifatnya abstrak, tidak dapat dilihat dan berpusat pada pemikiran manusia yang menganutnya. Merupakan sistem budaya karena gagasan-gagasan tersebut bukan tidak berupa kepingan-kepingan yang lepas melainkan saling berkaitan dan berdasarkan asas-asas yang erat hubungannya, sehingga menjadi sistem gagasan dan pikiran yang relatif mantap. Kebudayaan yang berupa aktivitas kompleks disebut sistem sosial yang tidak lepas dari sistem

budaya apapun bentuknya. Aktivitas tersebut ditata oleh gagasan dan pikiran yang ada pada manusia. Aktivitas yang saling berinteraksi tidak lepas dari berbagai penggunaan peralatan sebagai hasil karya manusia untuk mencapai tujuannya. Kebudayaan dalam bentuk fisik ini meliputi benda yang diam dan juga bergerak (Sulaeman, 1998:13).

Adapun substansi utama kebudayaan meliputi beberapa aspek. *Pertama*, sistem pengetahuan yang berperan sebagai akumulasi dari perjalanan hidup manusia dalam memahami alam dan seisinya. *Kedua*, nilai yang merupakan sesuatu yang baik yang selalu diinginkan, dicita-citakan dan dianggap penting oleh seluruh manusia sebagai anggota masyarakat. Karena itu sesuatu dikatakan memiliki nilai apabila berguna dan berharga (nilai kebenaran) bernilai, indah (nilai estetika), baik (nilai moral atau estetis), religius (nilai agama). *Ketiga*, pandangan hidup yang merupakan pedoman bagi suatu bangsa atau masyarakat dalam menjawab atau mengatasi berbagai masalah yang dihadapi. *Keempat*, kepercayaan yang mengandung arti yang lebih luas daripada agama dan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. *Kelima*, persepsi yakni suatu titik tolak pemikiran yang tersusun dari seperangkat kata-kata yang digunakan untuk memahami kejadian atau gejala dalam kehidupan. *Keenam*, etos kebudayaan berupa perilaku warga seperti kegemaran, berbagai benda hasil karya dilihat dari luar oleh orang asing (Setiadi, 2011: 30).

Ada beberapa hal yang menjadi sifat budaya. Salah satunya, budaya terwujud dan tersalurkan dari perilaku manusia. Selain itu budaya telah ada terlebih dahulu daripada lahirnya suatu generasi tertentu dan tidak akan mati dengan habisnya generasi yang bersangkutan. Budaya juga diperlukan oleh manusia dan diwujudkan dalam tingkah lakunya. Budaya mencakup aturan-aturan yang berisikan kewajiban-kewajiban, tindakan-tindakan yang diterima dan ditolak, tindakan-tindakan yang dilarang dan tindakan-tindakan yang diizinkan (Setiadi, 2011: 33).

### **Budaya Mitoni dalam Adat Jawa**

*Mitoni* adalah perayaan tujuh bulan usia kehamilan. *Mitoni* artinya menjelang *pitu* dalam bahasa Jawa artinya tujuh. Maksud diadakan acara *mitoni* adalah mensyukuri kesehatan ibu bayi janin atau yang sifatnya *tolak balak*. Di daerah tertentu budaya ini juga disebut *tingkeban*. *Mitoni* diadakan untuk kehamilan anak pertama dan kehamilan *medeking* atau anak ketiga dengan harapan semoga menjadi anak yang sholeh atau sholehah, menjadi

anak yang berlimpah dalam rezekinya, hormat pada orang tua, berguna bagi agama, masyarakat, nusa dan bangsa (Purwadi, 2005: 135).

*Mitoni/ningkebi, tingkeban*, penyelenggaraannya sesuai adat diatuhkan hari Selasa atau Sabtu pada tanggal gasal. Seyogyanya antara tanggal tujuh dan lima belas menurut kalender Jawa. Pemilihan tanggal gasal itu melambangkan umur kehamilan tujuh bulan yang hitungannya adalah gasal. Dilaksanakan siang hari biasanya mulai jam sebelas siang (Purwadi, 2005: 135).

Ada beberapa piranti yang diperlukan dalam acara mitoni, diantaranya: woh-wohan, punar dua buah, kembang setaman, daun dadap strep daun, daun beringin, daun andong, janur dan mayang. Juga disediakan berbagai macam jenang: jenang abang, jenang putih, jenang kuning, jenang ireng, jenang waras, jenang sengkolo (Gunasasmita, 2009: 39). Persiapan dan perlengkapan upacara *mitoni* terdiri dari sajen siraman, kenduri dan persiapan di tempat mandi, persiapan tumpeng robyong yaitu nasi yang dibentuk kerucut ditempatkan di bakul nasi dari bambu dilengkapi lauk pauk. Juga disiapkan lima macam bubur (bubur baro-baro, bubur merah, merah putih, bubur putih dan palang).

Untuk kenduri disiapkan aneka makanan seperti nasi majemukan, seperangkat nasi dengan lauk pauk, ketupat komplit, rujak dan dawet, nasi kering dengan lauk pauk berupa kedelai, kacang, wijen yang digereng sangan (tanpa minyak) dicampur dengan gula merah. Sedangkan untuk perlengkapan mandi, disiapkan air bunga. Gayung dibuat dari tempurung kelapa (Purwadi, 2005: 141-144).

Berikut ini akan dipaparkan serentetan acara yang terdapat pada budaya *mitoni* yang bersumber dari beberapa rujukan dan hasil observasi. Acara dibuka dengan pembacaan ayat suci al-Qur'an yang dilanjutkan sungkeman. Sungkeman ini dilakukan dengan cara sang istri sungkem pada suami dan selanjutnya suami istri sungkem pada kedua orangtunya (Suwarna, 2003: 24). Selanjutnya yaitu siraman yang hanya dilakukan untuk anak pertama, dengan menggunakan air bunga, duduk diatas *dingklik* (bangku kecil terbuat dari kayu). Air yang tergujur digunakan untuk mencuci wajah dan berwudhu. Acara siraman dihadiri khusus kaum hawa (Purwadi, 2005: 147).

Acara selanjutnya adalah upacara pergantian busana. Calon ibu berganti *kemben* (penutup dada) dengan motif yang memiliki simbol kebaikan, misalnya trumtum, sidoluhur, sidomukti, sidoasih, grompol, parangkusuma dan kain lurik yang bermotif lasem dengan penutup dada bermotif dringin. Setiap kali mengenakan busana *sesepuh* seorang wanita bertanya: “*Wis patut opo durung?*” (Sudah pantas apa belum?) kemudian semua hadirin menjawab: “*Durung*

*patut*” sampai enam kali. Dan untuk yang terakhir dijawab “*Wis patut*” (Sudah pantas) (Purwadi, 2005: 148).

Upacara ganti busana ini juga disebut dengan 'pantes-pantesan'. Pada acara ini, calon ibu dipakaikan kain dan kebaya tujuh macam. Kain dan kebaya yang pertama sampai keenam melambangkan kemewahan dan kebesaran. Ibu-ibu yang hadir saat ditanya apakah si calon ibu pantas menggunakan busana-busana tersebut, maka mereka menjawab 'dereng pantes'. Setelah dipakaikan busana ke tujuh yang berupa kain lurik dengan motif sederhana, baru ibu-ibu yang hadir menjawab 'pantes'. Hal ini merupakan perlambang bahwa ibu yang sedang mengandung sebaiknya tidak memikirkan hal-hal yang sifatnya keduniawian dan agar berpenampilan sederhana (Suwarna, 2003: 32).

Upacara selanjutnya yaitu *tigas kendit*. Pada acara ini calon ibu diikat perutnya (*dikenditi*) dengan janur kuning. Ikatan janur ini harus dipotong (*ditigas*) oleh calon ayah si bayi untuk membuka ikatan yang menghalangi lahirnya si jabang bayi. Ikatan tersebut dipotong dengan keris yang ujungnya diberi kunyit sebagai tolak balak (Suwarna, 2003: 32).

Selanjutnya yaitu *brojolan*. Untuk melaksanakan upacara brojolan badan calon ibu dilingkari dengan *lawe* (benang tenun) berwarna merah, putih, hitam secara renggang. Melalui rongga yang terikat oleh *lawe* tersebut, diluncurkanlah alat tenun yang kemudian diterima oleh ibu wanita yang hamil atau kerabat perempuan. Kadang-kadang disertai ucapan “*Wadon arep lanang arep waton slamet*” (Perempuan atau laki-laki yang penting selamat). Juga adakalanya diluncurkan secara hati-hati dua buah kelapa gading yang telah dilukis gambar Arjuna dan Sembodro dengan ucapan “*Yen lanang ngganteng koyo Arjuno, yen wadon ayu koyo sembodro*” (Kalau laki-laki tampan seperti Arjuna dan kalau perempuan cantik seperti Sembadra). Arjuna dan Sembadra adalah figur ideal Jawa, sehingga diharapkan bayi memiliki sifat luhur keduanya (Purwadi, 2005: 148-149).

Disusul dengan prosesi *angrem*. Pada acara *angrem* ini calon ibu duduk di tumpukan kain yang tadinya digunakan dalam acara pantes-pantesan, seperti ayam betina yang sedang mengerami telurnya. Harapannya adalah agar si jabang bayi dapat lahir cukup bulan (Suwarna, 2003: 34).

Selanjutnya yaitu *dhahar ajang cowek*. Di sini calon ayah duduk mendampingi calon ibu di tumpukan kain dan berdua mengambil makanan yang disediakan dengan alas makan *cowek* (cobek) dan mereka berdua memakannya sampai habis. Hal ini melambangkan sebuah harapan supaya jabang bayi dapat tumbuh sehat. Calon ayah kemudian menjatuhkan telur di sela kain tujuh

warna yang melambangkan proses kelahiran si bayi kelak yang berjalan lancar dan sempurna. (Suwarna, 2003: 35).

Sebagai acara penutup yaitu doa dan *mberkat* (Purwadi, 2005: 150). Yang dinamakan 'mberkat' yaitu membawa makanan yang sudah disediakan *shohibul hajat* untuk dibawa pulang.

Beberapa simbol yang bisa memberi makna harapan (doa) dari pelaksanaan *mitoni*, misalnya penggunaan macam-macam motif kain. Sidomukti melambangkan kebahagiaan. Sidoluhur melambangkan kemuliaan. Truntun melambangkan nilai-nilai yang selalu dipegang teguh. Parang kusuma melambangkan perjuangan untuk hidup. Semen rama melambangkan akan lahir anak yang cinta kasih kepada orang tua yang sebentar lagi akan menjadi bapak dan ibu tetap bertahan selama-lamanya. Udan riris melambangkan anak yang akan lahir akan menyenangkan dalam kehadirannya di masyarakat. Cakar ayam melambangkan anak yang lahir dapat mandiri dan memenuhi kebutuhannya sendiri (Astuti, 2009: 38).

### **Mitoni yang Islami**

Adapun pelaksanaan acara *mitoni* yang sering dilakukan di perkampungan di Kelurahan Gading Kasri Kecamatan Klojen Malang), kebanyakan sudah tidak murni menggunakan adat Jawa. Acaranya lebih sederhana dan ringkas, serta murni menggunakan tata cara Islami. Acara dimulai dengan pembukaan, pembacaan ayat suci al-Quran, dilanjutkan dengan ceramah agama, yang berisi maksud diadakannya *mitoni* menurut Islam, pesan untuk calon ibu secara khusus dan yang hadir secara umum, dilanjutkan dengan membaca sepuluh surat al-Quran. Dilanjutkan dengan doa, kemudian makan bersama, dan acara terakhir adalah *mberkat*.

Sepuluh surat yang dibaca pada acara *mitoni* adalah 1) Surat Yasin, 2) Surat al-Waqi'ah, 3) Surat ar-Rahman, 4) Surat Muhammad, 5) Surat Luqman, 6) Surat Maryam, 7) Surat Kahfi, 8) Surat Thaha, 9) Surat Yusuf, dan 10) Surat al-Mulk.

Adapun keutamaan surat-surat al-Quran tadi meliputi beberapa surat. *Pertama*, surat Yasin yang berarti 'wahai manusia' dalam bahasa *Thayyi'* dan Yasin adalah 'jantung al-Quran' artinya ada pada hati semua manusia. (Shabuni, 2001b: 1004-1005) bahwa dengan bacaan surat Yasin ini sang anak diharapkan akan lahir dengan selamat dan tumbuh menjadi manusia yang selamat dunia akhirat. *Kedua*, surat al-Waqi'ah, keutamaannya adalah bahwa barangsiapa membacanya tiap malam maka tidak akan mengalami kekurangan

rezeki (Shabuni, 2001c: 1265). Sehingga diharapkan dengan bacaan surat al-Waqi'ah ini anaknya akan menjadi manusia yang selalu mendapat rezeki yang berlimpah. *Ketiga*, surat ar-Rahman, harapannya agar sang bayi menjadi manusia yang selalu mendapatkan kenikmatan yang berlimpah sesuai dengan kandungan surat (Shabuni, 2001c: 1255). *Keempat*, surat Muhammad dengan harapan agar sang anak tumbuh menjadi orang yang mampu memperjuangkan agama Allah sebagaimana salah satu ayatnya ada yang menyatakan, “*Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu menolong (agama) Allah, maka Allah akan menolongmu*” (Shabuni, 2001c: 1176). *Kelima*, surat Luqman dengan harapan si janin menjadi anak yang mendapat “hikmah” (ilmu yang bermanfaat) sebagaimana yang didapatkan Luqman (Shabuni, 2001b: 921). *Keenam*, surat Thaha agar anak memiliki sifat-sifat yang mulia sebagaimana yang dimiliki oleh nabi Muhamad saw. dan nabi-nabi lain (Shabuni, 2001b: 700). *Ketujuh*, surat Maryam dengan harapan sang anak tumbuh menjadi generasi yang kuat imannya, ahli ibadah sebagaimana Maryam *al-adzra'* dan memahami keagungan tauhid (Shabuni, 2001b: 684). *Kedelapan*, surat al-Kahfi dengan harapan agar menjadi orang yang mampu mengorbankan hawa nafsunya untuk memperjuangkan akidah sebagaimana ashabul kahfi yang terkenal dengan *ahlul 'uzlah* (Shabuni, 2001b: 661). *Kesembilan*, surat Yusuf yang memberikan harapan bahwa setelah berakit-rakit dahulu bersenang-senang kemudian, pada surat ini dimana Allah menghibur Nabi Muhammad agar melihat betapa banyak musibah yang menyimpannya, beberapa cobaan hingga ketertarikan wanita padanya (Shabuni, 2001b: 540). Dan *kesembilan*, surat al-Mulk agar sang bayi menjadi generasi yang selamat dari adzab kubur (Shabuni, 2001c: 1364).

## Nilai

Menurut Darmodiharjo merupakan sesuatu yang berguna bagi kehidupan manusia jasmani dan rohani (dalam Setiadi, 2011: 123). Nilai adalah suatu penetapan atau suatu kualitas objek yang menyangkut suatu jenis apresiasi atau minat (Syam, 1986: 133). Nilai adalah konsepsi-konsepsi abstrak dalam diri manusia atau masyarakat, mengenai hal-hal yang dianggap baik, benar, dan hal-hal yang dianggap buruk dan salah (Huki, 1982: 146). Nilai juga mempunyai sebuah elemen konsepsi yang mendalam dibandingkan hanya sekedar sensasi, emosi, atau kebutuhan. Nilai bukan merupakan tujuan konkret dari tindakan, tetapi mempunyai hubungan dengan tujuan, sebab nilai-nilai berfungsi sebagai kriteria dalam memilih tujuan-tujuan (Sulaeman, 1998: 20).

Adapun dalam tulisan ini uraian yang diulas adalah tentang nilai-nilai agama, yakni sesuatu yang berguna bagi kehidupan jasmani dan rohani manusia, yang merupakan minat atau apresiasi yang bersumber dari agama Islam. Nilai keagamaan adalah konsep mengenai penghargaan warga masyarakat kepada beberapa masalah pokok kehidupan beragama, sehingga menjadi pedoman tingkahlaku keagamaan warga masyarakat (Tim Depdikbud RI, 1989: 615). Nilai religi di samping merupakan tingkatan integritas kepribadian yang mencapai tingkat budi (*conscencia*, insan kamil), juga sifatnya mutlak kebenarannya, universal dan suci. Kebenaran dan kebaikan religi mengatasi rasio, perasaan, keinginan, nafsu-nafsu manusiawi dan mampu melampaui subyektivitas, golongan, ras, bangsa, stratifikasi sosial (Syam, 1986: 133).

### **Nilai-nilai Islam dalam budaya *Mitoni* dalam Membangun Semangat Ekonomi**

Ekonomi merupakan salah satu ilmu sosial yang mempelajari aktivitas manusia yang berhubungan dengan produksi, distribusi, dan konsumsi terhadap barang dan jasa (<https://id.wikipedia.org/wiki/Ekonomi>). Kegiatan ekonomi adalah kegiatan seseorang atau suatu perusahaan atau suatu masyarakat untuk memproduksi barang dan jasa maupun mengkonsumsi (menggunakan) dan jasa tersebut (Sukirno, 2013: 4). Sehingga yang dimaksud dengan semangat ekonomi di sini adalah bagaimana nilai-nilai Islam dalam menumbuhkan semangat agar menjadi manusia yang produktif, bisa mendistribusikan barang dengan tepat, dan mengkonsumsi barang dengan secara tepat/ekonomis.

Penyebaran Islam di Indonesia terjadi kisaran abad ke-7 hingga 13 Masehi, yang dibawa oleh para pedagang, mubaligh, wali, ahli-ahli tasawuf, guru-guru agama, dan para haji yang berasal dari Arab, Persia, dan India (Gujarat, Benggala). Penyebaran dilakukan melalui beberapa saluran perdagangan, perkawinan, tasawuf, pendidikan, seni dan tawaran pembentukan masyarakat egalitarian dalam strata sosial (Sukirno, 2013: 169-175). Melalui egalitarianisme, suatu sifat yang pantang membedakan strata sosial yang mana dengan karakteristik ini Islam mampu menembus lintas level sosial sehingga menjadikan Islam mampu diterima oleh semua lapisan masyarakat. Demikian juga melalui seni budaya. Orang Indonesia sebelum kedatangan Islam terkenal sebagai seniman-seniman jenius yang punya kemashuran tinggi. Lewat seni, Islam mampu menjangkau segmen lebih luas masyarakat pribumi, termasuk para elitnya. Sunan Kalijaga misalnya, menggunakan wayang sebagai sarana dakwah baik untuk penduduk biasa maupun elit sosial. Sunan Bonang menggunakan gamelan dalam

melantunkan syair-syair keagamaan. Ini belum termasuk tokoh-tokoh lain yang mengadaptasi seni kerajinan lokal dan India yang diberi muatan Islam. Melalui ranah budaya, melalui upacara-upacara adat Islam memberi muatan nilai-nilai yang bersumber pada ajaran Islam, berbaur menjadi satu elemen yang ideal tanpa harus mengenyampingkan sisi budaya lokal. Diantaranya adalah budaya *mitoni*.

Berikut ini uraian beberapa nilai Islam yang terdapat pada budaya *mitoni* yang bisa membangun semangat ekonomi pada pelaku budaya dan masyarakat yang terlibat. *Pertama*, aktivitas tasyakuran merupakan manifestasi dari firman Allah yang artinya “*Sungguh jika engkau semua mau mensyukuri nikmat pasti akan Aku tambahkan.*” (Q.S. Ibrahim: 7). Ini sangat besar pengaruhnya dalam memberikan semangat hidup bagi sang ibu cabang bayi, karena banyak kasus yang menunjukkan penyimpangan pertumbuhan janin atau kecacatan baik fisik ataupun mental. Kesehatan ibu dan bayi perlu disyukuri dan hal ini akan meningkatkan kesehatan mental/psikis ibu yang selanjutnya berdampak pada kesehatan cabang bayi. Karena itu janji Allah dalam kalimat “*la-azidannakum*” *lam*-nya adalah huruf “*ta’kid*” yang menunjukkan arti pasti, bahwa Allah pasti akan menambahkan nikmat kesehatan baik fisik maupun mental di masa-masa pertumbuhan berikutnya, juga beberapa kenikmatan yang lain baik berupa kelancaran dalam melahirkan. Rasa syukur muncul tatkala orang sudah mengakui adanya kenikmatan dari Allah atas pencapaiannya, sehingga dengan bersyukur maka orang akan semakin produktif dalam hidup. Karena ada hubungan antara tingkat produksi yang dapat dicapai dengan faktor-faktor produksi yang digunakan untuk mewujudkan tingkat produksi termasuk didalamnya adalah tenaga kerja/kualitas (Sukirno, 2013: 204).

Nilai Islami yang kedua yang terkandung pada budaya *mitoni* adalah doa. Dalam aktivitas budaya yang diniati ibadah, ada doa yang dipanjatkan. Ungkapan doa melalui tradisi *mitoni* ini merupakan semangat aplikasi dari hadis riwayat Bukhari Muslim dari Abdurrahman Abdullah Ibn Mas’ud r..a. bahwa pada saat ditiupkan ruh, malaikat diutus Allah dengan membawa 4 ketentuan yang berupa 1) rezekinya, 2) usianya, 3) amalnya dan 4) bahagia/sengsaranya (dalam Nawawy, t.t.). Dengan bantuan orang-orang yang diundang hadir pada acara “*mitoni*” sang cabang bayi didoakan agar kelak tumbuh menjadi pribadi yang banyak dan berkah rezekinya, panjang usia dan barokah, baik dan banyak amalnya serta bahagia dunia dan akhirat. Doa yang juga berarti optimisme *tafa-ul* tersimbolkan pada makanan (misalnya teri agar rezekinya sebanyak jumlah ikan yang tak terhitung) dan jenis-jenis corak kain yang

diuraikan di atas baik yang bermakna kemuliaan, keberhasilan, kejayaan dll. Dengan demikian ada kegiatan maksimalisasi dalam aktivitas ekonomi yakni tepat dalam mengkonsumsi barang karena tujuan yang tepat sasaran sesuai pembelanjaan yang harus efektif (Sukirno, 2013: 36).

Nilai lain yang mendorong terlaksananya pelaksanaan budaya *mitoni* adalah *ta'awun* atau tolong menolong (Q.S. al-Ma'idah: 2). Diantara wujud budaya adalah aktivitas manusia yang saling berinteraksi yang disebut juga dengan sistem sosial. Sistem sosial ini tidak lepas dari sistem budaya (Sulaeman, 1998: 13). Secara sosial, kehadiran para tamu tidak lain adalah untuk bersama-sama mendoakan apa yang diinginkan atau dicita-citakan oleh orangtua sang bayi terhadap calon anak yang bakal lahir. Ini merupakan perwujudan tolong menolong yang mengandung nilai ekonomi yang sangat tinggi, karena ada kerjasama demi suksesnya acara yang diadakan dengan menekan biaya yang dibutuhkan. Al-Quran mendorong untuk kerjasama dalam kebaikan sebagai berikut "*dan tolong menolonglah kamu sekalian dalam kebaikan dan taqwa dan jangan tolong menolong dalam dosa dan permusuhan.*" (Q.S. al-Ma'idah: 2) . Dalam teori ekonomi "keuntungan" diperoleh apabila hasil penjualan melebihi biaya produksi (Sukirno, 2013: 192), dengan menekan biaya produksi maka akan didapat keuntungan.

Aktivitas sosial ini memberikan nuansa pendidikan pada calon orangtua dan semua yang hadir untuk mengajarkan yang baik dengan sikap yang baik sejak bayi dalam kandungan. Terutama pendidikan dari sang ibu karena dia merupakan 'sekolah' bagi anak-anaknya, sebagaimana dikatakan oleh syair Hafidz Ibrahim "*al ummu madrasatun idza a'dattaha a'datta sya'ban tyayyibal a'raqi*" (bahwa seorang ibu laksana sekolah, jika engkau menyiapkan sekolah tersebut, maka benar-benar engkau telah menyiapkan generasi yang baik). Khalayak yang hadir juga diingatkan mengenai harapan pada anaknya Situasi ini mewujudkan idealnya kehidupan masyarakat karena satu sama lain ada semangat membangun melalui "*wa tawaashow bil haq watawaashow bis shobr*" yakni semangat untuk mengajak pada kebenaran serta kesabaran (QS. Al-Ashr 3). Secara tidak langsung masyarakat yang demikian telah menegakkan pilar pendidikan yakni pendidikan masyarakat. Hal ini juga didukung hasil riset yang menunjukkan bahwa bayi yang diberi stimulasi pralahir maka akan cepat mahir berbicara, cepat menirukan suara, menyebut kata pertama, dapat tersenyum secara spontan, lebih tanggap, dan juga mengembangkan pola sosial lebih baik saat ia dewasa (Carr, 1999: 32-33).

Termasuk dalam nilai Islami yang terkandung dalam *mitoni* yaitu silaturrahi. Dalam acara *mitoni*, warga berkumpul dengan disemangati hadits Nabi: *Man araada an yuubsatho lahu fi rizqihi wa an yunsya'a lahu fi atsarihi fal yashil rohimahu* (Barangsiapa ingin dilapangkan rezekinya dan panjangkan usianya hendaklah bersilaturrahi) (HR Bukhori dalam Said, 1986: 7). Silaturrahi adalah membuat jejaring yang juga berarti mendistribusikan produksi, mengiklankan prestasi dan produk-produk berupa barang atau jasa lainnya. Banyak manfaat yang didapat dari kegiatan 'pengiklanan' diantaranya adalah 1) membantu konsumen untuk membuat keputusan yang lebih baik di dalam menentukan jenis-jenis barang yang akan dibeli, 2) menggalakkan kegiatan memperbaiki mutu suatu barang, 3) membantu membiayai perusahaan komunikasi masa, dan 4) menaikkan kesempatan kerja (Sukirno, 2013: 308).

