

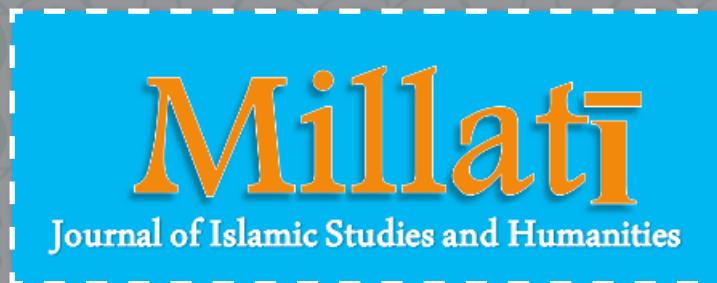
IDENTITAS DAN GLOBALISASI
*Menakar Kesadaran Politik, Ekonomi, dan Budaya
Masyarakat Muslim Indonesia*

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang diatur dan diubah dari Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000,00 (seratus ratus juta rupiah).
 - (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
 - (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
 - (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).
-

SEMINAR DAN CALL FOR PAPERS 2018
Jurnal Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities



IDENTITAS DAN GLOBALISASI
Menakar Kesadaran Politik, Ekonomi, dan
Budaya Masyarakat Muslim Indonesia

Editor:

Dr. Benny Ridwan, M. Hum.

Dr. Ghufron, M. Hum

Dr. Supardi, M.A

Dr. Mubasirun, M.Ag

Dr. Sidqon Maesur, L.c, M.A

Ahmad Faidi, M.Hum

Suesthi Maharani, M.Pd

Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
IAIN Salatiga, 2018

IDENTITAS DAN GLOBALISASI
Menakar Kesadaran Politik, Ekonomi, dan Budaya Masyarakat Muslim Indonesia

Editor : Dr. Benny Ridwan, M. Hum.
Dr. Ghufron, M. Hum
Dr. Supardi, M.A
Dr. Mubasirun, M.Ag
Dr. Sidqon Maesur, L.c, M.A
Ahmad Faidi, M.Hum
Suesthi Maharani, M.Pd

Sampul & Layout : Tim

Cetakan I : Mei 2018

Penerbit : Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
IAIN Salatiga

ISBN: 978-602-96724-3-5

Hak cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak dalam bentuk apa pun
tanpa izin penulis dan penerbit.

KATA PENGANTAR EDITOR

Identitas kebangsaan, baik dalam aspek politik, ekonomi, budaya, bahkan agama, memang selalu menarik untuk dijadikan sebagai topik kajian dewasa ini. Pasalnya, identitas “Keindonesiaan” sering kali menjadi poros kajian utama dalam berbagai simposium, seminar, dan diskusi-diskusi ilmiah di kalangan masyarakat akademik. Tentunya hal demikian tidak terlepas dari kebutuhan praksis masyarakat Indonesia yang membutuhkan konsep “Keindonesian” sebagai landasan filosofis-ideologis dalam bernegara, berbangsa, dan beragama. Lebih-lebih sebagai pandangan dan pedoman hidup bangsa Indonesia dalam menghadapi gempuran globalisasi yang semakin mustahil untuk dihindari.

Perkembangan teknologi informasi yang semakin pesat, menjadikan globalisasi sebagai gelombang besar yang tidak dapat dihindari. Pada satu sisi, globalisasi merupakan gelombang positif yang dapat mendorong masyarakat Indonesia untuk turut serta dan berperan aktif dalam membangun peradaban dunia. Tetapi pada sisi lain, globalisasi dengan berbagai perangkat-perangkatnya telah memaksa masyarakat Indonesia, dan masyarakat dunia pada umumnya, untuk melebur sekaligus melepas berbagai bentuk identitas kebangsaannya. Dalam konteks inilah masyarakat Indonesia, dan masyarakat dunia pada umumnya, dapat dikatakan sedang mengalami kegagaman. Arus globalisasi seakan telah menyeret suatu bangsa pada gelombang peleburan identitas-identitas personal menjadi komunitas masyarakat global yang tidak lagi tersekat oleh identitas budaya, agama, dan lain sebagainya.

Konsekwensi logis yang menimpa masyarakat-bangsa Indonesia akibat gelombang ini adalah semakin tergerusnya identitas Keindonesiaan itu sendiri. Tentu, hal ini tidak diartikan sebagai akibat dari minimnya landasan filosofis-ideologis yang dapat dipedomani oleh masyarakat Indonesia. Tetapi, perkembangan globalisasi yang semakin tak terkendali telah melahirkan tantangan-tantangan baru. Oleh karena itu, landasan filosofis-ideologis bangsa indonesia yang telah ada sebelumnya, perlu ditafsir ulang sebagai upaya kontekstualisasi dan adaptasi dengan tantangan global dewasa ini.

Dalam konteks inilah maka upaya *rethinking*, *reaktualisasi* dan *revitalisasi* identitas “Keindonesiaan” dapat menjadi alternatif dalam membentengi masyarakat Indonesia dari gempuran globalisasi. Dewasa ini, masyarakat Indonesia sedang membutuhkan sebuah landasan filosofis-ideologis yang dapat dipedomani agar tidak mudah tertipu oleh rayuan globalisasi yang cenderung meninabobokkan. Melalui upaya *rethinking*, *reaktualisasi*, dan *revitalisasi* itulah kita bisa menyelamatkan bangsa kita dari zaman “kemiskinan” identitas.