Selain itu, *mitoni* mengandung nilai sedekah. Nabi Muhammad saw bersabda "*Ash-shoodaqotu tajlibur rizqo*" (Kalbaasy, 1995: 70) bahwa dengan mengingat kepentingan bersosialisasi sebenarnya akan memaksimalkan nilai produksi. Ada kepuasan dengan produk yang sudah dihasilkan sehingga ada peningkatan pada kualitas dan kuantitas produk di masa mendatang. Karena dalam teori ekonomi juga diterangkan bahwa ada "faktor lain" yang cukup penting peranannya dalam mempengaruhi permintaan terhadap suatu barang (Sukirno, 2013: 81). Sedekah bisa dijadikan sebagai sarana promosi dari suatu produk.

Tilawah/membaca al-Quran dan menghayatinya menjadi salah satu nilai dalam *mitoni*. Ayat al-Quran yang pertama kali turun adalah perintah untuk membaca 'iqra' (Q.S. Al-'Alaq: 1). Dengan membaca banyak pengetahuan didapat ini akan memunculkan semangat ekonomi tatkala seseorang mampu menghayati pesan ayat. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, ayat-ayat al-Quran yang dibaca pada acara *mitoni* masing-masing memiliki keutamaan atau fadhilah, terlebih surat al-Waqi'ah yang mendorong semangat ekonomi.

Nilai lain dalam *mitoni* yaitu kreativitas ekonomi. Firman Allah "*In ahsantum ahsantum lianfusikum wa in asa'tum falaha*" berarti jika kamu berbuat baik (bersikap kreatif), maka pahala perbuatan baik (sikap kreatif) itu untuk dirimu (Q.S. Al-Isra': 7). Nilai baik (keuntungan) pahala itu akan kembali pada manusia, termasuk di dalamnya kebaikan dari kreativitas produksi yang muncul dalam rangka acara *mitoni*, baik produksi makanan, pakaian, barang-barang, alat-alat, dll. Juga pendistribusian dari produk yang berupa aktivitas sedekah, baik yang disediakan saat acara (makan bersama) ataupun yang dibawa pulang (*mberkat*). Jika durenungkan, pada pelaksanaan budaya

*mitoni* ini, didapatkan aktivitas 'konsumsi' yang beraneka ragam. Keragaman itu adalah 1) konsumsi makanan (berupa nutrisi), 2) konsumsi emosi dengan bersilaturahmi dan, 3) konsumsi psikis yang berupa doa. Dengan kata lain mengandung tiga unsur nilai yakni: fisik, psikis dan sosial.

### Simpulan

Secara ringkas analisis nilai-nilai Islam dalam membangun semangat ekonomi melalui budaya *mitoni* terbagi menjadi beberapa aspek. Dimulai dari manfaat tasyakuran yang semakin memacu produktivitas dalam hidup, dan disemangati melalui *tafa'ul* sebagai kekuatan yang bisa mengarahkan upaya. Selain itu terkandung nilai tolong menolong yang berimbas pada upaya menekan biaya produksi dalam penyelenggaraan *mitoni*. Nilai pendidikan juga sangat mendominasi karena prosesi yang terdapat dalam tradisi ini juga berdasarkan ilmu pengetahuan. Selain itu terdapat nilai silaturahmi yang kental. Dalam *mitoni* nilai sedekah juga tidak dapat ditinggalkan yang berdampak pada kepentingan sosialisasi dan memaksimalkan nilai produksi. Disamping itu, *tilawah* al-Quran juga memberikan manfaat yang sangat besar bagi pelakunya. *Mitoni* juga memiliki nilai kreativitas ekonomi yang didukung perilaku produktif agar keuntungannya dapat dinikmati bersama.

### Daftar Pustaka

- Astuti, Dewi. 2009. *Adat-Istiadat Masyarakat*. Jawa Barat: PT. Sarana Panca Karya Nusa.
- Carr, Rene Van De dan Lehrer, Marc. 1999. *Cara Baru Mendidik Anak Sejakdalam Cara Baru Mendidik Anak Sejakdalam Kandungan*. Bandung: Kaifa.
- Gunasasmita. 2009. *Kitab Primbon Jawa Serbaguna*. Yogyakarta: Soemodidjaja Mahadewa.
- Huki, Wila. 1982. *Pengantar Sosiologi*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Kalbaasy, Muhammad, al-. 1995. *Kitaab Al Siah wa-Arrizqi fi Al Ad'iyah wa al Adzkaar Al Waaridah li Siati ar Rizqi*. Mu'assatu al Khurosaan li al Mathbuu'aat.
- Nawawy, Yahya Ibn Syarafuddin, an-. *Syarah Al Arba'iin An Nawawiyah*.
- Purwadi. 2005. *Upacara Tradisional Jawa –Menggali Untaian Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Said, M. 1986. *Hadits Tentang Budi Luhur*. Cet XXXVII. Bandung: PT Al Ma'arif.
- Setiadi, Elly M dkk. 2011. *Ilmu Sosial dan Budaya Dasar*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Shabuni, Muhammad Ali, ash-. 2001a. *Shofwatut Tafaasiir. Juz 1*. Al Qohiroh: Al -Ashdiqo.
- \_\_\_\_\_. 2001b. *Shofwatut Tafaasiir. Juz II*. Al Qohiroh: Al -Ashdiqo.
- \_\_\_\_\_. 2001c. *Shofwatut Tafaasiir. Juz III*. Al Qohiroh: Al -Ashdiqo.
- Sukirno, Sadono. 2013. *Mikroekonomi Teori Pengantar Edisi Ketiga*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sulaeman, M Munandar. 1998. *Ilmu Budaya Dasar Suatu Pengantar*. Bandung: PT Eresco.
- Suwarna. 2003. *Tradisi Tingkeban*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa.
- Syam, Muhammad Noor. 1986. *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila*. Surabaya: Usaha Nasional.
- Tim Depdikbud RI. 1989. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, II/ Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

## BENTUK ISLAM FAKTUAL: KARAKTER DAN TIPOLOGI ISLAM INDONESIA

*Irham*

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

e-mail: irham.muu@gmail.com

### **Abstract**

*This article tries to explain the factual Islam happened inevitably in muslim society. Factual Islam is a form of religious muslims in the world which could be affected by the social and cultural background. It may result in differences between one muslim and another. In this article, the factual Islam is explored in Indonesian Islam. The research explores the characters and the typology of Indonesian Islam. The finding shows that the character of Indonesian Islam is moderate and its typology is accommodating the socio-culture of the society. While the typology proposed by Geertz in this case is no longer relevant, particularly to describe Javanese Islam as an example. Furthermore, in this contemporary era, Indonesian Islam experiences a shift in orientation toward transnational Islam, namely Islam with salafi manhaj. This article is a literature review using the findings related to the theme as the object of study.*

*Artikel ini berupaya menjelaskan Islam faktual sebagai keniscayaan yang terjadi pada umat Islam. Islam faktual merupakan bentuk keberagaman umat muslim di dunia yang dapat dipengaruhi latar sosial dan budaya masyarakat. Islam faktual dapat memunculkan perbedaan di antara umat muslim yang satu dengan yang lainnya. Dalam artikel ini Islam faktual yang menjadi kajian adalah Islam Indonesia. Pertanyaan yang ingin dijawab adalah mengenai karakter dan tipologi Islam Indonesia. Kesimpulannya karakter Islam Indonesia adalah moderat dan tipologinya adalah akomodatif dengan sosio-kultur di masyarakat. Adapun tipologi yang dikemukakan oleh Clifford Geertz dalam hal ini sudah tidak relevan lagi, khususnya untuk menggambarkan Islam Jawa sebagai contoh Islam Indonesia.*

Selanjutnya pada era kontemporer ini Islam Indonesia sebagian kecil mengalami pergeseran orientasi ke arah Islam transnasional, yakni Islam yang ber-manhaj salafi. Artikel ini merupakan sebuah kajian literatur yang menggunakan hasil penelitian yang terkait dengan tema yang menjadi objek kajian.

**Keywords:** *Factual Islam; Indonesian Islam.*

## Pendahuluan

Islam adalah agama langit yang turun di negeri Arab yang disampaikan melalui Nabi Muhammad dan al-Quran yang merupakan sumber utamanya. Al-Quran merupakan wahyu Tuhan yang diberikan kepada Nabi Muhammad sebagai pedoman untuk membangun peradaban umat. Kemudian segala perilaku, ucapan dan kesepakatan nabi memperjelas apa yang terkandung dalam al-Quran. Itulah yang disebut dengan as-Sunnah. Ketika nabi masih hidup, segala permasalahan umat bertumpu kepadanya, sehingga umat Islam saat itu tidak mengalami kesulitan untuk memecahkan masalah apa pun. Namun, ketika nabi telah wafat, yang menjadi rujukan selanjutnya adalah orang-orang yang terdekat dengan beliau yang berusaha untuk menjelaskan al-Quran dan apa yang mereka ketahui dari nabi.

Persoalan yang muncul kemudian adalah perbedaan pendapat dalam menjelaskan dan memahami sumber Islam tersebut. Perbedaan ini muncul karena adanya upaya untuk menafsirkan ajaran terhadap permasalahan sosial yang ada. Sejak zaman sahabat (*as-sabiqun al-awwalun*) perbedaan ini pun sudah terjadi. Perbedaan ini tercermin dalam pemahaman, sikap, dan keyakinan. Perbedaan umat Islam dapat diketahui dari produk pikir para muslim cendekia/ulama, seperti fikih. Produk fikih ada banyak variannya/mazhabnya. Seperti fikih Syafi'i, Hanafi, Maliki, atau Hambali. Selain empat mazhab yang besar itu tentu masih ada mazhab kecil lainnya. Di bidang teologi pun demikian, ada *Khawarij*, *Murji'ah*, *Mu'tazilah*, *Asy'ariyah*, dan lain sebagainya. Termasuk ilmu-ilmu Islam lain, seperti *Ulum al-Quran* yang melahirkan tafsir al-Quran dengan banyak variannya, kemudian *Ulum al-Hadith*, *ilmu Tauhid*, *ilmu Tasawuf* dan lain sebagainya. Produk pemikiran seperti itu sudah tentu melahirkan keberagaman yang berbeda di antara para penganutnya.

Sumber panutan umat Islam sedunia adalah sama, al-Quran dan sunnah. Namun, persoalannya adalah mengapa pemahaman/perilaku umat Islam berbeda? Apakah al-Quran atau sunnah itu berubah isinya/berbeda bentuknya? Jawabannya adalah sumber rujukan utama umat Islam itu tetaplah

sama, dan tidak berubah sampai kapanpun dan dimanapun. Dalam hal ini, Kadir menjelaskan bahwa Islam dapat dipahami sebagai Islam ideal dan Islam faktual. Islam ideal adalah Islam universal, Islam yang tidak terikat dengan ruang dan waktu. Kapanpun dan dimanapun tidak berubah atau berbeda. Islam universal ini ada pada al-Quran dan sunnah, dimana teks dan isinya tetap. Artinya ada kesamaan dan ketetapan pada semua umat Islam dalam menggunakan al-Quran dan sunnah sebagai sumber pedoman dalam beragama. Kemudian Islam ideal melahirkan Islam faktual. Islam faktual merupakan respon umat Islam terhadap ajaran al-Quran dan sunnah. Respon tersebut terlihat dalam bentuk pemikiran, keyakinan dan perilaku/sikap. Respon terhadap ajaran disebut dengan keberagamaan/perilaku orang beragama. Sebelum menjadi keberagamaan, ada proses yang terlibat dalam umat beragama dalam merespon ajaran yang dilatari oleh kondisi sosial-budaya. Proses ini disebut dengan faktualisasi (Kadir, 2003: 3–25). Adanya perbedaan keberagamaan sudah tentu disebabkan karena faktualisasi ajaran agama yang berbeda antara masyarakat di daerah tertentu dengan daerah lain.

Islam faktual tidak selamanya menyebabkan perbedaan keberagamaan, karena ada titik kesamaan dan ketetapan dalam keberagamaan yang semua umat Islam hampir sepakat. Dalam hal ini, Abdullah menganalisis dan mengkategorikan cara memahami ajaran Islam menjadi dua kelompok. Pertama, pemahaman atau pembahasan yang bersifat univokalitas wujud. Kedua, pembahasan yang bersifat gradasi wujud (*tashkik al-wujud*), artinya ada perubahan dan perbedaan. Pada sisi univokalitas wujud, umat Islam tidak mendapatkan perbedaan yang mencolok untuk pemaknaan syariah dalam peradaban Islam, misalnya pada urusan keimanan Islam atau rukun Islam. Dalam hal ini umat Islam sepakat tidak berbeda. Selanjutnya pada sisi *tashkikul wujud* (gradasi wujud) terdapat pada tujuan utama (*maqasid al-syariah*) dan penafsiran (Abdullah, 2012). Maksudnya adalah bagaimana tujuan utama syariah dirumuskan dan bagaimana syariah itu ditafsirkan. Pada pembahasan ini sudah tentu keadaan sosial-budaya akan terlibat. Tentu akan ada pergeseran terus menerus sesuai dengan ruang dan waktu untuk menyesuaikan kondisi permasalahan sosial budaya. Pada level ini pembahasan syariah menjadi majemuk/plural.

Pemahaman syariah pada level plural menyebabkan banyaknya varian pemahaman dan perilaku umat beragama. Contoh yang bisa disaksikan seperti keberagamaan antara Islam Sunni dan Syiah. Di Arab Saudi, ada Islam model Wahabi, di Mesir ada al-Ikhwan al-Muslimun. Dalam konteks Indonesia ada NU, Muhammadiyah, Persis, Nahdlatul Wathan, dan lain-lain. Masing-masing

keberagaman ini mempunyai karakter sendiri dan berbeda dari yang lainnya. Perbedaan keberagaman tersebut merupakan bentuk dari Islam faktual, dalam kata lain Islam sebagai ekspresi pemeluknya.

Untuk melihat keberagaman masyarakat sebagai bentuk Islam faktual bisa dilihat dari konteks hubungan agama, budaya dan kehidupan masyarakat. Penelitian Pranowo yang terkait dengan Islam Jawa menggunakan beberapa pendekatan yaitu *pertama*, melihat agama dalam perspektif lokal; *kedua*, melihat hubungan masyarakat dengan tempat ibadah; dan *ketiga*, melihat praktik keagamaan masyarakat (Pranowo, 2011). Mudzhar menyebutnya dengan lima gejala agama. *Pertama*, naskah sumber ajaran agama dan simbol agama. *Kedua*, para penganut atau pemimpin dan pemuka agama. *Ketiga*, ritus, lembaga, dan ibadat seperti, salat, haji, dan waris. *Keempat*, tempat ibadat; dan *kelima*, organisasi keagamaan (Mudzhar, 2011: 13–14).

Karakter keberagaman bisa berbeda-beda sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Akan tetapi terdapat perbedaan pada konteks Islam Indonesia, Islam Arab, dan Islam Amerika. Tulisan ini tidak membicarakan tentang Islam ideal atau universal, namun akan mendiskusikan level Islam faktual yang bisa dilihat dari sudut pandang sosiologis maupun antropologis. Islam faktual yang menjadi fokus tulisan ini adalah Islam Indonesia. Kajian ini juga dibatasi pada karakteristik Islam Indonesia dan tipologinya. Untuk melihat tipologinya, artikel ini mengambil salah satu contoh tipologi Islam Indonesia, yakni Islam Jawa. Artikel ini merupakan kajian kepustakaan untuk mengungkap Islam faktual secara sosiologis melalui beberapa hasil penelitian baik yang berupa artikel jurnal, buku, maupun laporan penelitian disertasi.

### **Islam Indonesia dan Karakter Wasatiyah**

Pada tanggal 20 Mei 2015, PPIM UIN Jakarta menerima tamu dari Afganistan. PPIM sebagai tuan rumah mengenalkan Islam Indonesia. Setelah presentasi selesai, yang kemudian menjadi kritik dan pertanyaan dari tamu Afganistan adalah mengapa harus ada Islam Indonesia? Kalau demikian berarti ada juga Islam Arab, Islam Afrika, dan seterusnya. Dalam pandangan tamu tersebut, Islam adalah sama dan tidak boleh ada perbedaan antar pemeluk agama Islam. Ini menunjukkan belum dipahaminya Islam Indonesia sebagai Islam faktual atau yang biasa disebut dengan Islam lokalitas, yang dilihat dari sudut pandang sosiologis atau antropologis. Islam seperti ini sudah tentu menyatu dengan kondisi sosial budaya setempat. Jadi munculnya Islam Arab, Islam Afrika, Islam Eropa, atau Islam Indonesia merupakan fenomena keniscayaan.

Istilah Islam Indonesia dapat menunjukkan makna lain yaitu makna kekinian Islam Nusantara yang sempat dijadikan tema Muktamar NU ke-33 di Jombang dan menjadi fokus kajian Azra dalam bukunya tentang jaringan ulama nusantara (Azra, 2013a). Memahami istilah Islam Nusantara atau Islam Indonesia menurut Bisri adalah bentuk *idhofah* yang mengandung makna *lam*, *fii*, dan *min*. Secara sederhana Islam Nusantara dapat dipahami sebagai Islam yang berkembang di Indonesia, dalam artian 'Islam kita' atau Islam yang kita jalani di Indonesia (Bisri, 2015: 13-14). Islam Indonesia menurut Azra mempunyai karakter yang berbeda dengan Islam di negara lainnya dalam pengejawantahan agama dalam kehidupan. Karena itulah Islam Indonesia memiliki budaya Islamnya sendiri. Azra memetakan Islam di dunia menjadi delapan bagian yang disebut dengan *Islamic culture spheres*, yaitu Islam Indonesia (nusantara), Islam anak benua India (Bangladesh, India dan Pakistan), Islam Sino (Asia Timur), Islam Iran (Persia), Islam Turki, Islam Afrika, dan Islam Hitam (Sudanic Africa/Sub-Sahara, dan Western Hemisphere) (Azra, 2015: 1-12).

Lebih lanjut, Azra menyatakan bahwa Islam Indonesia mempunyai perjalanan historis yang panjang, sejak kehadiran dan penyebarannya di kawasan Indonesia (dulu disebut nusantara). Aspek sosial-budaya masyarakat dan peristiwa-peristiwa historis tertentu adalah aspek-aspek yang membentuk Islam Indonesia sehingga mempunyai karakter tersendiri. Jadi, untuk mengetahui seperti apa Islam Indonesia, seorang peneliti harus mengetahui aspek-aspek sosial-budaya yang melatarbelakanginya, aspek sejarah serta aspek politik. Islam Indonesia tidak bisa dipisahkan dengan sosio-histori bangsa Indonesia. Kesatuan antar agama dan sosial-budaya merupakan proses yang memperkaya kehidupan Islam Nusantara. Menurut Gus Dur, hal ini disebut dengan kata 'pribumisasi Islam.' Lebih lanjut, pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam baik di negeri asalnya, maupun di negeri tempat tersebarnya Islam seperti Indonesia. Hal ini berbeda dengan *Jawanisasi* atau *sinkretisme*. Dalam pribumisasi, Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal dalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa merubah hukum itu sendiri (Wahid, 2001: 109-129).

Salah satu contoh pribumisasi Islam adalah produk hukum Islam Indonesia, misalnya KHI (Kompilasi Hukum Islam), *bahth al-masail*, majelis *tarjih*, majelis fatwa, dewan hisab, dan lain sebagainya dalam ormas-ormas keislaman di Indonesia. Dalam konteks ini, Marzuki Wahid menyebut hukum-hukum dengan fikih Indonesia, yakni fikih yang khas dan melekat pada *setting* sosial

masyarakat Indonesia. Fikih semacam ini terjadi karena adanya kesepakatan antara negara, masyarakat, dan pasar dalam menentukan konstruksi hukum Islam yang hendak dilegislasikan. Fikih Indonesia pada dasarnya dipengaruhi oleh latar belakang sosial, budaya, dan politik dimana *fikih* itu dipraktikkan. Fikih selalu berinteraksi secara dinamis terhadap problematika masyarakat yang beragam, seperti dalam kasus KHI (Wahid, 2014). Bila menilik wajah Islam Indonesia pada jaman dahulu sebelum abad ke-20 atau yang sering disebut dengan Islam Nusantara—seperti yang dikembangkan oleh Walisongo, Hamzah Fansuri, dan Hamzah al-Sumatrani, praktik keagamaannya bernuansa *sufistik*. Pada aspek politik, Islam Nusantara mampu berintegrasi. Salah satu buktinya adalah wujud integrasi para ulama dan Sultan di Kerajaan Peurlak Aceh pada abad ke-9 serta hubungan para ulama dengan kerajaan-kerajaan Islam di nusantara (Zada, 2014). Ungkapan sederhananya, Islam Indonesia adalah ekspresi keberagaman umat Islam di Indonesia yang sudah menyatu dengan konteks sosio-historis masyarakat.

Karakteristik Islam Indonesia terbangun dari Islam yang berkembang di nusantara pada waktu itu. Islam, sejak awal masuk ke nusantara, khususnya Jawa, menggunakan pendekatan kedamaian. Pada masa itu, dalam penyebarannya kebudayaan digunakan sebagai senjata dakwah. Walisongo di Jawa misalnya, menggunakan kesenian wayang dalam menyebarkan agama Islam. Dari akar ini karakter Islam Nusantara terlihat jelas, yaitu ramah dengan kebudayaan. Ini yang disebut dengan Islam *wasatiyah*. Menurut Azra, Islam Indonesia karakternya adalah Islam *wasatiyah*. Karakter ini menunjukkan bahwa Islam berada di tengah, seimbang, tidak berdiri pada kutub ekstrim, serta baik dalam pemahaman dan pengalaman Islam. Menurut Azra, aktualisasi Islam Indonesia sebagai Islam *wasatiyah* (*ummah wasatan*) bermula sejak awal Islam masuk ke Indonesia, khususnya pada akhir abad ke-12 dan 13, yang berlangsung damai. Aktualisasi Islam *washatan* yang paling jelas bisa disaksikan kini, dalam watak negara Indonesia yang memproklamkan kemerdekaan pada 17 Agustus 1945.

Pendiri bangsa dari kelompok nasionalis dan Islam sepakat menjadikan Indonesia bukan sebagai negara sekuler maupun negara agama yang berasaskan Islam. *Wasatiyah* ini termanifestasi ke dalam Pancasila sebagai *kalimah sawa'*, sebagai prinsip-prinsip yang sama di antara anak-anak bangsa yang majemuk dalam segala aspek kehidupan (Azra, 2015).

Selanjutnya, Siradj, menegaskan Islam sebagai *ummah wasatan* yang terlihat pada keberagaman dan dakwah Walisongo. Metode dakwah Walisongo sangat ramah dengan kebudayaan lokal Jawa. Sebelumnya, para wali telah

mempelajari terlebih dahulu kebudayaan Jawa sebelum akhirnya berhasil mewarnai Jawa dengan corak Islam. Dakwah semacam ini merupakan dakwah yang *bi al-hikmah wa al-maw'izah al-hasanah*, terbuka, menerima budaya, tradisi, dan adat yang sudah ada di tengah-tengah masyarakat, khususnya di Jawa.

Dakwah semacam ini, dalam konteks masa kini dapat dilihat pada kiai-kiai NU. Para pendiri NU, sejak awal hingga kini dan seterusnya, berkomitmen untuk melanjutkan dan mengembangkan keberagaman para wali terdahulu (Siradj, 2007). Lebih dari itu, Islam selalu dikedepankan adalah Islam *tawassut* (moderat), *tawazun* (keseimbangan), *i'tidal* (jalan tengah), dan *tasamuh* (toleran). Dengan pola pikir seperti ini agama akan menjadi inspirasi sekaligus aspirasi bagi pemeluknya, sehingga nilai-nilai agama mampu mewarnai kebudayaan dan peradaban bangsa. Islam tidak hanya berbicara pada batas formal agama melainkan berbicara secara substansial dalam semua tatanan kehidupan masyarakat. Ini meliputi individual maupun sosial, serta dalam hubungan kepada manusia, alam semesta dan kepada Tuhan, sehingga aspek kehidupan manusia menjadi penting. Di sinilah Islam datang sebagai inspirasi (Siradj, 2012).

Fakta lain, Islam *wasatiyah* Indonesia dapat ditemui dalam cerminan pendidikan Islam yang telah membumi sejak Islam masuk ke Indonesia. Pendidikan Islam itu tercermin dalam surau (Minangkabau), dayah (Aceh), pondok pesantren (Jawa) dan madrasah yang merupakan sarana transmisi para ulama dalam membumikan ajaran Islam. Sejarah pendidikan Islam pertama diawali dengan pengajian al-Quran, kemudian berkembang menjadi surau, dayah, pesantren. Bentuk pendidikan ini terbuka dan berinteraksi dengan masyarakat (Yunus, 2008). Pesantren sejatinya adalah wujud asimilasi antara Islam dan budaya lokal, yakni dari pendidikan Syiwa-Buddha yang dinamakan dengan dukuh (asrama). Tujuan memformat asrama sesuai ajaran Islam adalah untuk memformulasikan nilai-nilai sosiokultural religius yang dianut oleh masyarakat Syiwa-Buddha dengan nilai-nilai Islam, terutama memformulasikan nilai-nilai Ketauhidan Syiwa-Buddha (*adwayasashtra*) (Sunnyoto, 2012: 130-131). Dengan ini jelas sekali menunjukkan bahwa pendidikan Islam yang berkembang di Indonesia merupakan wujud akomodasi dan dialog antar kebudayaan yang berbeda. Artinya, pendidikan Islam asli Indonesia adalah salah satu wujud kreatif para pemeluknya dalam mengembangkan Islam *wasatiyah* dan dalam menanamkan nilai-nilai seperti perbedaan, demokrasi, dan kemanusiaan. Hal ini senada dengan pernyataan Hefner bahwa pendidikan Islam di Indonesia bertujuan untuk menciptakan idealitas prinsip-prinsip demokrasi. Beragamnya

pendidikan Islam di Indonesia sesuai dengan idealitas demokrasi” (Hefner, 2009: 55-105). Jadi, Islam Indonesia sebagai Islam *wasatiyah* sangat terbuka terhadap konteks ruang dan waktu, termasuk nilai-nilai modernisme dalam era sekarang.

Bentuk Islam *wasatiyah* masyarakat nusantara pada awalnya dimulai dari akomodasi sistem hukum Islam terhadap budaya, adat atau tradisi. Hal ini nampak dalam kehidupan masyarakat yang ditandai dengan nilai-nilai Islam yang dianggap sebagai mercusuar yang bisa mengisi dan mewarnai kehidupan manusia, baik yang sifatnya mistis, kebutuhan biologis, sampai pada hubungan sosial. Contoh-contoh Islam *wasatiyah* misalnya peringatan kematian (*mitong dino, matang puluh, nyewu*), ritual kehamilan, kelahiran, pernikahan, pengurusan jenazah, pengaturan hak berumah tangga suami-istri, ritual *suro*, dan lain sebagainya. Hampir semua praktik kehidupan masyarakat nusantara, khususnya Jawa, dilandasi dengan nilai agama. Hal ini ditunjukkan dengan banyaknya acara seperti *selamatan, kenduren* dan ritual-ritual lainnya (Solikhin, 2010). Dari bentuk keberagamaan seperti ini nampak adanya hidup kebersamaan dalam masyarakat yang berfungsi sebagai kohesi sosial.

Oleh sebab itu, Kahin mengesankan bahwa Islam di Indonesia memiliki toleransi beragama yang tinggi, fanatisme yang tipis, dan keterbukaannya terhadap gagasan-gagasan baru. Islam seperti ini tidak ditemukan di negara-negara Islam lainnya. Karakter Islam Indonesia terjadi, terutama di Jawa, karena adanya akomodasi kebudayaan masyarakat lokal yang sudah lama tertanam dalam Islam (Kahin, 2013: 61).

### **Islam Jawa sebagai Contoh Islam Indonesia**

Setelah menguraikan Islam Indonesia dan karakternya, bagian ini akan menguraikan tipologinya. Namun dalam uraian ini, penulis membatasi bagian Islam Indonesia yang berkembang di Jawa saja. Dalam makna lain, memahami Islam Jawa sebagai bagian dari Islam Indonesia.

Sebelum Islam masuk ke nusantara, khususnya di Jawa, agama masyarakat yang dominan adalah Kapitayan-Hindu-Buddha. Berdasarkan data sejarah, Islam mulai masuk ke nusantara pada awal abad ke-1 hijriah atau abad ke-7 Masehi. Namun Islam mulai melebur dengan budaya Jawa pada abad ke-12-13 Masehi. Untuk di Jawa, menurut Azra, yang termasuk para penyebar Islam pertama adalah Maulana Malik Ibrahim. Ia bersama Raden Rahmat, yang dikenal sebutan dengan Sunan Ampel, berhasil melakukan pribumisasi Islam di Jawa setelah Raden Rahmat mendapatkan posisi dalam kerajaan Majapahit

dan Islam memperoleh momentum dari istana. Selain itu, di Ampel Raden Rahmat mendirikan pusat keilmuan Islam yang membuat proses Islamisasi di Jawa semakin efektif. Kemudian Islamisasi di Jawa disusul oleh Sunan Gunung Jati yang tinggal di kesultanan Cirebon. Maulana Ishak lalu juga mengajak penduduk Blambangan Jawa Timur untuk masuk Islam. Islam sulit berkembang dalam masyarakat pribumi nusantara selama hampir delapan abad lamanya. Baru kemudian pada abad ke-12 dan 13 Islam mengalami akselerasi, terutama di Jawa (Sunyoto, 2012: 46–55).

Penyebaran Islam di Jawa berawal dari wilayah pesisir Utara yang mempunyai kultur kemaritiman yang relatif terbuka. Setidaknya, karena wilayah pesisir Utara menjadi pusat perjumpaan antar kebudayaan yang berbeda, bisnis perdagangan menjadi katalisatornya. Dari sinilah karakter Islam Jawa mulai terbentuk, yang misalnya terlihat dari adanya kultur *kosmo-politanisme* dan *kolektivisme* (Zamjani & Faishal, 2014).

Setelah Majapahit berada di ambang keruntuhan, Islam di saat itu semakin berkembang menjadi agama masyarakat. Untuk membumikan Islam kepada masyarakat, Walisongo membuat suatu organisasi yang disebut dengan *Bayangkara Islah*. Organisasi ini berupaya menggiatkan usaha pendidikan dan pengajaran Islam menjadi rencana yang teratur. Salah satu di antara upaya tersebut adalah dengan membangun masjid dan pesantren di setiap daerah. Selanjutnya, upaya akselerasi Islam dilanjutkan dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke segala bentuk kebudayaan masyarakat, kesenian, kesusilaan, adat istiadat, ilmu pengetahuan, dan lain sebagainya yang terkait dalam kehidupan bermasyarakat. Dengan demikian, Islam lebih diterima dan menjadi ritual masyarakat. Puncak keberhasilan ini yaitu ketika Kerajaan Islam Demak Bintara berdiri (Sunyoto 2012: 335–384; Yunus 2008: 238–242).

Terkait dengan tipologi keberagaman Islam Jawa, Geertz menemukan tiga tipologi yaitu santri, abangan, dan priyayi. Tipe santri menurut Geertz ditujukan kepada orang/kelompok Islam yang taat dan rajin beribadah sesuai dengan ajaran Islam yang murni. Kelompok ini menjauh dari perilaku-perilaku yang berbau *kesyirikan* dan *bid'ah*, seperti selamatan dan kepercayaan pada hal-hal mistis. Kelompok santri mempunyai pengaruh kuat terhadap para pedagang dan petani-petani yang relatif kaya. Kelompok santri adalah kelompok yang sangat eksklusif. Mereka tidak toleran terhadap kesenian dan kebudayaan Jawa. Inilah alasan mengapa kelompok santri menjadi minoritas.

Kemudian tipe abangan diartikan sebagai masyarakat petani yang suka melakukan ritual-ritual seperti selamatan, percaya pada hal-hal mistis dan

magis seperti roh-roh halus. Orientasi masyarakat abangan lebih animistik dibandingkan masyarakat santri yang cenderung Islami. Orang abangan biasa disebut orang Islam KTP, yaitu seseorang dengan KTP Islam, namun tidak taat pada ajaran Islam. Mereka cenderung suka dengan kesenian seperti ketoprak, ludruk, dan lain-lain. Selanjutnya tipe priyayi ditujukan kepada keturunan darah biru/ kaum ningrat dan pegawai sipil. Tradisi keberagamaan priyayi dicirikan kentalnya unsur-unsur Hindu dan Buddha terutama dalam memandang dunia, etika, perilaku sosial. Cara berpakaian kaum priyayi lebih rapi dan lebih modern, berbeda dengan kalangan santri ataupun abangan. Masyarakat priyayi keberadaannya lebih sedikit dibandingkan santri dan abangan. Namun, orang priyayi mampu memengaruhi masyarakat lain dengan memanfaatkan kepemimpinan *ideologis-kultural* (Geertz, 1976: 1-7).

Konsep Geertz tersebut memperjelas kategori muslim Jawa yang tidak bisa menyatu antara santri dan abangan. Seolah-olah ada jarak yang jelas antara santri, abangan dan priyayi. Ketiganya tidak akan mungkin santri sekaligus menjadi abangan dan atau priyayi sekaligus santri atau sebaliknya. Persoalannya adalah apakah tipologi tersebut cukup mewakili untuk menggambarkan corak keberagamaan masyarakat muslim Jawa?

Bertolak belakang dengan tipologi Geertz, peneliti lain seperti Pranowo justru menemukan yang berbeda. Menurutnya, tipologi Geertz tidak tepat jika dipakai untuk menggambarkan keberagamaan muslim Jawa dengan fakta yang ada. Jika dilihat dari perspektif sejarah. Dalam sejarah bangsa Indonesia, kondisi sosial politik sangat mempengaruhi perkembangan perubahan sosial, sehingga polarisasi antara santri dan abangan itu terjadi, terutama di era orde baru. Hal ini tidak boleh menjadi generalisasi dalam konteks santri dan abangan. Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa ada masa-masa tertentu yang membuat masyarakat santri tergerak berpolitik dimana menurut Geertz santri tidak terlibat dengan dunia politik. Pranowo juga melakukan refleksi terhadap konsep santri-abangan Geertz yang tidak berlaku di dalam kehidupan keluarganya. Pranowo menunjukkan bahwa ayahnya adalah seorang muslim yang taat namun juga sebagai orang yang suka dengan kesenian. Selain itu, ayah Pranowo juga berperan sebagai pimpinan partai politik, yaitu PNI (Partai Nasional Indonesia). Di mata tetangga-tetangganya, ayahnya juga dianggap sebagai seorang priyayi (Pranowo, 2011). Sehingga, jika melihat konsep Geertz tentang santri, abangan dan priyayi yang masing-masing berbeda maknanya tidak berlaku pada ayah Pranowo, karena dalam diri seorang ayah tersebut, di samping ada sosok seorang santri sekaligus seorang priyayi dan abangan.

Selain kasus ayahnya, Pranowo juga menyebutkan banyak lagi orang-orang yang serupa dengan ayahnya, misalnya dalang kondang Ki Anom Suroto, Sultan Hamengku Buwono X, dan Haji Misbah dari Solo. Mereka juga berperan ganda sebagai priyayi sekaligus santri dan abangan. Jadi menurut Pranowo jika konsep santri, abangan dan priyayi Geertz diterapkan pada masyarakat Jawa, akan terjadi pengabaian sejumlah besar masyarakat Jawa lain. Pranowo menunjukkan bahwa masyarakat desa lebih melihat masalah religiousitas sebagai hal yang dinamis bukan statis, sehingga tipologi Geertz tidak cukup untuk memahami keberagaman masyarakat Jawa (Pranowo, 2011: 1-7).

Hal serupa juga dinyatakan oleh Ricklefs. Ia membantah teori Geertz yang menyatakan bahwa masyarakat Jawa sangat sulit menjadi muslim sejati. Begitu pula Van Leur yang mengatakan Islam hanya merupakan 'glasir porselin yang tipis dan mudah pecah.' Menurut Ricklefs kerangka berpikir seperti yang digunakan Geertz dan Van Leur didasarkan pada konsep budaya Jawa asli yang berasal dari zaman pra Islam yang terus menghalangi proses Islamisasi. Menurutnya, kerangka berpikir tersebut salah dan prasangka-prasangka lama mendasar itu tidak bisa diterima lagi (Ricklefs, 2014). Argumentasi lain yang menunjukkan perbedaan pendapat dengan Geertz yakni adanya kesalahan dalam menganalisis keberagaman masyarakat Jawa dengan tidak menggunakan pemahaman Islam seutuhnya. Geertz menggunakan pemahaman Islam terbaru, sehingga ini mengabaikan sisi lain yang ada. "Tidak mungkin menilai keberagaman tanpa analisis adat/tradisi lokal yang disertai dengan tekstual agama, sebab tradisi lokal berakar dari korpus teks agama yang lebih besar" (Woodward, 2008: 81).

Lebih lanjut, Pranowo menjelaskan bahwa Islam Jawa dapat dilihat dari tiga periode. Pertama, periode pra-kemerdekaan, kedua, periode kemerdekaan tahun 1945-1965; dan ketiga, periode tahun 1965 hingga sekarang.

Periode pra kemerdekaan terbagi menjadi dua, yaitu Islam periode pra-penjajahan dan periode penjajahan. Pada periode pra penjajahan, berdasarkan penelitiannya di Jawa lebih tepatnya di Magelang, agama yang berkembang lebih awal adalah agama Buddha. Agama ini bahkan menyisakan peradaban besar yang bisa disaksikan hingga kini, yaitu candi Buddha Borobudur, yang dibangun pada masa kejayaan Saelendra. "Islam masuk dan berkembang di Magelang sekitar abad ke-15 ketika kerajaan Islam Demak Bintoro berjaya" (Pranowo, 2011: 119). Corak keberagaman pada masa-masa awal perkembangan Islam di Jawa sudah tentu tidak jauh dari keberagaman penyebar awal. "Seperti halnya di daerah-daerah lain, corak Islam pada masa itu masih terwarnai unsur-

unsur agama sebelumnya, yaitu bercorak mistis dalam muatan keagamaannya” (Ricklefs, 2007: 1-11).

Islam yang dipengaruhi agama Buddha juga bisa dilihat setelah perang Jawa, dimana setelah kolonial masuk di Magelang, ajaran yang berkembang adalah ajaran mistis dengan dimensi ritual keislaman. Contoh ajaran semacam ini dipraktekkan oleh Ki Surojoyo salah seorang pasukan panglima Diponegoro. Setelah terjadi Perang Jawa pada tahun 1825-1830, Ki Surojoyo menemukan desa Tegalroso sebagai tempat aman untuk berlindung dari kepungan tentara Belanda. Di desa inilah Ki Surojoyo berperan sebagai guru agama bagi masyarakat. Ajaran yang ditekankan misalnya zikir di tengah malam mengingat Tuhan. “Selain itu seorang warga sudah bisa dianggap Islam jika sudah menyatakan syahadat walau belum melakukan salat lima waktu” (Pranowo, 2011: 160).

Lebih lanjut, karakter Islam semacam yang tersebut di atas, sangat nampak ketika terjadi penjajahan Jepang, pada waktu diperlakukan kerja paksa *Romusha*. Masyarakat Tegalroso dikenal sebagai warga pembangkang terhadap Jepang, dan merasa terselamatkan dari kerja paksa *Romusha* atau bencana-bencana lain. Masyarakat desa tersebut, walau belum taat melakukan ibadah salat lima waktu, sangat rajin mengikuti pengajian Kiai Syiraj dan Kiai Dalhar karena pada pengajian tersebut terdapat doa bersama untuk memohon keselamatan bersama. Kedua kiai ini oleh masyarakat dianggap mempunyai *karamah*, sehingga mereka tidak mau ketinggalan pengajian tersebut. Pranowo menggambarkan keberagaman masyarakat pada periode ini dengan kata *dereng ngelampahi* (belum melakukan) atau *takseh tebih saking agami* (masih jauh dari ajaran agama). Artinya, mereka Muslim tapi belum saleh (belum melakukan perintah-perintah agama dengan sempurna), dan dekat dengan kiai sebagai penuntun spiritual mereka.

Keberagaman dalam bentuk *dereng ngelampahi* dan *takseh tebih saking agami* tersebut bisa dianggap sebagai bentuk akulturasi dari kebudayaan Hindu-Buddha dengan kebudayaan baru yaitu Islam. Corak keberagaman seperti ini mengandung nuansa kebudayaan lama yang masih kental yang bisa dianggap sebagai proses perubahan budaya yang tidak frontal atau kontradiktif. Perubahan budaya seperti ini merupakan akomodasi dan integrasi terhadap budaya lama dan budaya baru. Konsep ini disebut dengan akulturasi budaya (Koentjaraningrat, 2010: 91). Pendekatan inilah yang digunakan oleh Walisongo dalam mengislamkan masyarakat Jawa, sehingga dalam penyebaran Islam tidak ada pertumpahan darah dan lebih mengutamakan kedamaian dan kekeluargaan (Sunyoto, 2012: 130-131).

Selanjutnya pada periode kemerdekaan sampai dengan tahun 1965, tidak ada perbedaan status masyarakat. Masyarakat abangan, maupun santri dan priyayi sama-sama hidup dalam kesamaan, karena yang ada hanya masyarakat Islam yang saleh dan belum saleh. Contohnya adalah Pak Prapto, ia adalah seorang pemimpin PKI di desa Tegalroso yang juga dekat dengan kiai. Pak Prapto bahkan meminta amalan-amalan doa kepada Kiai Subeki Parakan. Kemudian ada Pak Parto Geni yang mantan anggota PNI (dalam bahasa Geertz orang seperti ini termasuk golongan abangan). “Parto Geni juga ikut ke Kiai Subeki untuk meminta amalan-amalan doa seperti yang dilakukan oleh masyarakat santri lainnya” (Pranowo, 2011: 122).

Dari fakta di atas, tipologi Geertz perihal abangan, santri maupun priyayi tidak berlaku. Ketika itu, masyarakat secara umum beranggapan bahwa agama dan politik tidak boleh bercampur. Pada waktu itu ada tiga ideologi besar yang berkembang, yaitu ideologi Islamis, partainya adalah Masyumi dan NU; ideologi Komunis, partainya PKI; dan ideologi nasionalis, partainya adalah PNI. Dari sini nampak sekali bahwa orang-orang yang Islamis dan menjalankan ajaran-ajaran agama lebih memilih partai Masyumi/NU. Kemudian mereka yang beranggapan bahwa antara agama dan politik harus ada pemisahan memilih ke PNI/PKI. Maka dari itu, Hefner menyatakan bahwa Islamisasi di Jawa tidak terlepas dari kondisi sosial politik. Buktinya adalah ketika keadaan politik berubah, maka keberagamaan masyarakat Jawa akan kembali pada yang sebenarnya. Tipologi Geertz pada waktu itu tidak berlaku akibat tekanan politik, sehingga pembaruan dalam merumuskan keberagamaan masyarakat Jawa sangat diperlukan (Hefner, 1987). Azra juga sependapat, bahwa masyarakat muslim Jawa telah melewati masa sulit sejak penyebaran Islam awal, penjajahan kolonialisme Belanda dan Jepang, periode kemerdekaan, pemerintahan presiden Soekarno yang kacau, totalitarianisme pemerintahan Soeharto, dan demokrasi kontemporer. Menempuh berbagai perubahan, masyarakat muslim Jawa kini menjadi contoh luar biasa dalam hal peningkatan religiusitas keislaman. Perwujudan ini sekaligus membantah anggapan bahwa sebagian besar muslim Jawa adalah abangan atau muslim nominal (Azra, 2013b).

Pada periode kemerdekaan hingga tahun 1965 itu, sejatinya masyarakat Jawa sudah berkehidupan secara multikultural. Multikultural yang dimaksud adalah adanya penerimaan terhadap perbedaan. Dalam istilah Parekh, disebut juga *cultural diversity* yang berarti keanekaragaman budaya atau perbedaan budaya. “Namun dari perbedaan tersebut bukan menjadi sebuah perbedaan

antara kelompok satu dengan kelompok lain, melainkan masyarakat bisa saling memahami dan menerima” (Parekh, 2005: 1–20). Dalam konteks ini, masyarakat Jawa khususnya yang menjadi objek penelitian Pranowo, hidup dalam satu kesatuan atau *Bhinneka Tunggal Ika*. Walaupun dalam ideologi politik berbeda namun merasa hidup dalam kebersamaan dan kesetaraan, bukan terjadi pemisahan masyarakat seperti yang Geertz bedakan yaitu antara santri, abangan, dan priyayi.

### **Terbentuknya Keberagamaan Muslim Jawa**

Dalam penjelasan sebelumnya sudah diuraikan tentang keberagamaan. Bahwasanya keberagamaan merupakan ekspresi lahiriah umat beragama. Bagi muslim Jawa keberagamaan dapat dilihat dan dibentuk melalui tiga hal. Pertama melalui masjid, kedua ritual keagamaan dan ketiga lembaga pendidikan Islam, misalnya pesantren.

Masjid sebagai tempat ibadah umat Islam merupakan bagian dari gejala agama, sehingga mengkaji masjid bisa mengetahui bentuk keberagamaan masyarakat. Berdasarkan penelitiannya, Pranowo melihat bahwa peran masjid menjadi sangat penting, karena masjid merupakan tempat transformasi dan perubahan masyarakat. Masjid berfungsi sebagai media transformasi dari masyarakat Islam yang kurang saleh menjadi muslim yang saleh. Sebelum tahun 1965, desa Tegalroso sudah mempunyai satu masjid dan tiga musala. Setelah terjadi insiden tahun 1965, yang mana PKI dituduh menjadi pemberontak pemerintah, warga yang menjadi bekas pengikut PKI berbondong-bondong belajar mengaji atau belajar salat. Semenjak itulah rumah salah satu warga bekas pengikut PKI diubah menjadi langgar. “Masyarakat yang semula *dereng ngelampahi* atau *tebih sangking agami* berubah menjadi saleh atau orang Islam yang taat” (Pranowo, 2011: 130–131). Bukti lain dari transformasi Islam bisa dilihat di desa Calonan (salah satu desa di Magelang), dimana masyarakatnya adalah warga NU. Pada tahun 1968 di desa tersebut didirikan Madrasah Ibtidaiyah diatas tanah wakaf dari warga. Madrasah ini dijadikan media transformasi untuk meningkatkan kesalehan masyarakat. Hal ini terjadi berkat manifestasi pandangan kiai yang menyatakan bahwa masjid dan madrasah sebagai tempat yang membuat manusia menjadi baik. Berikut salah satu pandangan kiai yang selalu menjadi pegangan masyarakat, sebuah masjid bisa diumpakan sebagai gudang beras, sementara madrasah digambarkan sebagai sawah. Gudang beras tidak akan berfungsi jika tidak ada beras yang tersimpan. Di madrasah murid akan dididik menjadi muslim yang baik yang akan mendatangi masjid. Jika

satu masjid tidak mencukupi, tentu akan dibangun masjid atau langgar yang lain (Pranowo, 2011: 133).

Ritual keagamaan merupakan bagian dari kegiatan spiritual untuk mengingat Tuhan yang berdampak pada kohesi sosial. Dalam hal ini Pranowo menggambarkan salah satu contoh ritual keagamaan yaitu *mujahadah*. *Mujahadah* yaitu sebuah ritual mengingat Tuhan, misalnya membaca kalimat tahlil berulang-ulang secara khidmah. Bagi masyarakat Tegalroso *mujahadah* dilakukan berjamaah. Semula ritual ini diawali Kiai Khudori, yang kemudian dipraktikkan di pesantren di Tegalrejo. Kemudian ritual ini dipraktikkan di seluruh wilayah desa, biasanya pada malam Jumat. Di Tegalroso, orang yang memelopori kegiatan ini adalah kepala dusun di desa Calonan (Pranowo, 2011: 161).

*Mujahadah* dilaksanakan di rumah-rumah warga secara bergantian, biasanya penempatannya atas permintaan warga yang punya hajat atau yang sedang melakukan selamatan. Misalnya melakukan peringatan kematian keluarganya, atau selamatan atas kebahagiaan keluarganya. Dengan begini, *mujahadah* dan selamatan menjadi satu. Meskipun bentuknya selamatan namun substansinya adalah *mujahadah*. Inilah yang menurut Geertz tradisinya orang abangan yang dilakukan oleh orang santri. Bukti nyata ini menunjukkan bahwa konsep Geertz dalam praktik *mujahadah* tidak berlaku. *Mujahadah* menjadi media Islamisasi atau peningkatan kesalehan masyarakat. Selain *mujahadah*, pengajian juga merupakan media baru umat dalam meningkatkan kesalehan. Pengajian secara harfiah bermakna mengkaji. Dalam hal ini pengajian yang dimaksud adalah mengkaji bersama ilmu-ilmu agama (Pranowo 2011: 149-155). *Mujahadah* dan pengajian merupakan praktik yang jelas sebagai perilaku beragama dari adanya dasar ajaran Islam. Jadi, antara tradisi dan agama sangat berhubungan, bukan berarti yang disebut Geertz sinkretisme (Sila, 2011).

Selain masjid atau tradisi keagamaan masyarakat, lembaga pesantren juga bisa menunjukkan bagaimana bentuk keberagaman masyarakat sebagai salah satu bentuk lembaga pendidikan Islam. Pesantren juga merupakan bagian dari gejala agama, karena ada pengaruh kuat tradisi keagamaan masyarakat dari pesantren. Kasus pesantren yang dicontohkan oleh Pranowo adalah pesantren Tegalrejo di Magelang. Pesantren ini digagas oleh Kiai Khudori pada tahun 1912. Corak yang berkembang di pesantren ini adalah corak mistis yang berbasis kesenian Jawa. Corak mistis ini selain mengembangkan ilmu-ilmu agama juga mengembangkan praktik-praktik tasawuf. Corak kesenian ini dilanjutkan Kiai Muhammad, putra Kiai Khudori untuk menggantikan peran ayahnya yang

sudah meninggal. Kiai Muhammad, yang sering disapa dengan mbah Muh ini punya kecintaan terhadap kesenian lokal seperti *jatilan*. Hal ini bisa dilihat di rumahnya yang dipenuhi dengan gambar-gambar pewayangan. Pada hari-hari tertentu contohnya khataman al-Quran, mbah Muh sering mengundang kesenian *jatilan*. Dengan bukti semacam ini, bisa dikatakan bahwa pesantren dan kesenian Jawa saling terkait.