Oleh karena itu, melalui acara **Seminar dan Call for Papers** dengan tema "*Identitas dan Globalisasi: Menakar Kesadaran Politik, Ekonomi, dan Budaya Masyarakat Muslim Indonesia*," yang diselenggarakan oleh **Jurnal Millati: Journal Of Islamic Studies** Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora IAIN Salatiga pada tanggal 28 April 2018, dapat menjadi ajang penggalian "konsep" identitas kebangsaan yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia. Melalui proceedings ini, dengan berbagai tema artikel yang terkandung di dalamnya, kami berharap dapat menjadi sumber inspirasi bagi dinamika proses *rethinking, revitalisasi, dan reaktualisasi* identitas Keindonesian itu sendiri.

Salatiga, 20 Mei 2018

Dewan Editor

Journal Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities

DAFTAR ISI

| | |
|----------------------------|-----|
| Kata Pengantar Editor..... | v |
| Daftar Isi | vii |

Bahasa, Sastra, Sejarah, dan Kebudayaan Islam

| | |
|--|-----|
| 1. Relevansi Budaya dan Dakwah dalam Perspektif Al-Qur`An: Mencapai Masyarakat Indonesia yang Madani Dzurrotul Arifah Dan Hamdi Putra Ahmad | 3 |
| 2. Pengaruh Islam dan Kebudayaan Melayu terhadap Kesenian Madihin Masyarakat Banjar Atqo Akmal..... | 19 |
| 3. Fungsi Performatif Upacara Buang Batu sebagai Ekspresi Transisi Siklus Kematian: Pembacaan Surat Al-Ikhlas 3.333 Kali di Desa Abason, Sulawesi Tengah Puji Astuti, Subkhani Kusuma Dewi | 33 |
| 4. Mengulas Kembali Gerakan Ratu Adil di Bali dan Papua Panis Dhbi Salam | 55 |
| 5. Hubungan Islam dan Budaya Arab pada Masa Nabi Muhammad dan Khulafa Al Rasyidin Muhammad Yeni Rahman Wahid..... | 75 |
| 6. Urgensi Pembelajaran Bahasa Inggris dalam Pendidikan Islam di Indonesia Hendri Pitrio Putra | 85 |
| 7. Islamisasi Bangsa Mongol: Studi Terhadap Kebijakan Politik-Keagamaan Ghazan Khan 1295-1304 M. Ahmad Faidi | 93 |
| 8. Masjid Sebagai Pelestari dan Transformasi Kearifan Lokal, Seni, dan Ilmu Pengetahuan (Studi Kasus Masjid Jendral Sudirman Yogyakarta) Rusdiyanto..... | 101 |
| 9. Suara Kaum Feminis dalam Mewujudkan Kesetaraan Gender: Tawaran Atas Metodologi Penafsiran dalam Memahami Teks Agama Misbah Hudri..... | 111 |

| | | |
|--|--|-----|
| 10. Nilai, Peran, Serta Fungsi Shalat dan Masjid dalam Menyikapi Problematika Masyarakat Modern | Taufik Kurahman | 123 |
| 11. Rekonstruksi Pemahaman Tasawuf Tradisionalis di Era Modernitas: (Refleksi Terhadap Tokoh Sufi Neo-Modernisme (Gus Dur) dalam Wacana Terciptanya Umat Islam yang Rahmatan Lil 'Alamin dan Berkemajuan) | Andy Rosyidin | 141 |
| 12. MAPK (Madrasah Aliyah Program Keagamaan) Surakarta sebagai Miniatur Islam Nusantara dan Pelestari Tradisi Pesantren yang Berdaya Saing Global | Firdan Fadlan Sidik..... | 157 |
| 13. Relasi Hegemoni Kekuasaan terhadap Pewujudan Kultural: Studi Atas Tradisi Hadis Larangan Berbohong di "Kantin Kejujuran" | Robbin Dayyan Yahuda dan M.radya Yudantiasa..... | 175 |
| 14. Sejarah Pendidikan Multikultural sebagai Identitas Nilai-Nilai Islam | Suharsono Dan Ulia Anisatur Rosidah | 195 |
| 15. The Influence of Social Media for The Development of Da'wah and Indonesian Community Behavior | Avin Wimar Budyastomo | 203 |
| 16. Kontribusi Imam Sibawaih dalam Sejarah Perkembangan Ilmu Nahwu Bashrah | Andi Holilulloh | 219 |
| 17. Prilaku Makan Masyarakat Muslim Jawa Awal Abad XX | Muhammad Misbahuddin..... | 231 |
| 18. Islamic Country Polemics For Indonesia: Analysis of History of The Islamic Islam and Indonesia | Elok Ningtyas, Khoirul Hadi..... | 241 |

Ilmu al-Qur'an dan Hadis

| | | |
|--|--|-----|
| 1. Hadis-Hadis Mukhtalif tentang Pakaian dan Perhiasan | Muhammad Iqbal..... | 259 |
| 2. Hak Kebebasan Beragama dalam Hadis (Analisis Hadis Perang Ala Hermeneutika Double Movement) | Nurul Ihsannudin | 269 |
| 3. Studi Living Qur'an: Internalisasi Penggunaan Surah Maryam dan Surah Yusuf sebagai Pendidikan Prenatal dalam Tradisi Masyarakat Muslim di Desa Kertosari, Banyuwangi | Nur Indah Fitri dan M. Khoirul Hadi Al-Asy Ari | 287 |