Adapun dimensi mistis pesantren yang dikembangkan di desa Tegalrejo adalah praktik *mujahadah* dan *riyadhah*. Praktik *mujahadah* ini dilakukan setelah maghrib dan pada waktu tengah malam. Praktik *mujahadah* ini dimaksudkan sebagai pelatihan dan perjuangan spiritual. *Riyadhah* juga demikian, yaitu dimaksudkan sebagai upaya latihan kesalehan santri seperti melakukan puasa sunnah atau membaca amalan-amalan tertentu (Pranowo, 2011: 204–218).

Di samping dua aktivitas keagamaan tersebut, santri juga mempercayai karamah kiai/wali. Kiai yang bersih hatinya dengan upaya *mujahadah* dan *riyadhah* akan mendapat kelebihan dari Tuhan. Orang yang mendapatkan kelebihan ini artinya dekat dengan Tuhan dan sudah tentu doanya *mustajabah*, sehingga santri sangat berharap didoakan kiai/wali. Fenomena seperti ini terjadi pada mbah Hasan Muslim seorang wali yang telah wafat. Semasa hidupnya, mbah Hasan Muslim ini dikenal mempunyai kelebihan-kelebihan, sehingga meskipun ia sudah wafat warga terus memperingatinya dengan melakukan haul setiap tahun atau menziarahi makamnya. Fenomena lain yaitu mbah Mangli yang mempunyai banyak tamu yang datang dari berbagai daerah, karena beliau dikenal sebagai wali yang punya kelebihan. Para tamu yang datang ada yang meminta doa supaya sembuh dari penyakitnya, segera sukses, dan lain-lain (Pranowo, 2011: 219–234). Mistisisme yang ada di pesantren ini pun berkembang di masyarakat luas. Salah satu buktinya lagi adalah banyaknya buku-buku agama yang punya kandungan mistis, misalnya buku doa-doa” (Pranowo, 2011: 277–300).

Menurut bahasa Gus Dur, pesantren seperti dalam penjelasan di atas, merupakan sub kultur masyarakat yang memiliki kekhasan budaya sendiri. Pesantren dan masyarakat saling berhubungan dan mempengaruhi. Pesantren juga menciptakan sebuah *alternated way of life* (cara kehidupan terpilih) kepada penghuninya yaitu para santri. Selanjutnya pesantren menjadi cara pandang di kehidupan masyarakat luas (Wahid, 2001: 133–138), seperti dalam kasus pesantren di Tegalrejo tersebut. Pesantren sebagai tempat pembangunan masyarakat (*community development*) dalam urusan sosial maupun spiritual (Polh, 2006).

### Islam Manhaj Salafi

Selain yang tergambarkan dalam karakteristik maupun tipologi keberagamaan di atas, dalam tiga dekade terakhir ini berkembang corak baru keberagamaan masyarakat Indonesia. Corak ini muncul sebagai bagian dari pengaruh arus globalisasi Islam dari Timur Tengah. Islam arus global ini dapat disebut Islam Transnasional di Indonesia, khususnya di Jawa. Corak keberagamaan Islam arus global ini bukan seperti Islam lokal (Islam Jawa-Islam Indonesia), karena Islam arus ini menggunakan metode sendiri, yakni *manhaj salafi*. Din Wahid menggambarkan perkembangan dan tipologi keberagamaan kelompok yang ber*manhaj salafi* setelah mengunjungi beberapa pesantren *salafi* di Jawa, Kalimantan, dan Sulawesi (Wahid, 2014). Hal senada juga dijelaskan oleh Noorhaidi dalam disertasinya tentang Laskar Jihad Islam dan militansinya setelah tumbangny masa orde baru/era Soeharto (Noorhaidi, 2005).

Istilah *salafi/salafisme* merupakan gerakan purifikasi ajaran Islam untuk kembali pada sumber utama yaitu al-Quran dan as-Sunnah. Secara praktik maupun keyakinan dalam menjalankan ajaran Islam, pengikut *salafi* diwajibkan menjalankan praktik keagamaan menggunakan *manhaj salafi*. *Manhaj* tersebut merupakan sumber ketiga setelah al-Quran dan as-Sunnah dalam hukum Islam bagi kelompok *salafi*. *Manhaj* ini merujuk pada karya tokoh besar Ibn Taymiyah dan Muhammad b. 'Abd al-Wahhab yaitu kitab al-'*Aqd al Wasati*, al-*Tawhid*, dan *Usul al-Thalathah*. "Kemudian di era kontemporer tokoh yang menjadi rujukan adalah 'Abd al-Aziz b. Baz dan Muhammad Nasir al-Din al-Albani" (Wahid, 2014: 17–53). Kelompok *salafi* ini dilarang melakukan ijtihad sendiri melainkan merujuk kepada sumber tersebut yang bersifat *tauqifi*.

Munculnya gerakan *salafi* di Indonesia di era kontemporer ini merupakan bagian dari globalisasi *salafisme* dari pemerintah Arab Saudi. Ideologi *salafi* ini dengan sengaja diekspor Arab untuk muslim dunia. Beberapa upaya yang dilakukan untuk mensosialisasikan *manhaj* tersebut adalah pemberian beasiswa pendidikan ke Arab, pembangunan masjid, publikasi buku, majalah, pembangunan lembaga pendidikan Islam, dan pengembangan pengajaran *salafi*. Pola yang digunakan dalam pengembangan ini adalah melalui jaringan, kelompok-kelompok, dan lembaga-lembaga pendidikan. Gerakan ini didukung oleh pendanaan yang besar dari Timur Tengah, terutama untuk keberadaan yayasan ataupun lembaga pendidikan Islam. Sumber pendanaan tersebut misalnya, dari *Kuwaiti Charitable Foundation*, *Jamiyyat Ihya' al-Turast al-Islam* dan *The Qatari Sheikh Eid Charity Foundation*. Gerakan *salafi* sangat efektif untuk penguatan jaringan dakwah, misalnya melalui media cetak, radio, internet,

publikasi buku, pengajian di masjid, dan lain-lain (Wahid, 2014: 17-5). Hal ini juga disinggung oleh Noorhaidi terkait dengan globalisasi Islam Timur Tengah/Saudi Arabian Geopolitik (Noorhaidi, 2005: 29-32).

Strategi penyebaran/pengembangan gerakan *salafi* dilakukan melalui tiga hal, yakni pengembangan jaringan dakwah, pengembangan kelompok-kelompok, dan pengembangan institusi pendidikan seperti pesantren. Pengembangan jaringan dakwah yang dilakukan adalah menyuarakan dakwah *salafi* melalui radio, TV, majalah, publikasi buku, media sosial, koran dan media internet. Kemudian pengembangan kelompok/jemaah *salafi* dilakukan melalui pembuatan organisasi, partai, dan jemaah pengajian. Selanjutnya pengembangan lembaga pendidikan dengan mendirikan pesantren-pesantren *salafi*, sekolah terpadu, dan perguruan tinggi juga dilakukan.

Pesantren atau lembaga pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh kelompok *salafi* berbeda dengan pesantren-pesantren dengan pengajaran *salaf/salafiyah* seperti halnya yang berkembang di Indonesia. Pesantren *salaf/salafiyah* (tradisional) selalu berpegang teguh pada kitab kuning dan tradisi-tradisi lama; dan paham yang dikembangkan adalah *aswaja* (Bruinessen, 1995; Dhofier, 2011; Aly, 2011). Sedangkan pesantren *salafi* sangat jelas merujuk pada ideologi/*manhaj salafi* seperti yang dijelaskan di atas. Kurikulum yang diadopsi pesantren *salafi* adalah kurikulum pesantren di Yaman, yaitu *Darul Hadith* yang didirikan oleh Shaykh Muqbil di Damaji Yaman. Kurikulum ini menggunakan metode *mulazamah*. Materi-materi yang diajarkan adalah ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum untuk kehidupan sehari-hari, seperti matematika dan bahasa. Kurikulum ini secara umum diadopsi kelompok *salafi puris* yang rijeksionis, walaupun ada sebagian yang inklusif dengan kurikulum nasional. Hal ini merupakan bentuk baru pendidikan Islam di Indonesia ala *manhaj salafi* (Irham, 2016). Menurut Duderija, pendidikan yang dikembangkan dengan *manhaj salafi* disebut dengan *neo-traditional salafism*. Corak pemahaman yang dikembangkan terhadap ajaran al-Quran maupun as-Sunnah adalah secara tekstualis. Pemahaman seperti ini, menurut mereka, melahirkan keberagaman yang fundamental (Duderija, 2010).

Tipologi *salafi* di Indonesia terbagi menjadi tiga varian yaitu, pertama, *salafi puris*, kedua, *salafi haraki*, dan ketiga, *salafi jihadi*. Ketiga varian tersebut bisa dibedakan melalui sikap mereka terhadap penerimaan atau penolakan kebijakan pemerintah. Varian *salafi jihadi* merupakan kelompok *salafi* yang tidak setuju dengan dasar negara Indonesia. Ideologi negara yang diyakini benar adalah yang berdasarkan *syariah*. Untuk mewujudkan itu mereka

selalu melakukan penolakan dan memerangi pemerintah, seperti melakukan pemboman atas nama *jihad* untuk menegakkan negara yang berdasar pada syariat agama. *Salafi jihadi* berbeda dengan *salafi haraki*. Gerakan ini mempunyai bentuk pergerakan yang sama-sama tidak sepaham dengan ideologi negara, namun tidak melakukan penyerangan-penyerangan. “Gerakan *haraki* bisa jadi selangkah lagi menjadi gerakan *jihadi*” (Wahid, 2014: 271–276).

Gerakan *salafi* yang paling dominan di Indonesia adalah varian *salafi puris*. Gerakan ini selalu menyuarakan kembali pada al-Quran dan as-Sunnah, kemudian menghindari praktik-praktik keagamaan yang berbau *syirik*, *bid'ah*, *khurafat*, dan *takhayul*. Gerakan ini terpecah menjadi tiga, yakni rijeksionis, kooperatif, dan *tanzimi*. Gerakan rijeksionis lebih eksklusif. Gerakan ini menegasikan diri untuk berorganisasi maupun berpartai. Kemudian gerakan *salafi* yang kooperatif karakternya lebih inklusif, yakni terbuka dengan masyarakat muslim di luar kelompoknya dengan cara bergabung dengan partai dan menerima kebijakan pemerintah. Gerakan *salafi tanzimi* dianggap sebagai *salafi* yang membuat kelompok sendiri atau organisasi untuk menyuarakan dakwahnya. Gaya hidup yang seperti itu juga ditemui pada kelompok *salafi* di Swedia. Ideologi memurnikan Islam selalu ditekankan oleh gerakan ini. Seseorang yang tidak sepahaman dengannya tidak dianggap dalam kelompoknya, walaupun sesama muslim (Olsson, 2012).

Dalam konteks keIndonesiaan, gerakan *manhaj salafi* sangat bertentangan dengan arus sosial-budaya lokal (*mainstream*), terutama yang berhubungan dengan politik negara, seperti adanya penolakan terhadap Pancasila, dan bertindak eksklusif. Hal ini berbalik dengan Islam faktual di Indonesia, yang sejak awal adanya sangat toleran terhadap perbedaan, menjunjung tinggi kemanusiaan, dan menghargai demokrasi. Semestinya umat Islam di Indonesia tidak boleh menolak apalagi memberontak terhadap ideologi Pancasila, karena Islam dan Pancasila tidak bertentangan. Umat Islam juga tidak boleh menafikan kondisi sosial budaya Indonesia yang majemuk dan beragam. Islam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, kebudayaan dan peradaban (Maarif, 2009).

## Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, artikel ini dapat memberikan kesimpulan bahwasanya Islam faktual merupakan sebuah keniscayaan yang terjadi di seluruh umat Islam di dunia. Islam faktual memiliki karakter dan tipologi yang berbeda sesuai dengan faktor yang melatarbelakangi umat muslim dalam proses tumbuh dan berkembang di daerah tertentu. Dalam hal ini Islam Indonesia

merupakan salah satu contoh Islam faktual yang memiliki karakter *wasatiyah* dan tipologi akomodatif dengan kondisi sosio-historis dan sosio-kultur yang melatarbelakanginya. Dalam memahami tipologi Islam Indonesia, misalnya Islam Jawa, diperlukan sudut pandang yang menyeluruh dengan melihat *setting* sosial masyarakat, bukan seperti yang dilakukan oleh Geertz. Kemudian, di era kontemporer ini, sebagian kecil umat Islam Indonesia mengalami pergeseran orientasi yang mana tipologinya cenderung ke arah Islam transnasional yakni, Islam *manhaj salafi*.

Setidaknya ada dua poin yang patut menjadi petikan bersama, khususnya dalam memahami keberagaman masyarakat muslim. Poin pertama adalah memahami keberagaman masyarakat muslim dengan tidak hanya menggunakan satu perspektif saja, sebab jika demikian akan mengabaikan kondisi yang sebenarnya, misalnya tipologi yang dibuat Geertz (1976) dalam membaca keberagaman Islam Jawa. Dalam hal ini, Pranowo memberikan paradigma baru yang perlu diperhatikan dalam memahami keberagaman masyarakat muslim, khususnya pada masyarakat Jawa-Indonesia. Paradigma tersebut yakni: a) memperlakukan muslim (Jawa) sebagai muslim yang sebenarnya tanpa memandang derajat kesalehan mereka; b) memahami religiusitas sebagai proses yang dinamis bukan statis; c) perbedaan manifestasi religiusitas masyarakat muslim yang harus dianalisis dengan perbedaan penekanan dan interpretasi atas ajaran-ajaran Islam; d) karena di dalam Islam tidak ada kependetaan, maka masyarakat muslim harus diposisikan sebagai orang yang aktif bukan pasif dalam proses pemahaman, penafsiran, dan pengartikulasian ajaran-ajaran Islam di dalam kehidupan keseharian; dan e) faktor sejarah, sosial budaya, politik dan ekonomi, sebagai faktor yang melatari proses terbentuknya tradisi Islam yang khas (Pranowo, 2011).

Poin kedua adalah terjadinya pergeseran orientasi Islam Indonesia dikarenakan arus globalisasi Islam transnasional. Islam *wasatiyah* sebagai karakter utama Islam Indonesia, khususnya Islam Jawa, akan menemui tantangan baru ketika menghadapi Islam arus global dengan *manhaj salafi*. Islam dengan karakter arus global seharusnya mengedepankan purifikasi Islam, bahkan yang lebih ekstrim melakukan penolakan dan pemberontakan terhadap ideologi pemerintah Indonesia. Karakter Islam ini berbeda jauh dengan Islam arus utama dan karakter Islam *manhaj salafi* sehingga dapat menggerus karakter *wasatiyah* yang sudah ada. Tipologi Islam *manhaj salafi* sendiri beragam namun memiliki kesamaan cara pandang yakni tekstualis.

**Daftar Pustaka**

- Abdullah, M. Amin. 2012. Lokalitas, Islamisitas, dan Globalitas Tafsir Falsafi Dalam Pengembangan Pemikiran Peradaban Islam. *Kanz Philosophia* 2(2):329-45.
- Aly, Abdullah. 2011. *Pendidikan Islam Multikultural Di Pesantren Telaah Terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Azra, Azyumardi. 2013a. *Edisi Perennial Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaharuan Islam Nusantara*. cet. ke-1. Jakarta: Kencana.
- Azra, Azyumardi. 2013b. Islamisasi Jawa. *Studia Islamika* 1(30):169-77.
- Azra, Azyumardi. 2015. Islam Washatiah Indonesia: Distingi Dan Legacy Untuk Aktualisasi Islam Rahmatan Lil 'Alamin Dalam Peradaban Global. Makalah disampaikan pada Diskusi Kompas-Panitia Muktamar Nahdhatul Ulama *Meneguhkan Islam Nusantara*. Gedung Unit II Kompas, Palmerah Barat, Jakarta.
- Bisri, Mustofa. 2015. Sambutan Islam Nusantara, MakhluK Apakah Itu? Dalam A. Sahal & M. Aziz {Eds.}: *Islam Nusantara Dari Ushul Fikih Hingga Paham Kebangsaan* [hlm. 13-14] Bandung: Mizan.
- Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai Dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. cet. ke-8. Jakarta: LP3ES.
- Duderija, Adis. 2010. Constructing the Religious Self and the Other: Neo-Traditional Salafi Manhaj. *Islam and Christian-Muslim Relations* 21(1), 75-93.
- Geertz, Clifford. 1976. *The Religion of Java*. Chicago: Chicago Press.
- Hefner, Robert W. 1987. Islamizing Java? Religion and Politics in Rural East Java. *The Journal of Asian Studies* 46(3), 533-54.
- Hefner, Robert W. 2009. *Islamic Schools, Social Movement, and Democracy In Indonesia*. Hawaii: University of Hawaii Press.

- Irham. 2016. Pesantren Manhaj Salafi: Pendidikan Model Baru Di Indonesia. *Ulul Albab* 17(1):1-18.
- Kadir, Muslim A. 2003. *Ilmu Islam Terapan Menggagas Paradigma Amali Dalam Agama Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Kahin, George McTurnan. 2013. *Nasionalisme & Revolusi Indonesia*. edited by terj. Tim Komunitas Bambu. Depok: Komunitas Bambu.
- Koentjaraningrat. 2010. *Sejarah Teori Antropologi II*. Jakarta: UI Press.
- Maarif, Ahmad Syafii. 2009. *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan Dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan.
- Mudzhar, M. Atho. 2011. *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori Dan Praktik*. 8th ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Noorhaidi. 2005. *Laskar Jihad Islam, Militancy and The Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ph.D. Dissertation, Utrecht university.
- Olsson, Susanne. 2012. Swedish Puritan Salafism: A Hijra Within. *Comparative Islamic Studies* 8(1-2), 71-92.
- Parekh, Bhikhu. 2005. *Unity and Diversity in Multicultural Societies*. Geneva: International Institute for Labour Studies.
- Polh, Florian. 2006. Islamic Education and Civil Society': Reflection of the Pesantren Tradition in Contemporary Indonesia. *Comparative Education Review* 50(3), 289-409.
- Pranowo, M. Bambang. 2011. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta Timur: Alvabeta.
- Ricklefs, M. C. 2007. *Polarising Javanese Society Islamic and Other Visions (C. 1830-1930)*. Singapore: NUS Press.
- Ricklefs, M. C. 2014. "Rediscovering Islam in Javanese History." *Studia Islamika* 21(3):397-418.
- Sila, Muhammad Adlin. 2011. Book Review Memahami Spektrum Islam Jawa. *Studia Islamika* 18(3):611-30.
- Siradj, Said Aqiel. 2007. Islam Wasathan Sebagai Identitas Islam Indonesia. *Tashwirul Afkar* (22):74-79.

- Siradj, Said Aqiel. 2012. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. 4th ed. Jakarta Selatan: SAS Foundation.
- Solikhin, Muhammad. 2010. *Ritual Dan Tradisi Islam Jawa: Ritual-Ritual Dan Tradisi-Tradisi Tentang Kehamilan, Kelahiran, Dan Kematian Dalam Kehidupan Seharian-Harian Masyarakat Islam Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Sunyoto, Agus. 2012. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama Yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta*. Jakarta: Pustaka IIMan.
- Wahid, Abdurrahman. 2001. *Pergulatan Negara, Agama, Dan Kebudayaan*. Depok: Desantara.
- Wahid, Din. 2014. *Nurturing The Salafy Manhaj: A Study of Salafi Pesantrens In Contemporary*. Utrecht University.
- Wahid, Marzuki. 2014. *Fikih Indonesia: Kompilasi Hukum Islam Dan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam Dalam Bingkai Politik Hukum Indonesia*. Cirebon: ISIF.
- Woodward, Mark R. 2008. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. 4th ed. edited by terj. H. S. HS. Yogyakarta: LKiS.
- Yunus, Mahmud. 2008. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. cet. 3. Jakarta: Mahmud Yunus Wadzurriyyah.
- Zada, Khamami. 2014. Wajah Islam Nusantara Abad XVI-XX. *Tashwirul Afkar* (34):4-10.
- Zamjani, Irsyad & Muhammad Faishal A. 2014. Islam Jawa Pesisir(an): Sekedar Teorisasi Sejarah. *Tashwirul Afkar* (17):107-28.



## أحكام «دون» ودلالاتها السياقية

أبو أوس إبراهيم الشمسان  
جامعة الملك سعود - الرياض  
Email: aboawa11@gmail.com

### الملخص

تبين لنا من هذا البحث أن «دون» ظرف مبهم منصرف كثير ملازمة الظرفية غير أنه نقل للاسمية فأخبر به ووصف به بمعنى الشيء المنحط عن غيره لأن دلالة «دون» هي تقصير عن الغاية المكانية الحسية أو المعنوية، واستعمل «دون» اسم فعل أمر بمعنى خذ المتعدي أو بمعنى توقف أو تأخر اللازم، واتصفت جملته بالجمود فلا يتعدى مفعوله عليه، وأخذ من دون اسم تفضيل للدلالة على تفاوت المكان أو المكانة، واستعملت «دون» في السياق بدلالات وظيفية مختلفة فجاءت بمعنى «لا»، و«قبل»، و«قُدَّام»، و«تحت»، و«غير»، و«من غير»، و«تركب» «دون» مع حرف الجر «من» لتكون بمعنى «غير»، و«قبل»، و«تحت»، و«لا»، و«سوى»، و«تركب» «دون» مع حرف الجر الباء ليكون بمعنى «غير»، و«أقل». ويستفاد من هذا أنه لك استعمال «دون» أو «من دون» أو «بدون» إن أردت معنى «غير» أو «أقل».

### Abstract

It appears from this research that 'doon' is a vague adverb, and it always stays as an adverb. However, it has been also used as a noun. Therefore it could be used as a predicate. 'Doon' describes things that are less than the others, either physically or socially. In addition, it is likely used as a command verb in the meaning of take or stop. The sentence that 'doon' comes in, is always in a specific order. It can also be used to express preference or disparity of places and ranks and it comes in the meaning of 'not', 'before', 'in front', 'below', 'other than' and 'without' depending on the context. 'Doon' is an idiom when it combines with

*the preposition 'from' in the meaning of 'other than', 'before', 'under', 'not' and 'except', it also combines with the preposition 'with' in the meaning of 'other than', 'before', 'below', 'not' and 'except'. Finally, you can use 'doon' or 'Mn Doon' or 'Bedoon' in the meaning of 'other than' or 'below'.*

**الكلمات المفتاحية:** دون؛ بدون؛ من دون؛ غير؛ سوى؛ قبل؛ تحت؛ لا؛ أقل.

### مقدمة

لفظ «دون» من أكثر الألفاظ العربية استعمالاً في مستوياتها الفصيحة واللهجية، القديمة منها والمعاصرة، وميّز اللغويون والنحويون بين حالين لاستعمالها، أمّا إحداهما فاستعمالها ظرفاً مبهماً مفتقراً في دلالته إلى ما يضاف إليه، وأمّا الأخرى فاستعمالها اسماً عاماً دالاً على الوضاعة، واقتضى اتساع استعمالها ظرفاً أن يكون لها من الأحكام التركيبية ما يناسب الغرض منها، وتعددت دلالاتها السياقية، وسأحاول أن أقف على هذه الأحكام والدلالات، وأمّا «دون» الاسمية فأشير إليه من غير تفصيل لأنه لا يختلف عن غيره من الأسماء.

**أولاً أحكام «دون»:**

**«دون» الظرفية**

الأصل في «دون» أنها اسم مكان ينصب على الظرفية، قال سيبويه: «وأما دون فتقصرُ عن الغاية، وهو يكون ظرفاً» (سيبويه، ١٩٨٨ م، ٤: ٢٣٤)؛ ولذلك «فإنه لا يُرْفَعُ أبداً» (سيبويه، ١٩٨٨ م، ١: ٤٠٩)، وظرف مكان مادي، ولكن «دون» ربما اتسع في إطلاقه على مكان معنوي، فهو ظرف. «وإن قلت: هو دونك في الشرف؛ لأنّ هذا إنّما هو مثّل كما كان هذا مكاناً ذا في البديل مثلاً، ولكنّه على السّعة. وإنما الأصلُ في الظروف الموضعُ والمستقرُّ من الأرض» (سيبويه، ١٩٨٨ م، ١: ٤٠٩)، أي: إنّ «دون» ظرف مكان مُلَازِمٌ للظرفية الحقيقية أو المجازية» (أبو حيان، ١٤٢٠ هـ، ١: ١٦٥). ويبين أبو حيان ذلك في قوله: «وقد يطلقون ذلك على المرتبة والمكانة، لكنه مجاز، فيقولون: زيدٌ دون عمرو، يَعْنُونَ في الشرف، لا في المكان، وقد تكون دلالتها على المكان مجازية، ولا يراد بها حقيقة الجهة، كقوله تعالى: ﴿أَيْفَاكَ إِلَهَةٌ دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ﴾ [الصافات: ٨٦]، وقوله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ﴾ [الفرقان: ٥٥]، فدلالته في هذا ونحوه على المكان إنما هو على سبيل المجاز. وأمّا قولهم: «الموت دون بلوغ كذا» بمعنى أن الموت يحول بينه وبين كذا، فمجازه

أن مكان الموت منخفض عن مكان بلوغ كذا. وإذا كان منخفضاً عنه لم يجتمعا؛ إذ كل منهما في مكان غير مكان الآخر، وإذا لم يجتمعا وقعت الحيلولة. وقد يُتَّجَوَّزُ بـ(دون)، فيصير كالوصف للأفعال، ولا يكاد يُلحَظ فيه المكان، فيقول: ضربت زيداً دونَ عمرو، وأعطيته دونَ خالد، والمعنى أنه ضرب زيداً ضرباً دونَ ضرب عمرو، وأعطاه إعطاءً دون إعطاء خالد، كأنَّ ضَرْبَ زيدٍ منخفض، أي: أقلُّ من ضرب عمرو، وكأنَّ إعطائه منخفضٌ وأقلُّ من إعطاء خالد. وأما ما يتبادر إلى أفهام بعض الناس أنك إذا قلت: ضربت زيداً دونَ عمرو، فمعناه أن الضرب حل بزيد دونَ عمرو- فليس بمفهوم عربي» (أبوحيان، ١٩٩٦م، ٨: ٣٧٩-٣٨٠). وقول أبي حيان ليس دقيقاً في نظري؛ إذ التركيب يحتمل المعنيين، وإنما يحدد المراد السياق.

و(دون، اسم مصروف لتمكنه من الاسمية؛ إذ لم يشابه الحروف في وضعه ولا تضمن حرفاً؛ ولذلك ينون في الجرِّ، قال سيبويه: «وسألته [أي: الخليل] عن قوله: من دُونِ، ومن فَوْقِ، ومن تَحْتِ، ومن قَبْلِ، ومن بَعْدِ، ومن دُبُرِ، ومن خَلْفِ؟ فقال: أجروا هذا مجرى الأسماء المتمكنة، لأنها تضاف وتستعمل غير ظرف» (سيبويه، ١٩٨٨م، ٣: ٢٨٩). وينون في النصب «وتقول في النصب على حد قولك: من دُونِ ومن أمام: جلست أماماً وخلفاً، كما تقول يمنةً وشأمةً. قال الجعدي:

لها فَرَطٌ يَكُونُ وَلَا تَرَاهُ ❀ أَمَامًا مِنْ مُعَرَّسِنَا وَدُونَا» (سيبويه، ١٩٨٨م، ٣: ٢٩١).  
و(دون، كظروف أخرى، جامد الوضع، أي: غير مأخوذ من فعل. وهو مبهم لا يتم معناه إلا بالإضافة إلى غيره. ولعل كثرة استعماله ظرفاً هو ما دعا النحويين إلى الاختلاف في تصرفه، فذهب سيبويه إلى ملازمته الظرفية، وذهب الأخفش إلى تصرفه فيخرج عن الظرفية فيكون مبتدأ. قال السيوطي: «وهو ممنوع التصرف عند سيبويه وجمهور البصريين، وذهب الأخفش والكوفيون إلى أنه يتصرف لكن بقله وخرج عليه: ❀ وَأَنَا مِمَّا الصَّالِحُونَ وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ ❀ [الجن: ١١] فَقَالَ [الأخفش] (دون، مُبْتَدَأٌ، وَبَنِي لِإِضَافَتِهِ إِلَى مَبْنِيِّ، وَالْأُولُونَ قَالُوا تَقْدِيرُهُ مَا دُونَ ذَلِكَ فَحَذَفَ مَا، وَقَالَ الشَّاعِرُ:  
وَبَاشَرْتُ حَدَّ الْمَوْتِ وَالْمَوْتُ دُونُهَا ❀...  
وَقَالَ:

وَعَبْرَاءُ يَحْمِي دُونَهَا مَا وَرَاءَهَا ❀...» (السيوطي، د.ت. ٢: ٢١٣)

والحق أن هذا ما يفهم من قول سيبويه أيضاً في الكتاب: «إن شئت قلت: هو دونك، إذا جعلت الأول الآخر ولم تجعله رجلاً» (سيبويه، ١٩٨٨م، ١: ٤٠٩) أي: هو مبتدأ

فيكون سيبويه سابقاً الأخفش في هذا، ومعنى ذلك أن دون ظرف مكان يغلب عليه ملازمة الظرفية؛ ولكنه يخرج عن النصب على الظرفية ليكون اسم مكان مرفوعاً على الابتداء أو على الفاعلية كما في الشواهد التي ساقها السيوطي.

### «دون» الاسمية

وانتقل استعمال «دون» من دلالته على المكان الظرف للدلالة على مطلق المكان أو المكانة قال سيبويه: «وقد يقولون: هو دُونٌ، في غير الإضافة، أي: هو دُونٌ من القوم، وهذا تَوْبٌ دُونٌ، إذا كان رَدِيئاً» (سيبويه، ١٩٨٨م، ١: ٤١٠)، وجاء في معجم «المحكم»: «وَرَجُلٌ دُونٌ: ليس بلاحق. وهو مِنْ دُونِ النَّاسِ وَالْمَتَاعِ، أي: مِنْ مُقَارِبِهِمَا. وَقَالَ اللَّحْيَانِيُّ: رَضِيْتُ مِنْ فُلَانٍ بِأَمْرٍ مِنْ دُونِ. قَالَ: وَيُقَالُ: إِنَّ أَكْثَرَ كَلَامِ الْعَرَبِ فِي هَذَا أَنْ يُقَالَ: أَنْتَ رَجُلٌ مِنْ دُونٍ، وَهَذَا شَيْءٌ مِنْ دُونٍ. يَقُولُونَهَا مَعَ (مِنْ)، وَقَدْ تُقَالُ بَعْدَ (مِنْ)» (ابن سيده، ٢٠٠٠م، ٩: ٤٣٥)، وقال الجوهري: «والدُونُ: الحَقِيرُ الخسيس. وَقَالَ:

إذا ما علا المرء رَامَ الْعَلَاءِ ❁ وَيَقْنَعُ بِالْدُونِ مَنْ كَانَ دُونًا» (الجوهري، ١٩٨٧م، ٥: ٢١١٥).

### إعراب «دون» وبنائها

مضى أن (دون) اسم متمكن فهو معرب منصرف، ولكن (دون) الظرفية قد تبنى عند إضافتها إلى مبني كغيرها من المبهمات، قال أبو حيان: «وقال الأخفش في قوله: ﴿وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن: ١١] إن دون مبتدأ، وبني لإضافته إلى مبني» (أبو حيان، ١٩٩٦م، ٨: ٥٨-٥٩). قال السيوطي: «من الظروف التي تبنى جوازاً لا وجوباً أَسْمَاءَ الزَّمَانِ المبهمة إذا أُضِيفَتْ إِلَى مَبْنِيٍّ مُفْرَدٍ نَحْوِ (يَوْمِيذٍ، وَحِينِيذٍ) وَأَلْحَقَ بِهَا الْأَكْثَرُونَ كُلَّ اسْمٍ نَاقِصِ الدَّلَالَةِ كـ (غير) و(مثل) و(دون) و(بين) فبنوه إذا أُضِيفَ إِلَى مَبْنِيٍّ نَحْوِ مَا قَامَ أَحَدُ غَيْرِكَ، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلِ مَا أَنْتُمْ نَطِيقُونَ﴾ (٣٣) [الذاريات: ٢٣] وَقُرِئَ: ﴿أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ﴾ [هود: ٨٩] بَفَتْحِ اللَّامِ وَقَالَ: ﴿وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن: ١١] ﴿لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ٤٩]، وَقَالَ الشَّاعِرُ:

وَإِذَا مَا مِثْلُهُمْ بَشَّرُ ❁...» (السيوطي، د.ت. ٢: ٢٢٤)

## تصغير «دون»

صغرت العرب بعض الظروف لتمكنها، قال الفارسي: «وصغرّ (دون وتحت)، لأنها أسماء متمكنة غير متضمنة معنى الحروف، ولا قائمة مقامها» (الفارسي، ١٩٩٠م، ٣: ٣٤١). ليس تصغيرها تصغيراً لذاتها؛ لأنها ليست جثةً توصف بالصغر؛ ولكنهم أعربوا عن أن الزمان أو المكان أقرب، قال سيبويه: «واعلم أنك لا تحقر في تحقيرك هذه الأشياء الحين، ولكنك تريد أن تقرب شيئاً من حين، وتقلل الذي بينهما، كما أنك إذا قلت: دُوِينَ ذاك، وفُوَيْقَ ذاك؛ فإنما تقرب الشيء من الشيء وتقلل الذي بينهما وليس المكان بالذي يحقر» (سيبويه، ١٩٨٨م، ٣: ٤٨٥).

وورد في التراث تصغير لهذا الطرف هو «دوينة»، قال ابن سيده: «فأما ما أنشده ابن جني من قول بعض المولدين [أبو عبد الله الشجري]:  
 وَقَامَتْ إِلَيْهِ حَدَلَةُ السَّاقِ أَعْلَقَتْ \* بِهِ مِنْهُ مَسْمُومًا دُوَيْنَةً حَاجِبُهُ  
 فَإِنِّي لَا أَعْرِفُ (دُون)، تُؤَنِّثُ بِعَلَامَةِ تَأْنِيثٍ وَلَا بِغَيْرِ عَلَامَةٍ، أَلَا تَرَى أَنَّ النَّحْوِيِّينَ كُلَّهُمْ  
 قَالُوا: الظُّرُوفُ كُلُّهَا مُذَكَّرَةٌ إِلَّا (قُدَّامَ) وَ(وَارَاءَ). فَلَا أُدْرِي مَا الَّذِي صَغَّرَهُ هَذَا الشَّاعِرُ، اللَّهُمَّ  
 إِلَّا أَنْ يَكُونُوا قَدْ قَالُوا: هُوَ دُونْتُهُ، فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَقَوْلُهُ (دُوَيْنَةً حَاجِبُهُ) حَسَنٌ، عَلَى وَجْهِهِ»  
 (ابن سيده، ٢٠٠٠م، ٩: ٤٣٤، وانظر: ابن جني، ١٩٥٢م، ١: ٢٤٢).

## الفعل من «دون»

هذا الطرف جامد لم يؤخذ من غيره؛ وعلى الرغم من أن اللغويين نصوا على أنه لا فعل منه قيل إنه أخذ منه فعلٌ بمعناه، قال الجوهري: «دون: نقيض فوق، وهو تقصير عن الغاية. ويكون ظرفاً. والدون: الحقير الخسيس. وقال:

إِذَا مَا عَلَا الْمَرْءُ رَامَ الْعَلَاءَ \* وَيَقْنَعُ بِالْدُونِ مَنْ كَانَ دُونًا  
 وَلَا يَشْتَقُّ مِنْهُ فِعْلٌ. وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ مِنْهُ: دَانَ يَدُونُ دُونًا، وَأَدِينُ إِدَانَةً» (الجوهري، ١٩٨٧م، ٥: ٢١١٥)

## اسم التفضيل من «دون»

وأما اسم التفضيل (أدُون، فنفي الأزهري أخذه منه، قال: «وَلَمْ يَقُولُوا فِيهِ: مَا أَدُونَهُ وَلَمْ يُصَرِّفْ فِعْلُهُ كَمَا يُقَالُ: رَجُلٌ نَذَلُ بَيْنَ النَّذَالَةِ» (الأزهري، ٢٠٠١م، ١٤: ١٢٤)، ولكن قال ابن سيده: «وقال ابن جني - في شيءٍ دون، ذكره في كتابه المَوْسُومِ بِالْمُعْرَبِ: (وذلك أقلُّ الأمرينِ وأدُونُهُمَا، فَاسْتَعْمَلَ مِنْهُ أَفْعَلٌ، وَهَذَا بَعِيدٌ، لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِعْلٌ فَتَكُونُ هَذِهِ الصِّيغَةُ

مبنيّة منه، وإنما تُصاغ هذه الصيغة من الأفعال، كقولك: أَوْضَعُ منه، وَأَرْفَعُ منه، غير أنه قد جاء من هذا شيءٌ ذَكَرَهُ سَيَّبُوَيْه. وذلك قولهم: أَحْنَكُ الشَّاتَيْنِ، وَأَحْنَكُ البَعِيرَيْنِ، كما قالوا أَكَلُ الشَّاتَيْنِ، كَأَنَّهُمْ قالوا: حَنَكَ ونحو ذلك، فَإِنَّمَا جَاؤُوا بِأَفْعَلَ على نحوه هذا وَإِن لَمْ يَتَكَلَّمُوا بِهِ. وقالوا: أَبَلُ النَّاسِ كُلِّهِمْ، كما قالوا: أَرَعَى النَّاسِ كُلَّهُمْ، وكَأَنَّهُمْ قالوا: أَبَلُ يَأْبَلُ، وقالوا: رَجُلٌ إِبِلٌ، وَإِن لَمْ يَتَكَلَّمُوا بِالْفِعْلِ. وقالوا: أَبَلُ النَّاسِ بِمَنْزِلَةِ أَبَلُ مِنْهُ. وهذه الأشياء التي ليسَ فيها فعلٌ ليسَ القياسُ أَنْ يُقالَ فيها: أَفْعَلُ مِنْهُ، ونحو ذلك. وقد قالوا: فَلانُ أَبَلُ مِنْهُ، كما قالوا: أَحْنَكُ الشَّاتَيْنِ. (ابن سيده، ٢٠٠٠ م، ٩: ٤٣٥)، ومن استعمال (أدُون)، «وهذا أيضاً مثلُ صَرْبِهِ لِرَجْلَيْنِ، أَحَدَهُمَا أَرَفَعَ وَأَضْرَبَ، وَالْآخَرَ أَدَوْنَ وَأَنْفَع» (ابن قتيبة، ١٩٧٧ م، ٢: ١٧٦)، «وَإِن كَانَ ذَلِكَ قَدْ كَانَ مِنْكَ فَلَا تَجْعَلِنِي أَدَوْنَ الرَّجْلَيْنِ عِنْدَكَ» (ابن جني، ١٩٥٢ م، ١: ٢٢٢)، ومثله «ومن وجه آخر أن قولك: يا زيد، لما طرد فيه الضم، وتَمَّ به القول، جرى مجرى ما ارتفع بفعله أو بالابتداء، فهذا أدُونٌ حالي (يا)،» (ابن جني، ١٩٥٢ م، ٢: ٢٨٢)، ومن ذلك «ومنهم من يقول: السَّوَّةُ وَالْجَيَّةُ، وهو أدُونُ اللغتين وأضعفهما» (ابن جني، ١٩٩٩ م، ١: ٢٤٣)، ومنه «وَقَالَ: لَا أَحَدَ أَدَوْنَ مِمَّنْ يَتَزَيَّنُ لِدَارِ فَايِنَةَ وَيَتَحَمَدُ إِلَى مَنْ لَا يَمْلِكُ ضُرَّهُ وَلَا نَفْعَهُ» (أبو نعيم الأصبهاني، ١٩٧٤ م، ١٠: ٢٣١)، ومنه «قَالَ ابْنُ جَرِيحٍ: كَيْفَ يَمْشِي بِجَنَازَةِ الرَّجُلِ قَالَ: يُسْرِعُ بِهِ. قَالَ: فَالمرأة؟ قَالَ: يُسْرِعُ بِهَا أَيضاً؛ وَلَكِنْ أَدَوْنَ مِنَ الإِسْرَاعِ بِالرَّجْلِ» (الزمخشري، ١٩٧١ م، ١: ٣٤٤)، ومنه «فيعرب بدلاً، ولا يعرب بياناً. لأن البيان لا يكون أدَوْنَ في التعريف من المبيّن» (الجوهرى، ٢٠٠٤ م، ٢: ٧٨٤)، ومنه «إلا أن حرمة الرضاع أدَوْنَ من حرمة النسب» (خالد الأزهرى، ٢٠٠٠ م، ٢: ٤٢١)، ومنه «إنما يقال في أشياء متعددة مختلفة الأثمان أدَوْنَ ما فيها بدرهم وما عداه أكثر من درهم» (ناظر الجيش، ٢٠٠٧ م، ٥: ٢٣١٨)، وما أنكره الأزهرى وابن سيده، أثبتته ابن عباد، قال: «وهذا أدَوْنَ ذاك» (ابن عباد، ١٩٩٤ م، ٩: ٣٥٩)، واسم التفضيل هذا مستعمل في لهجات الجزيرة اليوم بشيء من التغير اللفظي فهم يقولون «أدُون منه، على وزن «أقول».

#### اسم الفعل من «دون»

لاحظ النحويون أن من تراكيب اللغة ما لا يمكن تصنيفه في سياقه تصنيفاً صرفياً في أحد أقسام الكلم الثلاثة؛ لأنه يستعمل استعمال الأفعال؛ ولكنه يختلف بصفاته عن الفعل؛ ولذلك أطلقوا عليه مصطلح «اسم الفعل»؛ إذ الاسم أعم أقسام الكلم وأكثرها اشتمالاً على المنفرقات، فكل ما عبر به عن شيء هو اسم له، فالأسماء تأتي للمعاني كما تأتي للذوات، وحاول النحويون أن يصوغوا لهذا التركيب حداً يبينه، فاسم الفعل «هو ما ناب عن الفعل

معنى وعملاً، وليس فضلة في الكلام، ولا متأثراً بعامل يدخل عليه، فلا يقع مبتدأً ولا فاعلاً ولا مفعولاً ولا غير ذلك، بخلاف الحرف؛ فإنه وإن ناب عن الفعل يقع فضلة، والمصدر والصفة فإنهما، وإن نابا عن الفعل، يتأثران بالعامل» (الفاكهي، ١٩٨٨م، ص ١٨٠).

ولاحظ النحويون أن اسم الفعل على قسمين مرتجل ومنقول، «وحدَّ اسم الفعل المرتجل هو: ما وضع من أول الأمر اسماً للفعل، بأن لم يوضع في الأصل لشيء، بل اخترع ابتداءً اسماً للفعل: كـ«شَتَّانَ» و«صَه» فهو اسم فعل على أول أحواله» (الفاكهي، ١٩٨٨م، ص ١٨١). و«حد اسم الفعل المنقول هو ما وضع لغيره أي: لغير اسم الفعل، بأن كان موضوعاً في الأصل لشيء ثم نقل من ذلك الغير أي: الشيء إليه، فهو اسم فعل ثاني أحواله. ونقل إما من ظرف، نحو: مكانك، بمعنى: اثبت، وعندك ولديك ودنك، بمعنى: خذ، أو جار ومجرور، نحو: إليك، بمعنى: تَنَحَّ، وعليّ، بمعنى: أَوْلِي، وعليك، بمعنى: الزم، ومنه: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ٥٠١]، أو مصدر استعمل فعله، نحو: رويداً زيداً، بمعنى: أمهله، أو أهمل، وذلك قولهم: بَلِّهَ زَيْدًا، أي: دَعَهُ» (الفاكهي، ١٩٨٨م، ص ١٨١-١٨٢).

وقد عالج اللغويون والنحويون اسم الفعل «دُونَكَ»، فبينوا الغرض من استعماله، فذكره المبرد في معرض كلامه عن اسم الفعل «فَمَنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ: (صه، و«مَه»، و«إِيهِ يَا فَتَى: إِذَا أَرَدْتَ أَنْ يَزِيدَكَ مِنَ الْحَدِيثِ، وَإِيهَا، يَا فَتَى، إِذَا كَفَفْتَهُ، وَوِيهَا، يَا فَتَى: إِذَا أُغْرِيَتْهُ وَكَذَلِكَ «عَلَيْكَ» زَيْدًا، وَ«دُونَكَ» زَيْدًا» (المبرد، ١٩٩٤م، ٣: ٢٥) وبين النحويون ما يتصل بذلك من أحكام يقتضيها استعماله اسم فعل. وقد جعله السيرافي من النوع الثاني من أنواع اسم الفعل، قال: «والضرب الثاني: وهي الأسماء المضافة، ومنها أيضاً ما يتعدى وما لا يتعدى، فأما المتعدي فنحو: دونك زيداً» (ابن السراج، ١٩٩٦م، ١: ١٤١). وهي كالفعل من حيث المعنى، قال السيرافي: «أما قولك: دونك زيداً، ودونكم إذا أردت (تأخر) فنظيرها من الأفعال جئت يا فتى، يجوز أن تخبر عن مجيئك لا غير، وجائز أن تعديها فتقول: جئتُ زيداً» (ابن السراج، ١٩٩٦م، ١: ١٤٤)، وفي قول ابن السراج علقه بغرض المتكلم، فإن أراد الأمر بالأخذ عدى «دونك»، مثل: دونك زيداً، وإن أراد الأمر بلزوم المكان وعدم التقدم قال «دونك»، وهو استعمال مستمر في لغة الناس إلى يومنا هذا فهم يقولون: دونك أي: توقف، يستعملونه في النهي عن فعل مادي أو معنوي.

ومن شرح معنى اسم الفعل «دونك»، ما جاء في معجم «المحكم» «وَدُونَكَ الشَّيْءَ، وَدُونَكَ بِهِ: أَي: حُذِهِ» (ابن سيده، ٢٠٠٠م، ٩: ٤٣٥)، ويراد به الأمر بالأخذ وربما الإغراء، جاء في معجم «الصاحح» «ويقال في الإغراء بالشيء: دُونَكَ». قال تميم للحجاج لما قتل صالح بن

عبد الرحمن: أقبرنا صالحًا - وكان قد صلبه - فقال: دونكموه - أي أقبرت القوم قتيلاًهم: أعطيتهم إياه يقبرونه. (الجوهري ٥: ٢١١٥). ويشير السيرافي إلى حكمة استعمالهم هذه الأسماء لا الأفعال بقوله: «وفي دونك زيداً، أي: خذ من أسفل من موضعك. وتحصيل هذا خذ من دونك زيداً، وخذ من عندك زيداً، وخذ من عليك زيداً» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ٢: ١٤٩)، فالأخذ هنا ليس مجرد أخذ بل هو أخذ لما هو دون الآخذ، ويشعر هذا بتفوق الآخذ وسطوته. ويبين لنا السيرافي علاقة اسم الفعل بالفعل، فالأصل للفعل والفرع لاسم الفعل «قال أبو سعيد: اعلم أن الأمر والنهي هما بالفعل فقط؛ لأنك إنما تأمر بإيقاع فعل، وتنهى عن إيقاع فعل، وربما أمرت باسم هو في المعنى واقع موقع الفعل، كقولك: عندك زيداً، ودونك زيداً في معنى: خذ زيداً، وكقولك: حذار زيداً، في معنى: احذر زيداً» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ١: ٤٩١).

ومعنى هذا أن اسم الفعل ناب عن الفعل الأصلي وهذا يوحي بأن الفعل حذف، وهذا ما يبينه ابن جني إذ يذهب إلى أن الاستعمال هنا جرى فيه اطراح الفعل وحذفه، قال: «ومن ذلك ما حذف من الأفعال وأنيب عنه غيره مصدرًا كان أو غيره؛ نحو ضرباً زيداً وشتماً عمراً. وكذلك دونك زيداً وعندك جعفرًا، ونحو ذلك من الأسماء المسمى بها الفعل. فالعمل الآن إنما هو لهذه الظواهر المقامات مقام الفعل الناصب» (ابن جني، ١٩٥٢م، ١: ٢٦٥). فاسم الفعل «دونك، إذن هو فعل أمر، وفعل الأمر لا يكون إلا للمخاطب؛ ولذلك قال ابن جني: «لا تقول: دونه زيداً، ولا عليه جعفرًا، كقولك: دونك زيداً، وعليك سعداً» (ابن جني، ١٩٩٩م، ١: ٣١٤). ويستدل السيرافي في تقرير ذلك بالقياس «ولم تتوسّع في دونك وعندك لأنهم لم يقولوا: دوني وعندي، ولا يجب أن نقيس ذلك لأنه قد يجوز أن يكون فعل منه متعدّد ولا يتعدى نظيره» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ٢: ١٥١).

وتشير هذه النياية سؤالاً عن سرّ اصطفاء تراكيب بأعيانها لتتوب عن الفعل، فإن قال قائل: لم خصت العرب عندك وعليك ودونك، بإقامتها مقام الأفعال من بين سائر الظروف؟ قيل له: لأن الفعل لا يجوز أن يضمّر إلا أن يكون عليه دليل من مشاهدة حال أو غير ذلك، فلمّا كان (علي، للاستعلاء، والمستعلي يرى ما تحته، وكذلك عندك، للحضرة، ومن حضرته تراه، وكذلك (دون، للقرب، فلمّا كانت هذه الظروف أخصّ من غيرها، جاز فيها ذلك» (ابن الوراق، ١٩٩٩م، ص ٣٥٦).

واقترضت هذه النياية أن يوافق اسم الفعل ما ناب عنه من الفعل من حيث التعدي واللزوم، فما كان فعله متعدّياً فهو متعدّد وما تعدى فعله إلى مفعولين تعدى إلى مفعولين، وما

كان فعله لازماً فهو لازم، وقد مرّ تلميح السيرافي إلى ذلك، وأما التصريح فنجده في قول الفارسي: «قال أبو إسحاق: يعني: أن (عليك زيداً) يتعدى إلى مفعول (وعلي زيداً) يتعدى إلى مفعولين، وأن هذا ليس بقياس. (فَعَلِيٌّ) بمنزلة (أُولِنِي)، ولا يجيء (دونك) متعدية، فتقول (دونني زيداً)، لأنه ليس كل شيء معناه (أُولِنِي) يتعدى كما يتعدى (أُولِنِي)» (الفارسي، ١٩٩٠م، ١: ١٧١).