| | | |
|--|--|-----|
| 4. Memahami Hadis Tentang <i>Khatam Al-Nabiyin</i> (Studi Hadis dalam Lingkaran Ahmadiyah) | Moh Muhtador | 301 |
| 5. Moral Education dalam Kajian Al-Qur'an dan As-Sunnah (Studi Penafsiran Hamka terhadap Ayat-Ayat Moral Pendekatan Tematik Kontekstual) | Ahmad Mushawwir & Wiwin Fauziyah..... | 309 |
| 6. Semboyan Bhinneka Tunggal Ika Semboyan Masyarakat Madani (Analisis Q.s. 49:13 dan Q.s. 03:103 dengan Teori Aplikasi Gadamer) | Muhammad Misbahul Munir dan Muhammad Rafi | 329 |
| 7. Pendidikan Sosial Berbasis Tauhid dalam Perspektif Al-Qur'an | Muhammad Khoiruddin | 347 |
| 8. Living Qur'an: Syariatisasi Pulau Santen Berdasarkan Surah An-Nisa' [4] Ayat 29 dalam Pandangan Masyarakat Banyuwangi Perspektif Al-Qur'an | Putri Maydi Arofatur Anhar, Moh. Abd. Rauf, dan M. Khoirul Hadi Al-Asy Ari ... | 359 |
| 9. Tafsir Ilmi: Studi Metode Penafsiran Berbasis Ilmu Pengetahuan pada Tafsir Kemenag | Putri Maydi Arofatur Anhar, Imron Sadewo dan M. Khoirul Hadi Al-Asy Ari..... | 375 |
| 10. Living Al- Qur'an: Penentuan Mahar Menggunakan Surah Ar-Rahman dalam Tinjauan Hukum Islam | Angga Tiara Wardaningtias..... | 387 |
| 11. Wacana Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an dan Hadis Menurut Husein Muhammad | Andi Rabiatun | 397 |
| 12. Konsep Perlindungan Anak dalam al-Qur'an: Analisis Hermeneutik Asghar Ali Engineer | Alfi Qonita Badi'ati | 415 |
| 13. Menjaga Akhlak untuk Mencegah Bencana Alam (Tafsir Ekologi Kisah-Kisah Kaum yang Dihancurkan Allah) | Ayusta Gilang Wanodya | 431 |

Ekonomi, Filsafat, dan Pemikiran Islam

| | | |
|--|---------------------|-----|
| 1. Fenomena Kemiskinan dan Runtuhnya Kedaulatan Pangan: Kajian Kritis Program Desa Mandiri Pangan Desa Mangli Kecamatan Kaliangkrik Kabupaten Magelang | Mutiullah | 449 |
| 2. Ekowisata Religius: Analisis Kemandirian Ekonomi Daerah, dalam Sektor Pembangunan Ekowisata Berbasis Halal Tourism Di Pantai Pulau Santen Banyuwangi | Firdausia Hadi..... | 437 |

| | |
|--|-----|
| 3. Konsepsi Pancasila dan Ketuhanan Yang Maha Esa | |
| Dheny Wiratmoko | 489 |
| 4. Membangun Nalar Islam Komprehensif Berbasis pada Kepentingan Kemanusiaan | |
| M. Chairul Huda..... | 499 |
| 5. Metode Ijtihad Muhammadiyah dan NU dalam Menghadapi <i>Ta'arudh Al-Adillah</i> | |
| Nofialdi, Syukri Iska..... | 509 |
| 6. Pemikiran Ekonomi Islam tentang Perdagangan Bebas | |
| Meirison..... | 527 |
| 7. Pluralisme dalam Perspektif Tokoh Lintas Agama | |
| Sutrisna..... | 543 |

BAHASA, SASTRA, SEJARAH, DAN KEBUDAYAAN ISLAM

RELEVANSI BUDAYA DAN DAKWAH DALAM PERSPEKTIF AL-QUR`AN: MENCAPAI MASYARAKAT INDONESIA YANG MADANI

Dzurrotul Arifah dan Hamdi Putra Ahmad

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
arifaht77@gmail.com / hamdie11041997@yahoo.co.id

Abstract

The arrival of Islam from the Arab region does not affect the wisdom of practice and culture that has developed before in the life of Indonesia society. Because Islam is not present to promote Arab tradition or culture, but to teach the values of Islam that has been taught by Prophet Muhammad SAW. Despite having direct education from various teachers in the Arabian territories, the scholars who once became pioneers of the spread of Islam in Indonesia did not necessarily promote Islam using Arab traditions. They continue to uphold the Islamic principles based on the Qur'an and Sunnah, but by preserving traditions that have developed before in the life of society. Islam is really presented in its context as a religion, not as a result of Arab culture, as it is often understood recently by some. Dakwah method applied by the Prophet and ulama-ulama archipelago is actually a form of application of the spirit of dakwah taught by al-Qur'an surah al-Nahl (16): 125). Through linguistic analysis of text based on the interpretation of scholars and social communication theories offered by George Herbert Mead, this paper will reveal the values and messages of the practice of propaganda of the Prophet against the Arab society of his day. The approach used in this research is a socio-historical-contextual approach. This paper will lead Muslims in Indonesia to love and continue to preserve the Islamic cultures that have been inherited by the predecessors. The ultimate goal of this research is to awaken the public to the importance of civil life, through which Indonesians can build a moral, just, and equitable state life and guarantee a balance between individual freedom and the stability of society.