وعلى الرغم من تصنيفهم هذه التراكيب في الأسماء لم تقتض ما تقتضيه الأسماء من وظائف تكون بها معربة أو في موضع إعراب؛ لأنها في الاستعمال مستعملة كالأفعال «وذلك أن عليك ودونك وعندك إذا جُعِلن أسماء للفعل لسن منصوبات المواضع، ولا هن متعلقات بالفعل مُظْهِراً ولا مُضْمَراً، ولا الفتحة في نحو: دونك زيداً فتحة إعراب كفتحة الظرف في نحو قولك: جلست دونك؛ بل هي فتحة بناء؛ لأن الاسم الذي هو عندك زيداً بمنزلة صَهْ ومَهْ، لا إعراب فيه، كما لا إعراب في صَهْ ومَهْ وَحَيْهَلْ، غير أنه بُني على الحركة التي كانت له في حال الظرفية» (ابن جني، ١٩٩٩م، ١: ١٨٥).

ولأن (دُونَك) ونحوها اسم فعل لا فعل حقيقة، وهو فرع عن أصل والفرع ينحط عن أصله في الأحكام؛ وجد النحويون أنه لا يؤكد بالنون كما يؤكد الفعل، قال المبرد في «باب ما لا يجوز أن تدخله النون خفيفة ولا ثقيلة وذلك ما كان مما يوضع موضع الفعل وليس بفعل، و(دُونَك) زيداً، و(وَرَاءَك) أوسع لك، و(عِنْدَك) يَا فَتَى: إذا حذرت شيئاً بقرْبِهِ فَكَلْ هَذِهِ لَا تَدْخُلْهَا نون، لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِأَفْعَالٍ، وَإِنَّمَا هِيَ أَسْمَاءٌ لِلْفِعْلِ» (المبرد، ١٩٩٤م، ٣: ٢٥). ولفرعيتهما هذه لم تتصرف جملتها بل جاءت جامدة لا تتقدم بعض عناصرها على بعض، قال المبرد: «وَلَا يجوز أن تقدم فِيهِ وَلَا تُؤَخَّرُ، فَتَقُولُ: زَيْدًا عَلَيَّكَ، وَزَيْدًا دُونَكَ» (المبرد، ١٩٩٤م، ٣: ٢٨٠). على أن هذا الحكم لم يسلم من الخلاف الذي مرده معاندة الاعتماد في التقييد على الاستقراء الناقص، قال الأنباري: «ذهب الكوفيون إلى أن (عليك) ودونك، وعندك، في الإغراء يجوز تقديم معمولاتها عليها، نحو: زيداً عليك، عمراً عندك، وبكراً دونك. وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز تقديم معمولاتها عليها، وإليه ذهب الفراء من الكوفيين» (الأنباري، ٢٠٠٧م، ١: ١٨٤).

وكان السيرافي من قبل عرض لرأي إمام أهل الكوفة في إعراب قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤]. وقال الكسائي (كتاب الله، منصوب بعليكم، كأنه قال: «عليكم كتاب الله، وأكثر النحويين يدفعون

هذا، لأن الإغراء بهذه الحروف وليس لها قوّة الفعل، ولا يحسن أن تقول: زيّدًا دونك، وزيّدًا عليك، كما تقول: زيّدًا خذ، وإنما تعلق في جواز هذا بقول الشاعر:

يا أيّها المائح دلوي دونكا ❁ إني رأيت الناس يحمدونكا

وليس في هذا حجّة، لأنّه يجوز أن يكون دلوي في موضع رفع كأنه قال: دلوي عندك، كما تقول: دلو زيد بقربك استدعاءً للمئها، وإن لم يكن ذلك في لفظ الفعل، وهو حملة على أنه في موضع نصب، وأن العامل فيها «دونكا»، وقد يجوز عند بعض النحويين أن يكون العامل فيها مضمراً كأنه قال: املاً دلوي، والدليل على أن هذا يجوز أنه لو قال: يا أيّها المائح دلوي، ولم يزد على ذلك لجاز: لأنّ الحال التي هم فيها تدل عليه» (السيرافي، ٢٠٠٨م، ٢: ٢٦٨). وليس ما نسبته الأنباري إلى الفراء دقيقاً فالفراء يرجح مذهب البصريين؛ ولكنه لا يرد المذهب الآخر بل يفسره، قال: «وقوله كتاب الله عَلَيْكُمْ كقولك: كتاباً من الله عليكم. وقد قال بعض أهل النحو: معناه: عليكم كتاب الله. والأول أشبه بالصواب. وقلما تقول العرب: زيّدًا عليك، أو زيّدًا دونك. وهو جائز كأنه منصوب بشيء مضمّر قبله، وقال الشاعر:

يا أيّها المائح دلوي دونكا ❁ إني رأيت الناس يحمدونكا

الدلو رفع، كقولك: زيّد فاضربوه. والعرب تقول: الليل فبادروا، والليل فبادروا. وتنصب الدلو بمضمّر في الخلفة كأنك قلت: دونك دلوي دونك» (الفراء، ١٩٥٥م، ١: ٢٦٠). والذي ينتهي إليه هنا هو منع تقديم مفعول «دونك» عليها ولا يلتفت إلى الشواهد القليلة التي يتطرق إليها الاحتمال فلا يصح بها الاستدلال.

### ثانياً: دلالات «دون» السياقية

#### ١- دلالات «دون» المجردة

تجيء كلمة «دون» في السياقات الاستعمالية بمعان متعددة مختلفة، من ذلك أنها تجيء بمعنى حرف النفي «لا»، مثل «الهجوع: نوم الليل دون النهار» (الفرّاهيدي، ١٩٨٠م، ١: ٩٨)، أي: الهجوع نوم الليل لا النهار، ومثل «وتقول زعمت أني لا أحبّها، ويجوز في الشعر: زعمتني لا أحبّها. قال [أبو ذؤيب الهذلي]:

فإن تزعميني كنت أجهل فيكم ❁ فإنني شريت الحلم بعدك بالجهل

وأما في الكلام فأحسن ذلك أن توقع الزعم على أن، دون الاسم» (الفرّاهيدي، ١٩٨٠م، ١: ٣٦٥)، أي: على «أن»، لا على الاسم، يقصد أن الأحسن في الكلام تعدية الفعل إلى المصدر المؤول من أن وجملتها، فيقال: زعمت أنني، لا زعمتني؛ لأن المزعوم القول لا الشخص، ومثل «والجميع: الرعاء مهموز على فعال رواية عن العرب قد أجمعت عليه دون ما سواه»

(الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٢٤٠)، أي: أجمعت عليه لا على ما سواه من الجموع الممكنة؛ إذ القياس (رُعاة)، جاء في معجم العين «ويجوز على قياس أمثاله: راع ورُعاة مثل دَاع ودُعاة» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٢٤٠)، ومن جموعه (رُعَيان). ومثل «وقال بعضهم: العُراهم الطويلُ الضَّخْم، قال [زيادة بن زيد]:

فَعَوَّجَتْ مُطَرِّدًا عُرَاهِمًا ❁ ...

وقال بعضهم: العُراهم نَعْتُ للمؤنث دون المذكر. وقال آخر: الذَّكر عُرَاهِم والأُنثى عُرَاهِمَة» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٢٨١)، أي: نعت للمؤنث لا المذكر. ومثله «ورجل قَحْطِيٌّ: أَكُول لا يُبْقِي على شيءٍ من الطعام، من كلام أهل العراق دون أهل البادية» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٣٩)، أي: من كلام أهل العراق لا البادية. ومثل «والحِرَابُ جمع الحَرْبَة (دون الرُّمْح)» (٣: ٢١٤)، أي: لا الرمح. ومثله «الحَوْص: ضِيقٌ في إحدى العينين دون الأخرى» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٢٦٩)، أي: لا الأخرى.

وتأتي (دون، بمعنى (قبل)، مثل «ورجلٌ مُنْقَطِعٌ به أي: انقطع به السَّفَر دون طيِّه [في النص المطبوع من المعجم (طية، تصحيف، والصواب ما أثبتته)]. (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ١٣٥)، أي: انقطع به السَّفَر قبل طيِّه، ومثله «وقولهم: ارضَ من الرُّكْبِ بالتعليق، يضربُ مثلًا للرجلِ يُؤمَّرُ بأنَّ يَقنَعَ ببعض حاجته دون إتمامها» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ١٦٤)، أي: قبل إتمامها، ومثل «والشُّعار: ما استشعرت به من اللباس تحت الثياب. سمي به لأنَّه يلي الجسد دون ما سواه من اللباس» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٢٥٠)، أي: قبل ما يلبس من سائر اللباس، ومثل «وتقول: أنت الشُّعار دون الدُّثار، تصفه بالقرب والمودَّة». (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٢٥١)، أي: أنت الشُّعار قبل الدُّثار. ومثل «والصُّبُوح: ما يُشْرَبُ بالغدَاة فما دون القائلة» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ١٢٥)، أي: فما قبل القائلة.

وتأتي (دون، بمعنى (قدَّام)، كما في قول الشاعر:

يَأْتِي على النَّاسِ لا يُلوي على أحد ❁ حَتَّى التَّقِينَا وَكَأَنْت دُونَنَا مُضِر

فَاعِل (يَأْتِي، ضمير الرَّاكِب. و(يلوي): مضارع لوى بِمَعْنَى توقف وعرج، أي: يمر هَذَا الرَّاكِب على النَّاسِ ولم يعرج على أحد حَتَّى أَتَانِي؛ لِأَنِّي كنت صديقه. و(دون، بِمَعْنَى (قدَّام). (البيغدادي، ١٩٩٧ م، ١: ١٩٢).

وتأتي (دون، بمعنى (تحت)، مثل «والكُرَاعُ من الإنسان ما دون الركبة، ومن الدواب ما دون الكعب» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ١٩٩)، أي: تحت الركبة، ومثله «الحِصْن: ما دون الإبط إلى الكَشْح» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ١٠٥)، أي: تحت الإبط، ومثل «ابن عرس: دويبة

دون السُّنُورِ أَشْتَرُ أَصَكَّ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٣٢٩)، أي: تحته حجماً أي: أضال منه، ومثل «والتَّعْزِيرُ: ضربٌ دونَ الحدِّ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٣٥١)، أي: تحته في درجة العقاب أي: أقل من الحدِّ. ومثل «والْحَقُّ: دونَ الجذع من الإبل بسنة» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٧: ٣)، أي: الحقُّ تحت الجذع سنّاً، أي: أصغر منه. ومثله «والْحَمْحَمَةُ: صَوْتُ الفَرَسِ دونَ الصوتِ العالِي» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٣٥)، أي: تحت الصوتِ العالِي أي: أخفض منه، ومثله «السُّحُّقُ: دونَ الدَّقِّ، وفي العَدُوِّ دونَ الحُضْرِ وفوق السُّحُّجِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٣٦)، أي: تحت الدَّقِّ، فالمدقوق أنعم من المسحوق، والعدو تحت الحضر سرعةً، أي: أقل سرعةً. ومثله «الْحَمَّصِيُّصُ: بَقْلَةٌ دونَ الحُمَّاضِ في الحُمُوضَةِ، طَيِّبَةُ الطَّعْمِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ١٢٧)، أي: تحت الحُمَّاضِ حموضة أي: أقل حموضة. ومثله «وَالْفَلْحُ: الشَّقُّ في الشِّفَةِ في وَسَطِهَا، رَجُلٌ أَفْلَحَ وامرأةٌ فَلَحاءُ دونَ العَلَمِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٢٣٣)، أي: تحت العلم، أقل شقاً.

وتأتى (دون) بمعنى (غير)، مثل «الحَشَمُ: خَدَمُ الرجلِ وَمَنَ دونَ أهله من ولده وعياله» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٣: ٩٩)، أي: وَمَنَ غيرُ أهله من ولده وعياله. وتأتى (دون) بمعنى (من غير) مثل «وقوله: لو كان حلو المَعْجَمِ، أي: لو كان محمود الخُبْرِ كان قد تمَّ أمره ولكنه جمال دون خُبْرٍ. قال أبو ليلى: المَعْجَمُ: هاهنا المذاق. عَجَمْتُهُ: نُقِئْتُهُ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ١: ٢٣٩)، أي: جمال مظهر من غير حمد مخبر.

## ٢. دلالات <من دون>

استعملت (دون) في السياقات العربية بدلالات متعددة، وتدخل عليها (من) فيكون لها دلالتان، إحداهما أن تكون بمعنى (غير)، والأخرى أن تكون بمعنى (أقل). قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [يونس ٣٧]، جاء في تفسير الجلالين: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ ﴾ أي: افتراءً ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ أي: غيره» (المحلي والسيوطي، د.ت، ص ٢٧٢). ومثله «والراشِنُ: الذي يتحين وقت الطعام فيأتي من دون أن يدعى إليه» (ابن فارس، ١٩٨٦ م، ١: ٣٧٨)، أي: من غير أن يدعى. ومثله «يَرْمِي الكَلَامَ عَلَى عَوَاهِنِهِ، إِذَا قَالَهُ بِمَا أَدَاهُ إِلَيْهِ ظَنَّهُ مِنْ دُونِ يَقِينٍ» (ابن فارس، ١٩٧٩ م، ٤: ١٧٦)، أي: من غير يقين. ومثله «فإن عُقد بشهود من دون ولي أو بولي من دون شهود كان باطلاً» (الحميري، ١٩٩٩ م، ١١: ٧٢٨٧). ومثله «وَأَنْ يَضَعُوا كاستي حجامة، ويمصون الدَّم من دون الضَّرْبِ على الرَّأْسِ» (الأحمد نكري، ٢٠٠٠ م، ٤: ٦٥).

وتأتي (من دون، مثل دون) بمعنى (تحت) حقيقة أو مجازاً، مثله «وَوَجْهُ الْفَرَسِ: مَا أَقْبَلَ عَلَيْكَ مِنَ الرَّأْسِ مِنْ دُونَ مَنَابِتِ شَعْرِ الرَّأْسِ» (ابن سيده، ٢٠٠٠ م، ٤: ٣٩٦)، أي: من تحت منابت شعر الرأس حقيقة. ومثله «وَاللِّدْيَانِ: صَفْحَا الْعُنُقِ مِنْ دُونَ الْأُذُنَيْنِ، (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٨: ٩)، أي: من تحت الأذنين حقيقة. ومثله «وَفِي الْأَنْفِ الْقِصْبَةُ وَهِيَ الْعِظْمُ وَفِيهِ الْمَارِنُ وَهُوَ مَا لَانَ مِنْ دُونَ الْعِظْمِ» (الدقيقي، ١٩٨٥ م، ص ٢٥٩)، أي: تحت العظم وهو أسفل الأنف. ومن المجاز «وَأَثْنَاءُ الْقَوْمِ: الَّذِينَ دُونَ السَّادَةِ، فَلَانَ مِنْ ثَنَاءِ بَنِي فَلَانَ، وَمَنْ ثَنِيَانِهِمْ إِذَا كَانَ مِنْ دُونَ سَادَاتِهِمْ». (ابن دريد، ١٩٨٧ م، ٢: ١٠٣٧)، أي: تحته أو من تحته مجازاً، ومثله وَمِنْهُ حَدِيثُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّهُ قَالَ لَزَيْدِ الْخَيْلِ: «مَا وَصَفَ لِي أَحَدٌ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَرَأَيْتَهُ فِي الْإِسْلَامِ إِلَّا رَأَيْتَهُ مِنْ دُونَ الصِّفَةِ لَيْسَكُ» (الزمخشري، ١٩٧١ م، ٣: ٣٣٨)، أي: تحت الصفة بمعنى أقل منها. ومثله «وَالشَّارِفُ: النَّاقَةُ الَّتِي قَدْ أَسْنَتَتْ مِنْ دُونَ النَّابِ» (ابن عباد، ١٩٩٤ م، ٧: ٣٢١)، أي: تحت الناب بمعنى أصغر منها سنّاً.

وتأتي (من دون، مثل دون) بمعنى (لا) فكأن (من) زائدة، من ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٩٤]، أي: لا للناس. وقوله: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أي: لا للمؤمنين. ومن ذلك «وَعَبْدَ الطَّاعُوتِ، أَي: عَبْدَ الطَّاعُوتِ مِنْ دُونَ اللَّهِ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٢: ٤٩)، أي: لا الله. ومثله «تَوَخَّيْتُ أَمْرَ كَذَا أَي: تَيْمَمْتُهُ مِنْ دُونَ مَا سِوَاهُ» (الفراهيدي، ١٩٨٠ م، ٤: ٣١٩)، أي: لا ما سواه. ومثل «ثُمَّ يَسْتَعْمَلُ فِي أَحَدِهِمَا مِنْ دُونَ الْآخَرِ» (الزبيدي، ١٩٦٥ م، ٢٦: ٦٠). «الْمُحَرَّمُ، كَمَعْظَمٍ: أَوَّلُ الشُّهُورِ الْعَرَبِيَّةِ ... وَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ النَّحَّاسُ: أَدْخَلُوا عَلَيْهِ اللَّامَ مِنْ دُونَ الشُّهُورِ» (الزبيدي، ١٩٦٥ م، ٣١: ٤٦٩)، أي: لا الشهور.

وتأتي بمعنى (سوى)، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ [القصص: ٢٣]، جاء في تفسير الجلالين «﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ﴾ بِئْرٍ فِيهَا أَي: وَصَلَ إِلَيْهَا ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً﴾ جَمَاعَةٌ ﴿مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ﴾ مَوَاشِيَهُمْ ﴿وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ﴾ سِوَاهُمْ ﴿امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ﴾ تَمْنَعَانِ أَغْنَاهُمَا عَنِ الْمَاءِ» (المحلي والسيوطي، د.ت.، ص ٥١٠).

وتأتي بمعنى (قبل)، مثل وفي المثل: «من دون ذلك خرط القتاد» (ابن سيده، ٢٠٠٠ م، ٦: ٢٩٨) أي: قبل ذلك، ومثله «وَيُقَالُ لِلشَّمْسِ إِذَا اشْتَدَّ حَرُّهَا وَلَمْ يَحُلْ مِنْ دُونَ شِعَاعِهَا شَيْءٌ انْصَلَعَتْ» (ابن سيده، ١٩٩٦ م، ٢: ٣٧٠). ومثله «وعوالي المدينة كل ما كان من جهة

نجد من المَدِينَة من قراها وعمائرها فَهِيَ الْعَالِيَة، وَمَا كَانَ من دون ذلك من جَهَة نَهَامَة فَهِيَ السَافِلَة» (السبتي، ١٩٧٨ م، ٢: ١٠٨)، أي: قبل ذلك. ومثله «وَفِيهِ ذِكْرُ الشَّرَاةِ، وَهُوَ بِفَتْحِ الشَّيْنِ: جَبَلٌ شَامِخٌ من دون عُسْفَانَ» (ابن الأثير، ١٩٧٩ م، ٢: ٤٦٩)، أي: قبل عُسْفَانَ.

### ٣- دلالات «بدون» في السياق

استعملت (دون) في السياقات العربية بدلالات متعددة، وتدخل عليها الباء فيكون لها دلالتان، إحداهما أن تكون بمعنى «غير»، والأخرى أن تكون بمعنى «أقل».

من أمثلة استعمال (بدون) أي: «بغير» «وَإِذَا ذَكَرْتُ الْمَصْدَرَ مُطْلَقًا، أَوْ الْمَاضِيَ بِدُونِ الْآتِي، وَلَا مَانِعٍ؛ فَالْفِعْلُ عَلَى مِثَالِ كَتَبَ» (الفيروزآبادي، ٢٠٠٥ م، ص ٢٨)، وشرحها الزبيدي، قال «المَاضِي، وَهُوَ مَا دَلَّ عَلَى حَدَثٍ مَقْتَرِنٍ بِزَمَنِ مَاضٍ بِدُونِ، أَي: بِغَيْرِ الْآتِي» (الزبيدي، ١٩٦٥ م، ١: ٨١). ومثل ذلك «وبين الإبدال والإعلال عموم وخصوص من وجه، إذ وجدا في نحو: قال، ووجد الإعلال بدون الإبدال في: يقول، والإبدال بدون الإعلال في: أصيلان» (الجرجاني، ١٩٨٣ م، ص ٣١)، أي: بغير الإبدال وبغير الإعلال. ومثل «العلم الحضورى: هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته بالذهن، كعلم زيد لنفسه» (الجرجاني، ١٩٨٣ م، ص ١٥٦)، أي: بغير حصول. ومثل «ويراد به ثبوت الحكم بدون العلة» (الجرجاني، ١٩٨٣ م، ص ١٧٨)، أي: بغير علة. ومثل «المباشرة: كون الحركة بدون توسط فعل آخر، كحركة اليد» (الجرجاني، ١٩٨٣ م، ص ١٩٧) أي: بغير توسط. ومثل «تَنَاءَبٌ فِي صَلَاتِهِ الصَّحِيحُ بِالْهَمْزَةِ بِدُونِ الْوَاوِ» (النسفي، ١٨٩٤ م، ص ٦) أي: بغير الواو. ومثل «وَيَأْتِرُ هُوَ الصَّحِيحُ وَيَتَرُ بِدُونِ الْهَمْزَةِ وَتَشْدِيدِ التَّاءِ خَطَأً» (النسفي، ١٨٩٤ م، ص ٣٦) أي: بغير الهمزة، ومثله «وَالْفَلَا وَجَهَ لَصَحَّتَهُ بِدُونِ هَذَا التَّقْدِيرِ» (الزمخشري، ١٩٧١ م، ٣: ١١٠) أي: بغير هذا. ومثله «لِأَنَّ الْمَصْغَرَ فَرَعُ الْمَكْبَرِ وَيَمْتَنِعُ وَجُودُ فَرَعٍ بِدُونِ أَصْلِهِ» (الفيومي، د.ت، ص ١٢٣) أي: بغير أصله، ومثله «فَالْأَبُ مِنْ حَيْثُ هُوَ الْأَبُ لَا يُمْكِنُ تَصَوُّرُهُ بِدُونِ تَصَوُّرِ الْإِبْنِ» (الكفوي، ١٩٩٨ م، ١: ٢٥) أي: بغير تصرف. ومثله «وَلَا يُوجَدُ الْقِيَاسُ بِدُونِ الْإِجْتِهَادِ» (الكفوي، ١٩٩٨ م، ١: ٤٦) أي: بغير الاجتهاد. ومثله «وَهَذَا لَا يَتَحَقَّقُ بِالْإِشَارَةِ وَحَدَهَا بِدُونِ الْمَوْضَعَةِ بِالْقَوْلِ» (الكفوي، ١٩٩٨ م، ١: ١٣٠) أي: بغير المواضعة. «ويلى ذلك ان يَقُولُ: قَالَ لِي فَلَانٌ، وَقَالَ فَلَانٌ بِدُونِ لِي» (الزبيدي، ١٩٦٥ م، ١: ٣١) أي: بغير لي، ومثله «(و) الثالِثَةُ: جَبْرَيْلُ، مِثَالُ جَبْرَعِلَ»، أي: بِدُونِ يَاءٍ بَعْدَ الْهَمْزَةِ» (الزبيدي، ١٩٦٥ م، ١: ٣٥٨) أي: بغير ياء.

وأما استعمال «بدون» بمعنى «بأقل» فالنصوص الآتية، مثل «أَنَّهُ بَاعَ نُفَايَةَ بَيْتِ الْمَالِ وَكَانَتْ زَيْوفاً وَقِسْيَانَا بِدُونِ وَزْنِهَا» (الهوري، ١٩٦٤م، ٤: ٦٨) أي: بأقل من وزنها، ومثل «اللَّفَاءُ: الشَّيْءُ الْقَلِيلُ. وَمَنْ أَمْتَالَهُمْ: رَضِيَتْ مِنَ الْوَفَاءِ بِاللَّفَاءِ، أَي: بِدُونِ الْحَقِّ» (ابن دريد، ١٩٨٧م، ٢: ١٠٨٢) أي: بأقل من الحق، ومثل «تَقُولُ: اهْتَشَمْتُ نَفْسِي لِفُلَانٍ وَاهْتَضَمْتُهَا لَهُ، إِذَا رَضِيَتْ مِنْهُ بِدُونِ النَّصْفَةِ» (الأزهري، ٢٠٠١م، ٦: ٦١) أي: بأقل من النصفة، ومثل «وَدُو الْمَلْسَى مِثْلُ السَّلَالِ وَالْخَارِبِ يَسْرِقُ الْمَتَاعَ فَيَبِيعُهُ بِدُونِ ثَمَنِهِ، وَيَمْلَسُ مِنْ قَوْرِهِ فَيَسْتَحْفِي» (الأزهري، ٢٠٠١م، ١٢: ٣١٧) أي: بأقل من ثمنه، ومثل «يَجُوزُ أَنْ يَزُوجَ الْأَبُ ابْنَتَهُ الصَّغِيرَةَ بِدُونِ مَهْرٍ مِثْلِهَا، وَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَعْتَرِضَ فِيهِ إِذَا بَلَغَتْ» (الحميري، ١٩٩٩م، ٨: ٤٩٩٧) أي: بأقل من مهر مثلها. «وَقَالُوا: لَا يَجُوزُ الْإِسْتِجْمَارُ بِدُونِ ثَلَاثٍ، وَيَجُوزُ بِأَكْثَرِ مِنْهَا» (الشوكاني، ١٩٩٣م، ١: ١٢٥)، أي بأقل من ثلاث. وقال جرير: وَنَحْسُدُ أَنْ نَزُورَكُمْ وَنَرْضَى ❁ بِدُونِ الْبَدْلِ لَوْ عَلِمَ الْحَسُودُ (جرير، ١٩٨٦م، ص ٣١٨)

لك إذن إذا أردت (غير) أو (لا) أن تستعمل «دون» أو «بدون»، ومثال هذا الاستعمال في قوله: «وَفُلَانَةٌ وَصِيٌّ فُلَانٍ بِدُونِ التَّأْنِيثِ إِذَا أُرِيدَ بِهِ الْإِسْمُ دُونَ الصَّفَةِ وَكَذَا الْوَكِيلُ وَنَحْوَهُ» (النسفي، ١٨٩٤م، ص ١٦٩).