Keywords: Islam, Culture, Dakwah, Civil Society

Abstrak

Kedatangan Islam dari wilayah Arab sama sekali tidak mempengaruhi kearifan kultur dan budaya yang telah berkembang sebelumnya di tengah kehidupan masyarakat Indonesia. Karena sesungguhnya Islam hadir bukan untuk mempromosikan tradisi maupun budaya Arab, melainkan untuk mengajarkan nilai-nilai Islam yang telah diajarkan oleh Nabi Muhammad SAW. Meskipun telah menempuh pendidikan langsung dari berbagai guru di wilayah-wilayah Arab, para ulama yang dahulu menjadi pionir penyebaran Islam di Indonesia tidak serta merta mempromosikan Islam menggunakan tradisi orang Arab. Mereka tetap memegang teguh prinsip-prinsip keislaman yang berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah, namun dengan tetap memelihara tradisi-tradisi yang telah berkembang

sebelumnya di tengah kehidupan masyarakat. Islam benar-benar dihadirkan dalam konteksnya sebagai agama, bukan sebagai hasil dari kebudayaan Arab, sebagaimana yang akhir-akhir ini sering dipahami oleh sebagian orang. Metode dakwah yang diterapkan oleh Nabi dan ulama-ulama Nusantara sesungguhnya merupakan bentuk aplikasi dari semangat dakwah yang diajarkan oleh al-Qur'an surat al-Nahl (16): 125). Melalui analisis linguistik teks berbasis penafsiran para ulama dan teori komunikasi sosial yang ditawarkan oleh George Herbert Mead, tulisan ini akan mengungkap nilai-nilai dan pesan-pesan dari praktik dakwah Rasulullah terhadap masyarakat Arab di zamannya. Adapun pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sosio-historis-kontekstual. Tulisan ini akan mengarahkan umat Islam di Indonesia untuk lebih mencintai dan terus melestarikan kebudayaan-kebudayaan Islam yang selama ini telah diwariskan oleh para pendahulu. Tujuan akhir dari penelitian ini adalah untuk menyadarkan masyarakat akan arti penting kehidupan yang madani, dimana melalui kebudayaan masyarakat Indonesia mampu membangun kehidupan bernegara yang bermoral, adil, dan menjamin keseimbangan antara kebebasan individu dengan kestabilan masyarakat.

Kata kunci: Islam, Budaya, Dakwah, Masyarakat Madani

A. Pendahuluan

Nabi Muhammad SAW merupakan sosok yang sangat komunikatif dalam berinteraksi dengan sesama manusia. Dengan bimbingan wahyu dari Allah melalui al-Qur'an, beliau terbukti mampu menyebarkan pesan-pesan ketuhanan kepada masyarakat yang ada di sekitarnya menggunakan komunikasi yang baik. Salah satu media komunikasi yang beliau gunakan dalam mengembangkan risalah kenabianya ialah melalui sarana budaya dan tradisi yang telah tumbuh di tengah kehidupan masyarakat Arab kala itu. Sebagai contoh, masyarakat Makkah adalah sebuah komunitas yang sangat senang dengan lantunan-lantunan syair. Maka tatkala Nabi Muhammad saw berada di Makkah, ayat-ayat al-Qur'an pun diturunkan mengikuti pola syair-syair masyarakat Makkah yang puitis dan singkat. Hal ini menjadi indikasi adanya interaksi praktis antara wahyu dan budaya masyarakat Arab.

Metode dakwah berbasis budaya yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW di tanah kelahirannya tersebut juga diaplikasikan oleh ulama-ulama Nusantara dalam menyebarkan Islam di awal kemunculannya di Indonesia. Secara bijaksana, mereka berhasil memanfaatkan kearifan budaya lokal masyarakat Indonesia untuk dijadikan sarana dalam menyebarkan ajaran-ajaran Islam. Hal ini disebabkan karena mereka menyadari bahwa budaya lokal adalah suatu hal yang sangat melekat dalam kehidupan sosial masyarakat, bahkan telah menjadi darah daging yang membentuk karakter mereka. Sehingga, dengan berbaurnya nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam ke dalam budaya lokal, diharapkan mampu menjadi sarana yang efektif untuk mengambil hati masyarakat agar berkenan menerima ajaran-ajaran Islam. Salah satu bentuk kebudayaan lokal masyarakat Nusantara yang berhasil di-*islamisasi*¹ oleh ulama-ulama terdahulu ialah budaya nyanyian. Jika sebelumnya nyanyian-nyanyian sering ditujukan untuk memuja roh-roh halus, maka para ulama mengubah fungsi

¹ Membaurkan dengan nilai-nilai dan ajaran-ajaran Islam

nya menjadi sarana untuk memuji baginda Nabi, atau yang lebih dikenal dengan istilah *shalawatan*.

Metode dakwah yang diterapkan oleh Nabi dan ulama-ulama Nusantara di atas sesungguhnya merupakan bentuk aplikasi dari semangat dakwah yang diajarkan oleh al-Qur'an. Terdapat banyak ayat yang membahas mengenai perintah untuk berdakwah. Salah satunya terdapat di dalam Q.S. Al-Nahl/16: 125 yang sekaligus menjelaskan mengenai metode dan tatacara berdakwah yang baik. Ayat tersebut berbunyi:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ صَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pengajaran yang baik. Dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhan-mu, Dialah Yang lenih Mengetahui siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia lah yang lebih Mengetahui siapa yang mendapat petunjuk." (Q.S. Al-Nahl (16): 125).²

Meskipun metode dakwah yang digunakan ulama Nusantara tersebut merupakan cerminan dari praktek dakwah yang digunakan oleh Nabi, pada kenyataannya masih banyak umat Islam yang menolak metode tersebut. Beberapa kalangan menilai bahwa praktek-praktek keagamaan yang sekarang menjamur, yang cikal bakal nya berasal dari upaya ulama Nusantara dalam menyebarkan ajaran Islam, seperti nyanyian *shalawāt*, peringatan *maulid* Nabi SAW, atau seni musik religi sebagai praktek *bid'ah* yang tidak ada sumber (dalil) nya dari al-Qur'an maupun al-Sunnah. Bagi mereka, metode dakwah yang benar hanyalah metode yang sama persis dengan yang diterapkan oleh Nabi saw ketika menyebarkan ajaran Islam di Arab. Padahal, kondisi kultur dan budaya masyarakat Arab jauh berbeda dengan kondisi kultur dan budaya masyarakat Indonesia.

Berkaitan dengan hal di atas, dengan melihat kondisi masyarakat Indonesia yang kaya akan budaya dan tradisi, selayaknya hal ini dapat dimanfaatkan oleh umat Islam sebagai sarana dalam mengemban tugas dakwah yang dianjurkan oleh al-Qur'an. Hal ini dinilai penting dilakukan mengingat tingkat solidaritas masyarakat Indonesia dalam mewujudkan kehidupan sosial yang partisipatif masih sangat lemah. Hal ini mengindikasikan belum terciptanya kehidupan masyarakat yang madani. Oleh sebab itu, dibutuhkan solusi efektif untuk mengatasi persoalan tersebut. Maka dengan menggunakan analisis linguistik teks dan teori komunikasi sosial melalui pendekatan sosio-historis-kontekstual terhadap metode dakwah Nabi dalam Q.S. Al-Nahl/16:125, mampukah semangat dakwah diaplikasikan oleh masing-masing individu guna terwujudnya kehidupan masyarakat yang madani?

Berangkat dari permasalahan di atas, penulis tertarik untuk mengungkap relevansi budaya dan dakwah di dalam al-Qur'an sebagai upaya solutif dalam mewujudkan kehidupan masyarakat Indonesia yang madani.

² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Bayan*, (Jakarta: Bayan Qur'an, 2009), hlm.281.

B. Budaya dan Dakwah

1. Budaya

Manusia dalam kesehariannya tidak lepas dari budaya. Dalam kamus besar bahasa Indonesia, kata budaya bermakna pikiran, akal budi, dan yang mengenai kebudayaan.³ Budaya merupakan perkembangan dari kata majemuk budi daya yang berarti daya dari budi yang berupa cipta, karsa, dan rasa. Dari budaya kemudian muncul kebudayaan. Namun, mayoritas ilmuan menyamakan antara kata budaya dan kebudayaan. Kata kebudayaan berasal dari bahasa sansekerta, *budhayah*, yaitu bentuk jamak dari *buddhi* yang berarti budi atau akal. Kebudayaan dapat diartikan dengan hal-hal yang bersangkutan dengan akal. Pakar ilmu antropologi seperti A.L. Kroeber dan Clyde Kluckhon mengartikan kebudayaan dengan keseluruhan hasil perbuatan manusia yang bersumber dari kemauan, pemikiran, dan perasaannya. E.B. Taylor dalam bukunya *Primitive Culture* mendefinisikan kebudayaan dengan keseluruhan kompleks yang didalamnya terkandung ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan kemampuan yang lain, serta kebiasaan yang didapat oleh manusia sebagai anggota masyarakat.⁴ Dari beberapa definisi diatas dapat dipahami bahwa budaya atau kebudayaan adalah hasil olah pikir, gagasan, atau tindakan manusia yang meliputi ilmu pengetahuan, kepercayaan, kesenian, moral, hukum, serta kebiasaan manusia sebagai anggota masyarakat.

Menurut C. Kluckohn ada tujuh unsur yang membangun konsep kebudayaan, yaitu sistem religi dan upacara keagamaan, sistem organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, sistem mata pencaharian hidup, sistem teknologi dan peralatan, bahasa, dan kesenian.⁵

2. Dakwah

Dakwah merupakan kosakata serapan yang terambil dari bahasa Arab. Untuk itu, definisi dakwah dapat dikaji melalui dua tinjauan, yaitu tinjauan bahasa Indonesia dan tinjauan bahasa Arab.

a. Definisi Dakwah dalam Bahasa Indonesia

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata dakwah diartikan dengan penyiaran; propaganda; penyiaran agama di kalangan masyarakat dan pengembangan; seruan untuk memeluk; mempelajari, dan mengamalkan ajaran agama. Sedangkan berdakwah diartikan dengan mengajak (menyerukan) untuk mempelajari dan mengamalkan ajaran agama; berkhotbah (memberi penerangan) tentang agama.⁶

³ Departemen Pendidikan Nasional , *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm.225

⁴ Rohiman Notowidagdo, *Ilmu Budaya Dasar Berdasarkan al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Raja Grafindo Pustaka, 2000), hlm 24-25.

⁵ Supartono, *Ilmu Budaya Dasar*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2004), hlm 33-34.

⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 307.

b. Defenisi Dakwah dalam Bahasa Arab

Kata dakwah merupakan bentuk *ism mashdar* dari دعاء يدعو. Dalam kamus *Lisān al-‘Arab* dijelaskan tentang beberapa pemaknaan dari lafaz ini. Diantaranya ada yang bermakna *al-istighātsah* (memohon pertolongan), *‘ibādah* (beribadah), *al-nidā’* (panggilan).⁷ Sedangkan kamus *Mu’jam Mufradāt al-Qur’ān* yang secara spesifik memaknai kata dakwah berdasarkan lafaznya di dalam al-Qur’ān menjelaskan bahwa kata dakwah bermakna ”الْحَثُّ عَلَى قَصْدَه“ yang berarti “memotivasi (orang lain) untuk melakukan apa yang dikehendaki oleh si pendakwah.”⁸