وكان أحمد مختار عمر قد أورد الاستعمالات «غضب دون سبب [فصيحة]-غضب من دون سبب [فصيحة]-غضب بدون سبب [صحيحة]»، وعلق عليها بقوله «الفصيح استخدام «دون» في التعبير السابق إما من غير حرف جرٍّ، أو مسبوقه بـ (من). ويمكن تصحيح سبقها بحرف الجر الباء إما على تفسير «دون» بـ(غير) أو (لا) أو استناداً إلى ما ورد في المعاجم القديمة من أمثلة وشواهد تؤيد ذلك. كما وردت أمثلة أخرى لبعض المتأخرين في تكملة المعاجم العربية وغيرها» (عمر، ٢٠٠٨م، ١: ١٧٨).

### خاتمة

تبين لنا من هذا البحث أن «دون» ظرف مبهم منصرف كثير ملازمة الظرفية غير أنه نقل للاسمية فأخبر به ووصف به بمعنى الشيء المنحط عن غيره لأن دلالة «دون» هي تقصير عن الغاية المكانية الحسية أو المعنوية، واستعمل «دون» اسم فعل أمر بمعنى خذ المتعدي أو بمعنى توقف أو تأخر اللازم، واتصفت جملته بالجمود فلا يتعدى مفعوله عليه، وأخذ من دون اسم تفضيل للدلالة على تفاوت المكان أو المكانة، واستعملت «دون» في السياق بدلالات وظيفية مختلفة فجاءت بمعنى (لا)، و(قبل)، و(قُدَّام)، و(تحت)، و(غير)

و(من غير)، وتتركب (دون) مع حرف الجر (من) لتكون بمعنى (غير)، و(قبل)، و(تحت)، و(لا)، و(سوى)، وتتركب (دون) مع حرف الجر الباء ليكون بمعنى (غير)، و(أقل). ويستفاد من هذا أنه لك استعمال (دون) أو (من دون) أو (بدون) إن أردت معنى (غير) أو (أقل).

### المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري. تحقيق ودراسة: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م. النهاية في غريب الحديث والأثر. بيروت: المكتبة العلمية.

الأحمد نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول. ٢٠٠٠م. دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عوض مرعب. ٢٠٠١م. تهذيب اللغة. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأنباري، أبو البركات، كمال الدين، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ٢٠٠٧م. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين: البصريين والكوفيين. الطبعة الأولى. بيروت: المكتبة العصرية.

البغدادي، عبد القادر بن عمر. تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون. ١٩٩٧م. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. الطبعة الرابعة. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين. ١٩٨٣م. كتاب التعريفات. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. تحقيق: علي محمد النجار. ١٩٥٢م. الخصائص. الطبعة الرابعة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

\_\_\_\_\_ . ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م. المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. الطبعة الأولى. مصر: وزارة الأوقاف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

الجَوْجَرِي، شمس الدين، محمد بن عبد المنعم بن محمد. تحقيق: نواف بن جزاء الحارثي. ٢٠٠٤م. شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب. الطبعة الأولى. السعودية: عمادة

البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ١٩٨٧، ٤م. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين.

الحميري، نشوان بن سعيد. تحقيق: حسين بن عبد الله العمري ومطهر بن علي الإرياني ويوسف محمد عبد الله. ١٩٩٩م. شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. الطبعة الأولى. بيروت: دار الفكر المعاصر.

أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. تحقيق: صدقي محمد جميل. ١٤٢٠هـ. البحر المحيط في التفسير. الطبعة الثالثة. بيروت: دار الفكر.

\_\_\_\_\_ تحقيق: حسن هندراوي. ١٩٩٦م. التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. الطبعة الأولى. دمشق: دار القلم. (من ١ إلى ٥)، وباقي الأجزاء: دار كنوز إشبيليا.

خالد الأزهرى، بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي. ٢٠٠٠م. شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

الخطفي، جرير بن عطية بن حذيفة. تحقيق: نعمان محمد أمين طه. ١٩٨٦م. ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب. الطبعة الثالثة. القاهرة: دار المعارف.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. ١٩٨٧م. جمهرة اللغة. الطبعة الأولى. بيروت: دار العلم للملايين.

الدقيقي، تقى الدين سليمان بن بنين بن خلف بن عوض. تحقيق: يحيى عبد الرؤوف جبر. ١٩٨٥م. اتفاق المباني وافتراق المعاني. الطبعة الأولى. الأردن: دار عمار.

الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني. تحقيق: مجموعة من المحققين. ١٩٦٥م. تاج العروس من جواهر القاموس. الطبعة الأولى. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء.

الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد. تحقيق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم. ١٩٧١ م. الفائق في غريب الحديث والأثر. الطبعة الثانية. القاهرة: عيسى البابي الحلبي.

السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن اليحصبي. ١٩٧٨ م. مشارق الأنوار على صحاح الآثار. بدون الطبعة. القاهرة: المكتبة العتيقة. وتونس: دار التراث.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. ١٩٩٦ م. الأصول في النحو. الطبعة الثالثة. بيروت: مؤسسة الرسالة.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ١٩٨٨ م. كتاب سيبويه. الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة الخانجي.

ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م. المحكم والمحيط الأعظم. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

\_\_\_\_\_ . تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ١٩٩٦ م. المخصص. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي. ٢٠٠٨ م. شرح كتاب سيبويه. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. مصر: المكتبة التوفيقية.

الشوكانى، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. تحقيق: عصام الدين الصبايطي. ١٩٩٣ م. نيل الأوطار. الطبعة الأولى. مصر: دار الحديث.

ابن عباد، صاحب، أبو القاسم إسماعيل بن العباس بن أحمد بن إدريس. تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين. ١٩٩٤ م. المحيط في اللغة. بيروت: عالم الكتب.

عمر، أحمد مختار. ٢٠٠٨ م. معجم الصواب اللغوي. الطبعة الأولى. القاهرة: عالم الكتب

ابن فارس، أبو الحسين أحمد. دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ١٩٨٦ م. مجمل اللغة لابن فارس. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة.

\_\_\_\_\_ تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ١٩٧٩ م. معجم مقاييس اللغة. بدون رقم الطبعة. بيروت: دار الفكر.

الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. تحقيق: عوض بن حمد القوزي. ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م. التعليقة على كتاب سيبويه. الطبعة الأولى.

الفاكهي، عبدالله بن أحمد. تحقيق: المتولي رمضان أحمد الدميري. ١٩٨٨ م. شرح كتاب الحدود في النحو. بدون رقم الطبعة. القاهرة: مكتبة وهبة.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي ومحمد علي النجار وعبد الفتاح إسماعيل الشلبي. ١٩٥٥ م. معاني القرآن. الطبعة الأولى. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ٨٩١ م. كتاب العين. بغداد: دار الرشيد.

الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي. ٢٠٠٥ م. القاموس المحيط. الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المصباح المنير. غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. تحقيق: عبد الله الجبوري. ٧٧٩١ م. غريب الحديث. الطبعة الأولى. بغداد: مطبعة العاني.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريني. تحقيق: عدنان درويش، ٨٩٩١ م. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية. بيروت: مؤسسة الرسالة.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، ٤٩٩١ م. المقتضب. القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

المحلي والسيوطي، جلال الدين محمد بن أحمد وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تفسير الجلالين. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الحديث.

ناظر الجيش، محمد بن يوسف بن أحمد محب الدين الحلبي. تحقيق: علي محمد فاخر وآخرين، ٧٠٠٢م. شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد. الطبعة الأولى. القاهرة: دراسة دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة جمهورية مصر العربية.

النسفي أبو حفص، نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل. ٤٩٨١م. طلبية الطلبة. بدون رقم الطبعة. بغداد: المطبعة العامرة مكتبة المثني.

أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران. تحقيق: السعادة، ٤٧٩١م. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. بدون رقم الطبعة. مصر: بجوار محافظة.

الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله. تحقيق: محمد عبد المعيد خان، ٤٦٩١م. غريب الحديث. الطبعة الأولى. الدكن حيدر آباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.

ابن الوراق، أبو الحسن محمد بن عبد الله بن العباس. تحقيق: محمود جاسم محمد الدرويش. ٩٩١م. علل النحو. الطبعة الأولى. الرياض: مكتبة الرشد.

## الخط العربي وجهود المسلمين في المحافظة عليه

شهداء

*SyuhadaK*

Prodi Doktor PBA Pascasarjana UIN MAULANA MALIK IBRAHIM  
MALANG

Email: sabunabil@yahoo.com

### الملخص

إن حسن الخط من أحسن الأوصاف التي يتصف بها الكاتب وأنه يرفع قدره على الآخرين، ويكون وسيلة لنجاح مقاصده وبلوغ مآربه مع ما فيه من الفوائد التي لا تكاد أن تحصى. والخط العربي سيمّة الحياة الإسلامية في دولة يعيش فيها المسلمون. فجهود أبناء المسلمين في تلك الدولة على تعليمه ونشره وحفظه تدل على محبتهم للإسلام.

### Abstract

*It cannot be denied that the beauty of calligraphy is an excellence correlated to its writer that will raise his/ her ability higher than others. It also become medium for its owner to come to his/ her dreams wich contain unlimited benefit. Amirulmukminin, Ali r.a. said a beautiful calligraphy will make the truth is clearer and more understandable.*

*The existence of Islamic calligraphy is an evidence of Islamic religion life in a country. Therefore, effort from Islamic generation tolearn, teach, and preserve it, is the manifestation of their affection to Islam.*

الكلمات المفتاحية: الخط؛ جهود أبناء المسلمين

## مقدمة

يُروى عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ مرفوعاً، وَعَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: «فَيَدُّوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابِ» (النمري، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م، ١: ٣٠٦ - ٣٠٨). وترجع عناية المسلمين بالخط في الدرجة الأولى إلى أنه كان الوسيلة الأساسية التي حفظ بها القرآن الكريم، وكان الخط العربي اهتَمَّ به قدماء المسلمين كثيراً. ودل على ذلك ظهور مئات أنواع لقواعد الخط العربي، ثم لخص هذه الأنواع الكثيرة الخطاطون في ثمانية أنواع كما عرفناها اليوم، وهي الخط الكوفي، وخط الثلث، والخط النسخي، والخط الفارسي، وخط الرقعة، والخط الديواني، والخط الديواني الجلي، وخط الإجازة. ولاحظ الباحث أن المسلمين اليوم لا يهتمون كثيراً بهذه الثقافة الإسلامية السامية العريقة. وخلف هذا الوضع أسباب كثيرة دَعَوِيًّا كانت أم سِيَّاسِيًّا. وتذكيراً للإخوة المسلمين على أهمية حفظ الثقافات الإسلامية التي كادوا ينسونها، لأن موت هذا الخط موت المسلمين ثقافياً.

قدم الباحث هذه الدراسة التي تتمحور حول: مفهوم الخط وأهميته والخطوط القديمة والحديثة ونشأة الخط أو الكتابة والنظام الكتابي وجهود المسلمين التي بذلوا في حفظ أصالته. ودرس الباحث موضوعه دراسة وصفية من خلال المعلومات المكتبية التي تم تحليلها وتفسيرها بالوقائع والحقائق المحيطة هذه الآونة.

## مفهوم الخط

لا شك أن الإنسان قضى قرناً طويلة يأكل ويشرب وينام قبل أن يعرف اللغة، ولا شك أيضاً أنه عندما عرف اللغة عرفها نطقاً قبل أن يعرفها كتابةً أو خطاً، إذ تمر اللغة بمرحلة النطق قبل مرحلة الكتابة، وكم من لغة زالت قبل أن تعرف كتابتها، فما استطعنا أن نعرف عنها شيئاً.

والكتابة رمز للغة كما أن اللغة رمز للفكر. وهي ظاهرة إنسانية اجتماعية عامة استخدمها الإنسان منذ أقدم العصور لتسجيل خواطره رغبةً إليه في تذكرها أو توصيلها إلى غيره من بني البشر عبر الزمان والمكان، فأفادته في مختلف الشؤون الاجتماعية حتى أننا نعدّها من أهم أسباب التقدم الحضاري في كافة المجالات.

تعريف الخط لغويا كما ذكر في معاجم اللغة العربية: «إن الخط والكتابة والتحرير والرقم والسطر كلها بمعنى واحد، ونعني نقل الأفكار من عالم العقل إلى عالم مادي على الورق بواسطة أعمال اليد بالقلم للحفاظ عليها خوفا من نسيانها، وذلك برسم أشكال للحروف تعارف عليها الناس خلال تاريخهم الطويل» (معروف زريق، ١، ١٩٨٥: ١٢). عرف ابن خلدون الخط في الجزء الأول من تاريخه في الفصل الخاص بالخط والكتابة بأنه «هو رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس، فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية وهو صناعة شريفة، أن الكتابة من خواص الإنسان الذي يميز بها عن الحيوان. وأيضا فهي تطلع على ما في الضمائر وتتأدى بها الأعراض إلى البلد البعيد، فتقضي الحاجات» (عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، ١٩٨١، ١: ٤١٧). وقال القلقشندي صاحب صبح الأعشى: «ولما تقسمت الألتان نابت إحداهما مناب الأخرى، فأوقعوا اسم اللسان على القلم، فقالوا: الأقلام ألسنة الإفهام، وشركوا بينهما في الإسلام، فقالوا: القلم أحد اللسانين» (زكي صالح، ١٩٨٣: ١٢-١٣). وقد أثبت الباحثون أن الكتابة مرت بأطوار عدة قبل أن تصل إلى الطور الهجائي المستخدم في أيامنا (القلقشندي، ١٩٨٧، ١: ٩).

### أهمية الخط العربي

لقد كان الوصول إلى الحروف ومعرفة الكتابة أهم حدث في تاريخ البشرية فلم تبدأ المدنية والحضارة إلا عندما استطاع الإنسان بالخط والكتابة نقل أفكاره وتسجيل آثاره. وقد كرم الله القلم والكتابة، وذكرهما في القرآن الكريم أكثر من مرة فقال تعالى في سورة العلق: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١ - ٥]، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ۝١٠٥﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، كما أقسم بالقلم في سورة القلم: ﴿ت وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ۝١﴾ [القلم: ١]، فأول أمر صدر من الله لرسوله ﷺ هو «اقرأ»، وأول آلة أو أداة ذكرها الله وأقسم بها هي «القلم» (أميل يعقوب، د.ت: ١٣). وعن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «فَيَدُّوا الْعِلْمَ» قُلْتُ: وَمَا تَقْيِيدُهُ؟ قَالَ: «كِتَابَتُهُ» (الحاكم، ت مصطفى عبد القادر عطا، ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م / ١ / ١٨٨). وترجع عناية المسلمين بالخط في الدرجة الأولى إلى أنه كان الوسيلة الأساسية التي

حفظ بها القرآن الكريم. ومن المعروف أن النبي ﷺ كان يتخذ كتابا يدونون فيه بالحرف العربي ما ينزل به الوحي عليه. وفي عهد أبي بكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ تم جمع القرآن الكريم بعد أن مات واستشهد كثير من حملة القرآن، وفي خلافة عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كتبت المصاحف وأرسلت نسخ منها إلى الأمصار المختلفة حتى يتفادى حدوث أي اختلاف في القرآن. وهكذا كان للخط العربي دوره المهم في حفظ القرآن من التحريف في تداوله وانتشاره.

ولقد حظي الخط العربي منذ القدم بإجلال العرب وتقديرهم له حتى أنهم أحاطوا نشأته بقصص إذ نسبوه إلى بعض الملوك تارة وإلى بعض الأنبياء تارة أخرى. ويستكشف من الأخبار التي وصلت إلينا أن العرب كانوا يضعون الكتابة في مرتبة أعلى من الحفظ، وكانت القصيدة التي تحوز تقديرهم تكتب بماء الذهب وتعلق على الكعبة إجلالا لشأنها. وتأكدت نزعة تفضيل الكتابة على الحفظ عند العرب بعد الإسلام. ولقد عبر ذو الرمة عن ذلك حين قال لعيسى بن عمر: «اكتب شعري، فالكتاب أعجب إلي من الحفظ، لأن الأعرابي ينسى الكلمة قد تعب في طلبها يوماً أو ليلة فيضع في موضعها كلمة في وزنها لما ينشدها الناس» (أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، ١، ١٩٨٨: ٩٩). ويذكر رجال اللغة العربية والخط ممن مارسوا تدريسها وعنوا بشأنها ويعتدون برأيهم فيها أن «الخط وثيق الصلة بالحياة العامة العملية وبالحياة الدراسية والتعليمية، فهو من وسائل التفاهم ونوع من أنواع التعبير التي تخدم أغراضا شتى بين الناس، وهذا يتطلب أن تكون الوسيلة واضحة موضحة. وإذا كانت وسيلة التفاهم الشفهية وهي الكلام تتميز بحسن الأداء وجودة الإلقاء، فإن الوسيلة اليدوية وهي الخط ينبغي أن تتميز بمثل هذه الجودة وحسن العرض وجمال الشكل.

والخط العربي إلى جانب أنه وسيلة للتعبير هو فن جميل، وعلى ذلك ينبغي أن يكون تقديمه محققا لهذه الغاية وهي جمال المظهر وحسن الشكل إلى جانب الغايات الأخرى وهي الوضوح والسرعة المقبولة» (إبراهيم ضمرة، ١٩٨٨، ٣: ١٤).

### الخطوط القديمة والحديثة

إذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن الآثار التاريخية تدلنا على أقدم أنواع الخطوط التي عثر عليها العلماء مؤرخة للحضارات مدونة لوجود الإنسان وتاريخ حياته. وهي الأمهات للأصناف المختلفة من الحروف في العالم، وهذه الأنواع هي:

- (١) **الخط المسماري**: وهو النوع الذي استعمل في بابل وأشور وما حولها من مناطق العالم، وقد انقرض هذا النوع لصعوبة التعامل معه.
- (٢) **الخط الحيثي**: الذي كان مستعملا قديما في الشام وقد انقرض هذا النوع أيضا لأن خطا آخر حل محله أكثر واقعية وأسهل استعمالا.
- (٣) **الخط الصيني**: وهو الخط المستعمل في جنوب شرق آسيا وقد تفرع منه أنواع مختلفة مازالت مستعملة إلى العصر الحاضر.
- (٤) **الخط المصري**: وهو الخط الذي انتشر في البلدان المجاورة نتيجة اختلاط الأمم بالحضارة المصرية، ومن فروع الخط الفينيقي الأكثر سهولة والأوسع انتشارا في آسيا وإفريقيا وأوروبا (المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٨: ٢٣-٢٤).
- الخط الذي يهمننا هنا والذي يعتبر الجذر الأول للخط العربي ورسم حروفه المتدرجة عنه هو الخط الهيروغليفي المصري والذي أوصل الباحث إلى الرأي أن أول من اخترع الكتابة هم المصريون القدماء.

ويقول جورج سارتون في الجزء الأول في تاريخ العلم: «أعظم ما قام به المصريون الأولون من جهود حضارية هو اختراع الكتابة سواء أكانوا هم أول من اخترعها أم سبقهم في ذلك السومريون والصينيون. فهذه المسألة موضع جدل ونظر، ولكنهم على أية حال اخترعوها مستقلين عن غيرهم. وينبغي ألا ننسى أن اختراعا كهذا بقطع النظر عن موضع ظهوره لا يمكن تحديد زمنه بالضبط لأنه لا يظهر دفعة واحدة ولا في زمن معين. وأن ذلك الاختراع بدأ في مصر في عهد ما قبل التاريخ، ويمكن أن يقال إنه وصل إلى مرتبة من الكمال قبل نهاية ذلك العصر، لأن أقدم الكتابة التي وصلت إلينا ترجع إلى عصر الدولة القديمة» (زكي صالح، ١٩٨٣، ١: ١٦).

واتفق الباحثون على أن الكتابة المصرية القديمة بدأت باستعمال صور للتدليل على أشياء أو أفكار ثم تطورت الصورة فأصبحت تمثل كلمة من كلمات اللغة ثم كلمات ذوات أصوات واحدة ثم استعملت رموز للدلالة على العلامات الساكنة الأولى من الصوتيات. وهكذا صار للمصريين زمن الدولة القديمة أربعة وعشرون حرفا استعملوا بجانبها رموزا أخرى. وقد تنوعت الكتابة المصرية القديمة فمنها:

- (١) **الهيروغليفية (الخط المصري)** وهي التي كانت خاصة بالكهان وخدمة الدين ولا يعرفها غيرهم وأطلق عليها الباحثون اسم (الأندورا).

(٢) الهيراطيقية (خط الخاصة) وهي كتابة عمال الدواوين وكتاب الدولة.  
 (٣) الديموطيقية (خط العامة) وهي كتابة الكاتبين من الشعب وهي أبسط الأصناف الثلاثة (إبراهيم ضمرة، ١٩٨٨، ٣: ١٤).

ولقد تأثرت الشعوب السامية في الشرق الأدنى بالحضارة المصرية القديمة وظهر هذا الأثر في الصلة الكبيرة بين اللغة المصرية واللغات السامية. وكان من نتائج هذه الصلة أن بلغ اختراع المصريين للكتابة درجة أعلى على يد الفينيقيين الذين استعاروا من الحروف المصرية القديمة خمسة عشرة حرفاً وأسسوا عليها الحروف الفينيقية.

وقد حاول أرثر استيفنس أن يثبت في عام ١٨٩٥ م أن الصور التخطيطية للحروف الكريتية هي أصل الحروف الفينيقية، إلا أن هذا الرأي افتقر إلى الدليل حيث أن معظم الحروف الكريتية لم يزل غير معروف، ولا يمكن الاعتماد على مظهر الحرف وشكله في تتابع تاريخه مع ما كانت عليه الحروف في البداية من تغيير وتطوير مستمر.

وكما استبعد الباحثون اشتقاق الحروف الفينيقية من الكريتية فقد استبعدوا كذلك محاولات أخرى تنسبها للحروف الحيثية، والأكدية، والبابلية؛ فإنه لا يوجد أي احتمال لاشتقاقها من الحروف الحبشية إذ تروى القصص التاريخية أن أهل فينيقيا هاجروا من منطقة الخليج العربي (الفارسي) في حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد، وفي نفس الوقت تذكر التوراة أن إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ خرج باليهود من كالدنيا في بابل إلى أرض كنعان بفلسطين؛ ويذكر التاريخ المصري القديم أن اللغة البابلية والخط البابلي كانا معروفين بين الفينيقيين، إلا أن هذا لا يعنى أنه لا يستطيع استنتاج شيء عن اللغة والخط الذين استعملهما الفينيقيون في حياتهم الخاصة (زكى صالح، ١٩٨٣، ١: ١٨).

ويرى العلماء أن العمال الساميين الذين اشتغلوا في مناجم شبه جزيرة سيناء تحت إشراف بعض الموظفين المصريين في عهد امنحتب الثالث حوالي ١٨٤٩ أو ١٨٠١ ق م أدخلوا الكثير من التحرير والتبسيط على الحروف الهيراطيقية وعلى الرغم من ذلك فيمكن تبين الأشكال الفرعونية في حروف نقش سينا (محمد فخر الدين، د ت: ٥).

ويظهر أن هذه الأبجدية البدائية قد انتقلت مع الهجرات الكثيرة ورحلات التجار إلى بلاد العرب جنوباً، وفلسطين شمالاً؛ وتفرع منها فرعان مختلفان تماماً، وكان الفرع الذي اتجه شمالاً هو أصل الأبجدية الفينيقية؛ وهذه النظرية هي أكثر النظريات التي قدمت حتى الآن احتمالاً. ومن الحروف التي اشتق الآراميون خطهم الذي عرف بالخط

الآرامي ونقلوا الأبجدية الفينيقية شرقاً إلى حدود بلاد الهند كما انتشر الخط الفينيقى غربا واشتقت منه الحروف اليونانية. فهناك دلائل كثيرة تدل على أن سكان بلاد اليونان استعملوا أبجدية التجار الفينيقيين الذين اتصلوا بهم في تجارتهم وينسب الإغريق أنفسهم اختراع الكتابة إلى الفينيقيين. وقد انتقلت الأبجدية الإغريقية غربا وكانت للأبجدية الرومانية التي أصبحت بالتالي الأصل الذي اشتقت منها الحروف القبطية (زكى صالح، ١٩٨٣، ١: ١٩).

هذه أشهر الروايات التي تناولت الكتابة القديمة وبداية الخط العربي، والتي تنوعت في مصادرها بين رآو ينسج حدثاً، ومستشرق يجهد في البحث، وآخر يخلق حدثاً يدعم به وجهة نظر يرجحها.

### الخطوط الحديثة

ظهر مؤخراً نوع من الكتابة ينعت (بالحديث) لا يلتزم كاتبه بأية قاعدة ولا شكل معين، إنما يعتمد على ذوقه وحسن تنسيقه، وقد يرى البعض بأن هذا النوع هو خير مخرج لهم حين يواجهون صعوبة إتقان الخطوط المعروفة، ظناً منهم أنه بإمكان أي شخص أن يكتب به بحرية التصرف المعروفة، إلا أنه على خلاف رأيهم، هذا الرأي لا يمكن الأخذ به في الكتابة عامة ما لم يكن فناً بفطرته، ويتحسس الأشكال والنسب، وحينئذ فقط يمكن الاعتراف بخطه فناً، كأية لوحة فنية مرسومة، ورغم الجمال الذي يُطَفِّح به بعض اللوحات الخطية، فإنها لا تحمل من معاني العمق ما يحث الفنانين على كتابة الآيات الكريمة أو الأقوال الماثورة والحكم البالغة بهذا الخط الحديث، فهو خط يناسب لوحات الإعلانات أكثر من أي شيء آخر.

### نشأة الكتابة

مرت الكتابة منذ أقدم العصور بأطوار متدرجة، غير أنه ليس باستطاعة أحد من الناس أن يتعرف على أول من بدأ بالخط أو الصورة التي تمت بها الكتابة.

وإذا رجعنا إلى نشأة الكتابة نجد آراءً مختلفة وروايات متباينة. قال ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: «أول من كتب بالعربية ثلاثة رجال من بولان، وهي قبيلة سكنوا الأنبار، وأنهم اجتمعوا فوضعوا حروفاً متقطعة وموصولة، وهو مرارة بن مرة، وأسلم بن سدرة وعامر بن جدرة» (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق ١٩٨٨: ٧). ويذكر صاحب المطع النصرية أن الحافظ السيوطي قال في كتاب الأوائل، وكذا في المزهري - النوع ٤٢ - أنه:

«يروى أن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أول من كتب الكتاب العربي والسرياني وسائر الكتب الاثني عشر، وإن الكتابات كلها من وضعه. كان قد كتبها في طين وطبخه (يعنى أحرقه ودفنه) قبل موته بثلاثمائة سنة، فبعد الطوفان وجد كل قوم كتابا فتعلموه بإلهام إلهي ونقلوا صورته واتخذوه أصل كتابتهم». (محمد طاهر الكردي، ١٩٣٩: ١٦١) ويرى بعض العرب أن الخط الذي كتبوا به «توقيف» أي أنه ليس من صنع البشر، ولكن الله تعالى علمه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ بالوحي، وقد قال البعض بهذا الرأي تفسيراً لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ ﴾ [البقرة: ٣١]. وقيل: إن أول من كتب هو سليمان بن داود عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وأن أول من كتب بالعبرانية هو موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبالعربية هو إسماعيل عَلَيْهِ السَّلَامُ، غير أن هذه الروايات كلها على ما فيها من تناقض أو اقتباس تفتقر إلى الدليل، ويعوزها سند من العلم والتاريخ.

وقد أدرك ابن خلدون خطأ هذه الفكرة «التوقيف» إذ يقرر أن الكتابة من جملة الصنائع المدنية المعاشية. (زكي صالح، ١٩٨٣، ١: ١٥)

بعد دراسة الآثار وجد أن الكتابة تطورت عبر أطوار مختلفة متدرجة عبر عصور موهلة في القدم، وكان تطور الكتابة قد مر بخمس مراحل، هي على النحو التالي: (ناجي زين الدين، ١٩٧٤ م، ٢٩٥).

(١) **الطور السوري**: وهذا الطور يعتبر أول المراحل الذي شهد رسم الأفكار خارج إطار الدماغ، حيث التعبير عن الأفكار بالصور، فكانت مادة الكتابة ترسم رسماً؛ فإذا أراد الإنسان القديم أن يرسل رسالة إلى صديق له يخبره انه ذهب لصيد السمك فانه يرسم رجلاً يمسك بيده قصبه وفي رأسها خيط تتدلى منه سمكة في طرفه ويتجه برأسه نحو بحيرة.

(٢) **الطور الرمزي**: وهو طور متطور للطور السوري حيث أصبح المرء يعبر عن معانٍ مختلفة من خلال الصور؛ وإذا أراد أن يتحدث عن لوح، رسم رجلاً يضع يده في فمه، وبذلك اصطاح على هذه الصور بهذه الرسوم المختلفة التي أصبحت رمزا لهذه المعاني.

(٣) **الطور المقطعي**: هذا الطور يعتبر البدء الحقيقي لطور الكتابة في تهجئة الكلمات وانفصالها عن الصورة ذاتها، فأصبح استعمال الصورة لا يعني معنى الصورة بالذات، بل أصبحت الصورة تدل على الصوت، مثلاً إذا أريد كلمة تتكون من مقطعين مثل

كلمة «يدحر، يدهش»، فإنه يرسم صورة الكف والتي تعني الضرب باليد على الوجه وليست الصورة ذاتها.

٤) **الطور الصوتي:** وهذا الطور تطور طبيعي لما كانت عليه الكتابة حيث لجأ الكاتب إلى استخدام صور أشياء يتألف منها هجاء الصوت الأول لاسم الصورة ولفظها. أي أن صورة الكلب ترمز إلى حرف الكاف وصورة غزال ترمز إلى حرف الغين.

٥) **الطور الهجائي:** وكان هذا الطور نتيجة طبيعية لتقدم الحضارات واتساع المعارف، فأصبحت حاجة الناس ماسة إلى تغيير نظام الكتابة وابتكار علامات جديدة تساعد على اكتساب المكتسبات الجديدة. وأول من حاول ابتداع مثل هذه العلامات هم السومريون، فابتدعوا علامات تشبه المسامير العمودية والمائلة والأفقية، بلغت ستمائة علامة، وذلك في حدود سنة ٣،٢٠٠ ق.م، ثم اختصرت هذه العلامات إلى ما بين مائة وخمسين إلى مائة علامة، ولكن هذه العلامات لم تصل إلى درجة السهولة واليسر في التعليم والتعامل بها (إبراهيم ضمرة، ١٩٨٨، ٣: ٢٠).

### الكتابة اليوم

لم يصل كثير من الكتابات أو الخطوط بالصورة التي بدأت بها، فقد كان بعض الخطوط يظهر بشكل خاص في فترة ما ثم يشكل آخر فترة أخرى وينسى الشكل الأول للخط لفترة طويلة من الزمن وقد يعود بمواصفاته الأولى التي ميزته عند ظهوره لأول مرة. فإذا رجعنا إلى أنواع الخطوط تأكد لنا ما ذهبنا إليه من ظهور أنواع من الخطوط في بعض الأقاليم دون البعض الآخر وبقاء بعضها منذ نشأته حتى الآن مع زوال بعضها الآخر. وهنا يحسن أن نشير إلى المحاولات الأخيرة التي صاحبت وسائل الإعلام واحتياجات الصناعة لتطوير الخط مما يظهر على التلفاز، والحاسوب، وفي بعض الإعلانات، وعناوين الكتب، والصحف والسيارة، واللافتات من خطوط حديثة لا تخضع لما تعارف عليه الخطاطون الموجودون من نسبة فاضلة أو محسنات أخرى، سواء من حيث الشكل أو الوضع ولكنها تخرج على هذا وتعتمد على التركيب الهندسي الفاضلة النسب والمحسنات ولهذا لا يستسيغها الخطاط المجد ولا تعتبر من أنواع الخطوط المشهورة، ولكنها خطوط زخرفية لجأ إليها البعض بواقع الرغبة في التجويد والخروج على النمط القديم للجهل بأصوله متذرعين بالاستجابة لمتطلبات العصر قد يصل بعضها إلى درجة الضعف والتشويه.

غير أنه لا يمكن أن ننكر أن بعضها يتسم بالجمال ولا يمكن أن ننكر أن بعضها لا يهدم العناصر الأساسية لخصائص الكتابة الفنية الجميلة. ولذا نجد من بين من تناول هذا الموضوع واقتصر نظره على ما اتسم بالجمال، وما لم يهمل الخصائص الفنية في هذا الاتجاه من يرى تشجيعه بل ويطالب المشتغلين بشئون الخط في هذه الأيام أن يولوا هذا اللون من عنايتهم بالرعاية والنصح والإرشاد؛ ويا حبذا لو تقرر تدريسه بكلياتنا الفنية، ومعاهدنا العالمية، ومدارسنا الصناعية والزخرفية التي تدخل الكتابة الزخرفية في نطاق مقرراتها (زكى صالح، ١٩٨٣، ١٥٣).

فاليوم الحضارة الغربية أثبتت أنها قد استفادت كثيرا من فكرتي الكتابة والأرقام، وطُفرت بالمعارف العلمية طفرات هامة. فإذا كانت الآلة الحاسبة، مثلا هي أساس تقنية الحاسوب والمعلومات، فالأرقام العربية بدون شك كان لها دورها الهام في تسهيل كل ذلك. والغرب من جانبه حتى الآن لم يعلن الاستغناء عن معارف الأمم الأخرى، ولن يفعل ذلك بكل تأكيد. وقد أكدت خيرة ألمانية عام ٢٠٠٢ في جريدة الندوة السعودية وقالت: إننا (الغرب) وصلنا إلى هذا التقدم معتمدة على الابتكارات من قدماء علماء المسلمين، منها الأرقام. ففي ميادين العلم، المعرفة متاحة للجميع، مبادئها، أو وسائلها، أو نتائجها، وفوائدها على السواء. إننا جميعا ننتمي بفخر لعالم الحضارات الحديثة، وهي تتسم باستخدام الكتابة وإعطاء القدر المعلى لها. وإن كان إدخال الأرقام الصناعية، والتلفاز، والفيديو يؤذن بولوج مرحلة جديدة من الحضارة الحديثة، فأساسياتها التي لا غنى عنها قد وضعها الإنسان عبر عصوره المختلفة من الأزمنة الكلاسيكية عبورا بالعصور الوسطى وعصر النهضة والقرن العشرين. وفي القرآن الكريم نقرأ:

﴿ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾ ﴾ [العلق: ٣ - ٥]

(حسن الريح يوسف، ١٩٩٧، ٢: ١٠٧).

### النظام الكتابي

أن التعاريف عن الخط أو الكتابة لا تعطينا صورة دقيقة لمعنى الخط، ولا ترسم صورة واضحة له فما الخط؟ هل الخط علم أم فن أن فلسفة؟

**الخط علم:**

وذلك لأنه يعتمد على أصول ثابتة وقواعد دقيقة، تستند إلى موازين وضعها الأقدمون، وقد وضعت في هذا العلم مؤلفات كثيرة بحثت أسسه وقواعده كما دخل هذا العلم كمادة دراسية في حقل التعليم، وهذه القواعد العامة في الخط لا تختلف من خطاط لآخر، كذلك لا يصل الإنسان إلى إجادة هذا العلم، إلا إذا درس أسسه وقواعده.

**الخط فن:**

وذلك لأن محوره الجمال في التعبير يتوخاه ويهدف إليه كما يتطلب استعدادا فنيا يقدم على دقة الملاحظة والانتباه والقدرة على المحاكاة وهي أمور حتمية في الفن. كذلك فتعمد الوضوح والتناظر والانسجام أسس فنية أصيلة. ومما يلاحظ أن التعبير في هذا الفن يختلف من خطاط لآخر حتى أنه يختلف عند الخطاط الواحد من فترة لأخرى، نظرا لتغير الانطباعات النفسية والمشاعر. وأخيرا ... فهو فن، لأنه يحتاج لتدريب طويل ومران مستمر.

**الخط فلسفة:**

لكل نوع من أنواع الخط فلسفة خاصة، عبرت عن فلسفة مجتمعا وطبيعته: ففي الخط الكوفي الذي كان يكتب به في العصر الجاهلي، نلاحظ خطوطا مستقيمة قاسية، عبرت عن قسوة الحياة الجاهلية القديمة. وفي خط ثلثي في العصر العباسي، نلاحظ تعقيدا في الحرف وجمالا في الشكل تلائم مع العصر العباسي بما فيه من تعقيد الحياة وروعة الحضارة. وفي اختراع الخطين الرقعة والديواني في العصر العثماني، نلاحظ ضرورات اجتماعية تمثلت في الوضوح والسرعة. الأمر الذي دعا لهذين النوعين، فجاءا معبرين عن فلسفة اجتماعية معينة. وهكذا نخلص إلى أن الخط علم وفن وفلسفة (معروف زريق، ١٩٨٥، ١٤-١٧).

**اهتمام المسلمين بالخط العربي والمحاولات في المحافظة عليه**

فقد كان القرآن الكريم موضع اهتمام المسلمين من أول يوم تنزل فيه على رسول الله ﷺ، فوعاه الصحابة وحفظوه، وكتبوه، وطبقوا ما فيه، وكان حرص المسلمين على

تَعَلَّم الكتابة، وتطوير الخط مرتبطاً بحرصهم على قراءة القرآن الكريم وتدبره وحفظه، والعناية بكتابته ونشره.

تفنن المسلمون في العصور اللاحقة في تجويد كتابة مصاحفهم وزخرفتها وتذهيبها والعناية بها، وفي كل عصر، بل وفي كل قطر برز خطاطون بلغوا الكمال في حسن الخط وتجويده.

لم يؤثر ظهور المطابع الحديثة في اهتمام المسلمين بجودة الخط، والتفنن في كتابة مصاحفهم، واستمروا على ذلك حتى وقتنا الحاضر، رغم ما يشهده من زخم في وسائل التقنية الحديثة التي تعنى بالكتابة وزخرفتها وتطويرها.

وفي أوروبا كانت بداية معرفة المطابع الحديثة، حيث كانت بداية طباعة المصحف الشريف، إلا أنها طباعة رديئة ومحرفة، لم تلتزم بما أجمع عليه المسلمون في رسم مصاحفهم، فكان مصير تلك الطباعات العزوف عنها وإهمالها.

وعندما عرف المسلمون المطابع الحديثة أحجموا عن طباعة مصاحفهم فيها احتراماً وتقديساً لكتاب الله الكريم، حتى صدرت فتوى من علمائهم بجواز ذلك.

لم يلتزم المسلمون في بعض البلاد في العصور المتأخرة بقواعد الرسم العثماني في كتابة مصاحفهم، بل ساروا فيها على قواعد الرسم الإملائي الحديث.

تنامى اهتمام المسلمين بكتابة المصحف الشريف وطباعته واستخدام وسائل الطبع الحديثة في بعض البلاد الإسلامية، والعمل على نشر القرآن الكريم بوسائل مختلفة، وكان أعظم عناية بالقرآن الكريم في الوقت الحاضر هو ما قامت به المملكة العربية السعودية منذ عهد المؤسس الملك عبد العزيز رحمه الله.

وتجلت هذه العناية في مظاهر عديدة، في التربية والتعليم، وفي المناشط الإعلامية المتنوعة، وفي إقامة هيئات (جمعيات) تنتشر حلقها ومدارسها في كل قرية ومدينة، وفي رصد الجوائز السنوية لمسابقات سنوية محلية ودولية، وتعد جائزة سمو الأمير سلمان بن عبد العزيز لحفظ القرآن الكريم للطلاب والطالبات على مستوى المملكة أحدث الروافد المباركة لهذا العمل الجليل.

ويمثل إنشاء مجمع لخدمة القرآن الكريم والسنة والسيرة النبوية المطهرة أعظم حدث يشهده العالم الإسلامي اليوم، وهو الذي شيده وتعهده بالعناية والاهتمام خادم

الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز حفظه الله في مهبط الوحي ومنبع الرسالة (المدينة المنورة) عام ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م فخدم القرآن الكريم في هذا المجمع خدمة لا مثيل لها. وبلغت العناية بسلامة نصه، والاهتمام بجمال طبعه وإخراجه حداً بعيداً نال التقدير والإعجاب، فحرص المسلمون في كل مكان على اقتناء مصحف المدينة النبوية، والقراءة فيه. سدّ المجمع حاجة ماسة عند المسلمين لمصاحف متقنة سليمة في رسمها وضبطها من أي خطأ أو تحريف، سار في كتابتها على ما ارتضاه وأجمع عليه الصحابة والتابعون، وبلغ إنتاجه حتى عام ١٤٢١هـ أكثر من مائة وخمسة وستين مليون نسخة من مختلف الإصدارات، وزع منه على المسلمين في مختلف أنحاء العالم أكثر من مائة وواحد وعشرين مليون نسخة هدية من حكومة المملكة العربية السعودية إيماناً منها برسالتها، وإدراكاً لمسؤوليتها تجاه كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وخدمة للدين ونشره في أرجاء الأرض.

لم تقتصر عناية المملكة العربية السعودية على طبع المصحف الشريف ونشره، بل امتدت إلى ترجمة معانيه إلى لغات العالم التي بلغت حتى عام ١٤٢١هـ اثنتين وثلاثين لغة، وكذلك العناية بتفسيره وعلومه المختلفة والعناية بالسنة النبوية والسيرة النبوية المطهرة. وتحظى وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد بشرف القيام على نصيب وافر من مظاهر العناية بالقرآن الكريم في المملكة العربية السعودية؛ كالإشراف على الجمعيات الخيرية لتحفيظ القرآن الكريم، والإشراف على المسابقات المحلية والدولية ومسابقة سمو الأمير سلمان بن عبد العزيز، وسنام هذا الشرف هو قيامها وإشرافها على مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.

### الخاتمة

الكتابة رمز للغة. وهي ظاهرة إنسانية اجتماعية عامة استخدمها الإنسان منذ أقدم العصور لتسجيل خواتمه رغبة منه في تذكرها أو توصيلها إلى غيره من بني البشر عبر الزمان والمكان. والخط هو تصوير اللفظ برسم حروف هجائية بتقدير الابتداء والوقف عليه. الخط له أهمية لأنه وثيق الصلة بالحياة العامة العملية وبالحياة الدراسية والتعليمية فهو من وسائل التفاهم وهو نوع من أنواع التعبير التي تخدم أغراضاً شتى بين الناس وهذا يتطلب أن تكون الوسيلة واضحة موضحة. وإذا كانت وسيلة التفاهم الشفهية وهي

الكلام تتطلب حسن الأداء وجودة الإلقاء، فإن الوسيلة اليدوية وهي الخط يتطلب حسن العرض وجمال الشكل.

إن الآثار التاريخية تدلنا على أن أقدم أنواع الخطوط التي عثر عليها العلماء وهي الأمهات للأصناف المختلفة من الحروف في العالم، وهذه الأنواع هي: الخط المسماري والخط الحيثي والخط الصيني والخط المصري. وقد ظهر مؤخرا نوع من الكتابة ينعت (بالحديث) لا يلتزم كاتبه بأية قاعدة ولا شكل معين، إنما يعتمد على ذوقه وحسن تنسيقه، وهذا النوع هو خير مخرج لهم حين يواجهون صعوبة إتقان الخطوط المعروفة، ظنا منهم أنه بإمكان أي شخص أن يكتب به بحرية التصرف المعروفة، إلا أنه على خلاف رأيهم، ويتحسس الأشكال والنسب، وحينئذ فقط يمكن الاعتراف بخطه فنيا، كأية لوحة فنية مرسومة، ورغم الجمال الذي يُطفح به بعض اللوحات الخطية، فإنها لا تحمل من معاني العمق ما يحث الفنانين على كتابة الآيات الكريمة أو الأقوال المأثورة والحكم البالغة بهذا الخط الحديث، فهو خط يناسب لوحات الإعلانات أكثر من أي شيء آخر.

إن آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أول من كتب الكتاب العربي والسرياني وسائر الكتب الاثني عشر، وإن الكتابات كلها من وضعه. كان قد كتبها في طين وطبخه (يعني أحرقه ودفنه) قبل موته بثلاثمائة سنة، فبعد الطوفان وجد كل قوم كتابا فتعلموه بإلهام إلهي ونقلوا صورته واتخذوه أصل كتابتهم.

الخط هو فن، وذلك لأن محوره الجمال في التعبير، والخط هو علم، وذلك لأنه يعتمد على أصول ثابتة وقواعد دقيقة، تستند إلى موازين وضعها الأقدمون، والخط هو فلسفة، وذلك لأن لكل نوع من أنواع الخط فلسفة خاصة، عبرت عن فلسفة مجتمعها وطبيعته.

كان القرآن الكريم موضع اهتمام المسلمين من أول يوم تنزل فيه على رسول الله ﷺ، فوعاه الصحابة وحفظوه، وكتبوه، وطبقوا ما فيه، وكان ما قام به أبو بكر الصديق بمشورة عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا من جمع القرآن مما هو مكتوب أو محفوظ في عهده ﷺ عملا عظيما حُفِظَ به القرآن، وسار على نهجه عثمان بن عفان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما جمع الناس على مصحف واحد ومنع الاختلاف بين المسلمين، وقد نال زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ شرف تحمل مسؤولية جمع القرآن في عهد أبي بكر، وكتابتها في عهد عثمان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وما قام به أبو الأسود الدؤلي وتلاميذه من بعده من نَقْطٍ للمصحف الشريف بتوجيه من زياد ابن أبيه والي الخليفة معاوية بن أبي سفيان على العراق، ومثل ذلك ما قام به نصر بن عاصم،

ويحيى بن يَعْمَرُ بأمر من والي الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي. ولم يكن المسلمون في العصر العباسي قام إمام اللغة الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلاميذه من بعده بتطوير نقط الإعراب (الشكل). ثم تفنن المسلمون في العصور اللاحقة في تجويد كتابة مصاحفهم وزخرفتها وتذهيبها والعناية بها، وجاءوا بما يُبهر من الخطوط المنسوبة، التي خلّدت ذكرهم على مرّ العصور، وعلى رأس هؤلاء قُطبة بن الحرّ، وابن مقلّة، وابن البواب، والمستعصي. وعندما عرف المسلمون الأتراك المطابع الحديثة المصنوعة في الغرب أحجموا عن طباعة مصاحفهم فيها احتراماً وتقديساً لكتاب الله الكريم، حتى صدرت فتوى من علمائهم بجواز ذلك. لم يلتزم المسلمون في بعض البلاد في العصور المتأخرة بقواعد الرسم العثماني في كتابة مصاحفهم، بل ساروا فيها على قواعد الرسم الإملائي الحديث، حتى كتب رضوان بن محمد المخلّلاتي مصحفه الشهير، وطبع في عام ١٣٠٨ هـ، فالتزم فيه بالقواعد التي أجمع عليها وارتضاها الصحابة والتابعون. تنامى اهتمام المسلمين بكتابة المصحف الشريف وطباعته واستخدام وسائل الطبع الحديثة في بعض البلاد الإسلامية، والعمل على نشر القرآن الكريم بوسائل مختلفة، وكان أعظم عناية بالقرآن الكريم في الوقت الحاضر هو ما قامت به المملكة العربية السعودية منذ عهد المؤسس الملك عبد العزيز رحمه الله. ويمثل إنشاء مجمع لخدمة القرآن الكريم والسنة والسيرة النبوية المطهرة أعظم حدث يشهده العالم الإسلامي اليوم، وهو الذي شيده وتعهده بالعناية والاهتمام خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز في مهبط الوحي ومنبع الرسالة (المدينة المنورة) عام ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م وترجمة معانيه إلى لغات العالم التي بلغت حتى عام ١٤٢١ هـ اثنتين وثلاثين لغة، وكذلك العناية بتفسيره وعلومه المختلفة والعناية بالسنة النبوية والسيرة النبوية المطهرة.

### المراجع:

القرآن الكريم، سورة البقرة

ابن عبد البر بن عاصم، النمري، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد. تحقيق: أبي الأشبال الزهيري. ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م. جامع بيان العلم وفضله. الطبعة الأولى. المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي.

إميل يعقوب، د. ت. الخط العربي نشأته وتطوره ومشكلاته دعوات إصلاحه. طرابلس: جروس برس.ل.

إبراهيم ضمرة. ١٩٨٨. الخط العربي جذوره وتطوره. الطبعة الثالثة. الأردن: مكتبة المنار. أبو الفرج، محمد بن أبي يعقوب إسحاق. ١٩٨٨. الفهرست. دار المسيرة.

الحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ١٤١١هـ - ١٩٩٠م. المستدرك على الصحيحين. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية.

حسن الريح يوسف. ١٩٩٧. مجلة مجمع اللغة العربية. العدد الثاني. السودان: مطبعة جامعة الخرطوم.

زكي صالح. ١٩٨٣. الخط العربي. الهيئة العربية العامة للكتاب.

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي. ١٩٨١. المقدمة. الطبعة الرابعة. بيروت: دار القلم.

القلقشندي، ١٩٨٧. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. الطبعة الأولى. ج-٣، بيروت: دار الكتب العلمية.

الماوردي، أبو الحسن على بن محمد بن حبيب البصري. ١٩٨٨. أدب الدنيا والدين. الطبعة الأولى. بيروت: دار إحياء العلوم.

معروف زريق. ١٩٨٥م. كيف نعلم الخط العربي. الطبعة الأولى. دمشق: دار الفكر.

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٧٨ م. حلقة بحث الخط العربي. مصر: دار المعارف.

فخر الدين، محمد. ١٣٦١. تاريخ الخط العربي. القاهرة

محمد طاهر الكردي. ١٩٣٩. تاريخ الخط العربي وأدبه. القاهرة.

ناجي زين الدين. ١٩٧٤م. مصور الخط العربي. بيروت.