Beberapa ulama memberikan definisi tersendiri mengenai dakwah. Diantaranya ialah pendapat Ali Mahfudz yang mengatakan bahwa dakwah adalah mengajak manusia kepada kebaikan dan petunjuk, dan menyuruh berbuat baik dan mencegah berbuat munkar untuk mencapai kebahagiaan dunia dan kebahagiaan akhirat.⁹

Tidak jauh berbeda dengan Ali Mahfudz, Muhammad Namr al-Khathīb mendefinisikan dakwah dengan kegiatan mendorong orang lain untuk melakukan perbuatan baik dan mencegah dari perbuatan buruk, mencintai keutamaan (kebaikan) dan menghindari kejelekan, dan mengikuti kebenaran serta menjauhi kebatilan.¹⁰

Dari beberapa pengertian di atas, baik dari segi bahasa maupun istilah, penulis dapat menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan dakwah ialah kegiatan mengajak orang lain untuk melakukan hal yang positif dan mencegah orang lain dari berbuat hal yang negatif.

3. Masyarakat Madani

Dede Rosyada beserta tim, dalam bukunya “Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani” menyatakan bahwa dalam mendefinisikan terma masyarakat madani ini sangat bergantung pada sosio kultural suatu bangsa.¹¹

Di Indonesia, terma masyarakat madani mengalami penerjemahan yang berbeda-beda dengan sudut pandang yang berbeda pula, seperti masyarakat madani sendiri, masyarakat sipil, masyarakat kewargaan, masyarakat warga, dan *civil society* (tanpa diterjemahkan).

Dalam makalah ini penulis mengutip pengertian masyarakat madani yang diungkapkan oleh Anwar Ibrahim. Ia menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan masyarakat madani adalah sistem sosial yang subur yang diasaskan kepada prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara kebebasan perorangan dengan kestabilan masyarakat.¹² Dalam kata lain masyarakat madani diartikan sebagai proses penciptaan peradaban yang mengacu kepada nilai-nilai kebijakan bersama.

⁷ Ibnu Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dar Shādir, 1414 H), jilid 14, hal. 257-258.

⁸ Al-Rāghib al-Ashfahāni, *Mu’jam Mufradāt al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 172.

⁹ M. Munir, *Metode Dakwah*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2015), hlm. Xi.

¹⁰ Ibrāhīm bin Abdullāh, *Al-Tadarruj fi Da’wah al-Nabīyy*, (tt.: Markaz al-Buhūts wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1417), hlm. 20.

¹¹ Dede Rosyada dkk, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*, (Jakarta: ICCE UIN, 2013), hlm. 238.

¹² Dede Rosyada dkk, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*, hlm. 240.

Karakteristik masyarakat madani diantaranya adalah adanya ruang publik yang bebas untuk mengemukakan pendapat (*free public sphere*), demokratis, toleransi, pluralisme, keadilan sosial (*social justice*), dan berkeadaban.¹³

C. Budaya Masyarakat Arab dan Dakwah pada Masa Rasulullah

Oleh al-Qur'an, masyarakat Arab pra-Islam dinamai dengan masyarakat *jāhiliyyah*.¹⁴ Penamaan ini didasari atas kondisi moral dan budaya mereka yang sangat buruk dan jauh dari budi-budi yang luhur. Atas dasar inilah kemudian Rasulullah SAW diutus ke tengah masyarakat Arab untuk memperbaiki kondisi tersebut. Sebelum diutusnya Nabi Muhammad, masyarakat Arab sendiri telah memiliki latar belakang budaya yang beragam. Diantaranya ialah tradisi berziarah ke Ka'bah, pemujaan terhadap patung-patung, thawaf tujuh kali dengan keadaan telanjang, berdagang, menyembelih hewan kurban dengan mempersesembahkan darah nya untuk patung-patung, dan lain sebagainya.¹⁵

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ali Sodiqin, Rasulullah SAW melalui bimbingan wahyu dari Allah menempuh tiga model dakwah dalam menyikapi tradisi dan budaya masyarakat Arab di atas. Pertama, *tahmīl* yaitu menyejmurnakan tradisi Arab, seperti penyempurnaan ritual haji. Kedua, *taghyīr* yaitu merubah tujuan dari tradisi, namun tidak mengubah praktek pelaksanaannya, seperti mengubah tujuan menyembelih hewan kurban yang awalnya dipersembahkan untuk berhala-berhala lalu diubah untuk dipersembahkan kepada Allah saja. Ketiga, *tahrīm* yaitu mengubah secara total tradisi yang menyimpang dari nilai-nilai pokok ajaran Islam, seperti penyembahan kepada berhala.¹⁶

Diturunkannya surat-surat dengan ayat-ayat puitis, susunan rima yang teratur, dan menggunakan ungkapan-ungkapan singkat namun penuh makna¹⁷ merupakan salah satu metode dakwah yang diajarkan al-Qur'an dalam rangka menarik perhatian masyarakat Makkah. Hal ini merupakan salah satu bentuk dakwah yang tidak menafikan kearifan budaya lokal masyarakat Makkah yang sangat senang dengan lantunan-lantunan syair. Jadi dapat disimpulkan bahwa budaya dan tradisi lokal Arab merupakan salah satu mediasi dan sarana yang efektif bagi Nabi dalam upaya menyebarkan ajaran-ajaran Islam.

¹³ Dede Rosyada dkk, *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*, hlm. 247.

¹⁴ Penyebutan *jāhiliyyah* ini banyak tertera di dalam al-Qur'an, diantaranya Q.S. 'Ali 'Imrān/3: 154; Q.S. Al-Māidah/5: 50; Q.S. al-Ahzāb/33: 33; dan Q.S. al-Fath/48: 26. *Jāhiliyyah* secara bahasa dapat diartikan dengan orang yang bodoh atau tidak tahu. Terambil dari mashdar **جاهل** yang berarti (lawan dari mengetahui), lihat: Muhammad bin Abī Bakr al-Rāzī, *Mukhtār al-Shīħhāh*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1999), hlm. 63.

¹⁵ Khoiro Ummatin, "Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah Terhadap Budaya Lokal", dalam *Jurnal Dakwah*, vol. XV, no. 1 tahun 2014, hlm. 187.

¹⁶ Ali Sodiqin, *Antropologi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 116-134

¹⁷ Ahmad bin 'Ali al-Jashshāh, *Ahkām al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), jilid 3, hlm. 270.

D. Budaya Masyarakat Indonesia dan Dakwah Ulama Nusantara

Sebagai bangsa yang majemuk, Indonesia memiliki beragam budaya yang berbeda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Setiap daerah memiliki ciri khas budaya yang mencerminkan identitas mereka.¹⁸ Menurut Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Thabataba'i, al-Qur'an sebenarnya sudah memberikan pengakuan terhadap keragaman manusia dan kebudayaannya. Hal ini merupakan interpretasi dari Q.S. Al-Hujurāt/49: 13¹⁹. Dalam bahasa lain, perbedaan budaya, agama, dan kepercayaan merupakan *orders of nature* atau *sunnatullāh*.²⁰

Keberagaman budaya suatu bangsa tampak dari kebiasaan, adat istiadat, norma dan nilai, serta perilaku dari masyarakat itu sendiri. Seperti contoh, hampir di semua suku atau daerah memiliki upacara adat, agama, rumah adat, pakaian adat, tradisi, bahkan juga norma-norma yang berbeda. Aneka warna budaya yang ada tersebut menjadi kebanggaan tersendiri bagi bangsa Indonesia. Keberagaman budaya masyarakat ini pula yang dimanfaatkan oleh para ulama untuk menyebarkan dan mengembangkan Islam di Nusantara

Dalam menyebarkan Islam, antara ulama, masyarakat, dan budaya yang ada dalam masyarakat tersebut terdapat hubungan timbal balik. Sikap dan ketekahanan seorang ulama dalam menyebarkan Islam akan mewarnai situasi dan kondisi yang berkembang di tengah masyarakat tersebut. Karena hal itu merupakan tugas seorang ulama yang bertujuan untuk mengarahkan dan bahkan mengubah pandangan serta wawasan keagamaan dan sosial masyarakat setempat dimana mereka berada. Sebaliknya, sepak terjang, pemikiran, serta sikap seorang ulama juga akan banyak dipengaruhi oleh kondisi yang sedang berkembang di tengah-tengah sebuah masyarakat.

Salah satu metode paling efektif yang diterapkan oleh para ulama Nusantara di awal kemunculan Islam di Indonesia ialah dengan menjadikan tradisi dan kebiasaan masyarakat setempat sebagai sarana dan media untuk menyebarkan ajaran Islam. Salah satu contohnya ialah ide cemerlang dari Sunan Kalijaga dalam memanfaatkan kepercayaan masyarakat Jawa yang masih sangat kental dengan tradisi Hinduisme dan Budhisme sebagai media untuk memperkenalkan agama Islam. Kegemaran masyarakat dalam menyaksikan pertunjukan wayang, gamelan dan beberapa pertunjukan seni lainnya mendorong Sunan Kalijaga untuk mengawinkan adat istiadat tersebut dengan ajaran Islam, atau yang sering dikenal dengan istilah *islamisasi kebudayaan*. Pada awalnya, pertunjukan wayang yang dikenal masyarakat sering bercerita tentang tokoh Hindu atau Budha. Namun oleh Sunan Kalijaga pertunjukan wayang tersebut diubah fungsinya menjadi media

¹⁸ Rohiman Notowidagdo, *Ilmu Budaya Dasar Berdasarkan al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 62.

¹⁹ Ayat tersebut memiliki arti, "Hai Manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal..."

²⁰ Acep Aripudin, *Dakwah Antarbudaya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2015), hlm. 16.

untuk mempromosikan ajaran Islam, seperti memperkenalkan bahwa Tuhan itu Esa, memperkenalkan rukun-rukun Islam, memperkenalkan Nabi dan Rasul, dan lain sebagainya.²¹

E. Kontroversi Metode Dakwah Berbasis Budaya

Dalam sub bab sebelumnya dijelaskan bahwa masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia tak lepas dari peran tradisi dan budaya yang berkembang di masyarakat kala itu. Namun, dewasa ini terdapat kelompok-kelompok tertentu yang menafikan hal tersebut. Mereka tidak setuju dengan metode dakwah berbasis budaya lokal yang berkembang di Indonesia. Mereka beranggapan bahwa Islam yang seperti itu tidak sesuai dengan apa yang diajarkan Rasulullah, klaim *bid'ah*²² pun tak jarang mereka lontarkan terhadap suatu hal yang menurut mereka bertentangan dengan ajaran al-Qur'an dan Sunnah. Sehingga terjadilah permusuhan antar sesama umat muslim. Sebagai contoh konkret, penulis akan menampilkan beberapa gambar postingan di instagram milik kelompok-kelompok di atas sebagaimana berikut²³:



<https://instagram.com/p/BTTwwA0haa4/>



<https://instagram.com/p/BRPO-TkBu7/?>



<https://www.instagram.com/p/BRXr1lYhNvo>

Ada empat kata yang menjadi sorotan utama dari gambar yang pertama, yaitu ditambah, dikurangi, kreatif, dan *ittibā'*. Ditambah dan dikurangi dapat juga diartikan dengan kreatif, yaitu mengambil intisari dari ajaran agama dengan penerapan yang tidak sama dengan apa yang diterapkan oleh Rasulullah. Prakteknya dapat dengan melantunkan shalawat menggunakan nyanyi-nyanyian, memperingati maulid Nabi Muhammad, membacakan yasin bagi orang yang meninggal dunia, dan lain sebagainya. Gambar tersebut menghendaki umat Islam untuk *ittibā'*, yaitu

²¹ Bibit Suprapto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara*, hlm. 763-764.

²² Istilah *bid'ah* sering dikaitkan dengan hadis Nabi yang artinya, "... setiap perkara *bid'ah* adalah sesat..." (Hadis riwayat Muslim, no. 867). Secara bahasa, kata *bid'ah* berarti mencipta/mengadakan sesuatu yang belum pernah ada (lihat: A. Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Ter lengkap*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm.65). Sedangkan secara istilah, al-Nawawi mengatakan bahwa para ulama membagi pengertian *bid'ah* ke dalam lima jenis, yaitu: *Bid'ah wājibah*, *bid'ah mandūbah*, *bid'ah muharramah*, *bid'ah makrūhah*, dan *bid'ah mubāhah*. (lihat: Abu Zakariyya al-Nawawi, *Syarh Shahīh Muslim*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabiyy, 1392 H), jilid 6, hlm. 154). Maka dari pengertian ini kita dapat menyimpulkan bahwa tidak setiap perkara *bid'ah* adalah sesat dan terlarang, karena ia memiliki lima jenis.

²³ Gambar-gambar di bawah ini penulis ambil dari postingan Instagram yang bernama "dakwah tauhid". Setelah meneliti berbagai postingannya, penulis menilai bahwa akun ini dikelola oleh komunitas *salafi* yang mempromosikan ideologi *al-rujū' ilā al-Qur'an wa al-Sunnah*.

mengikuti seluruh praktek kehidupan Rasulullah (baik ibadah maupun tidak) tanpa ada satu pun yang dirubah.

Gambar yang kedua menerangkan tentang keinginan mereka agar umat Islam di Indonesia mengembalikan sesuatunya kepada dua hal yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Keterangan apapun yang tertera di dalam keduanya harus diikuti (dengan pembacaan secara *tekstual*). Menurut mereka praktek penerapan ajaran agama menggunakan tradisi lokal adalah hal yang tidak ada keterangannya dalam al-Qur'an dan Sunnah, sehingga harus ditinggalkan.

Gambar yang ketiga semakin memperjelas penolakan mereka terhadap praktek keagamaan yang menggunakan sarana budaya dan tradisi. Tarian, nyanyian, dan banyolan tidak boleh dijadikan sarana dalam menerapkan praktek keagamaan apapun. Semuanya harus merujuk kepada praktek yang dilakukan oleh Rasulullah tanpa ditambah maupun dikurangi.

F. Relevansi Budaya dan Dakwah dalam Q.S. Al-Nahl/16: 125

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, kata relevansi bermakna hubungan atau kaitan.²⁴ Maka penelitian ini akan membahas mengenai keterkaitan atau hubungan antara budaya dan dakwah yang diajarkan di dalam al-Qur'an Q.S. al-Nahl/16: 125 sebagai berikut:

اَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَيْرَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالْقِوَافِ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pengajaran yang baik. Dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhan-mu, Dialah Yang lenih Mengetahui siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia lah yang lebih Mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.²⁵

Dipilihnya Q.S. al-Nahl/16: 125 sebagai acuan persoalan dakwah dalam penelitian ini dikarenakan literatur ilmu dakwah dalam membicarakan metode dakwah selalu merujuk pada ayat ini.²⁶ Ayat ini telah mencakup penjelasan tentang metode dakwah secara sempurna. Dan penulis menilai metode dakwah yang diajarkan di dalam ayat ini pasti telah diterapkan oleh Nabi Muhammad secara sempurna dalam kehidupannya.

Penelitian ini akan menganalisis tentang keterkaitan antara budaya dan dakwah dalam perspektif al-Qur'an. Perintah berdakwah pada Q.S. al-Nahl/16: 125 berada pada ranah teks, sedangkan persoalan budaya berada pada ranah empiris. Maka untuk menemukan relevansi antara keduanya, diperlukan tinjauan dari segi

²⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 1286.

²⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Bayan*, (Jakarta: Bayan Qur'an, 2009), hlm.281.

²⁶ M. Munir, *Metode Dakwah*, (Jakarta: Prenamedia Group, 2015), hlm. Xi.

linguistik teksnya itu sendiri dan dari segi sosio-historis mengenai praktik dakwah Nabi. Atas dasar ini, maka kami akan menyajikan dua tahapan analisis yang menyentuh kedua ranah di atas, yaitu analisis linguistik teks Q.S. al-Nāḥl/16: 125 berdasarkan penafsiran para ulama dan analisis menggunakan Teori Komunikasi Sosial George Herbert Mead. Lalu hasil dari kedua analisis ini akan dikontekstualisasikan dalam kehidupan kekinian.

1. Analisis Linguistik Teks Q.S. al-Nāḥl/16:125 Berdasarkan Penafsiran Para Ulama

Al-Zamakhsyari dalam *Tafsīr al-Kasīṣyāf* menafsirkan kata *bi al-hikmah* dengan perkataan *al-muḥkīmāh al-shāhīhāh* (mengandung hikmah yang benar). Yaitu argumen yang memperjelas kebenaran dan menghilangkan keraguan. Kata *bi al-mau'izhah al-ḥasanah* ditafsirkan dengan suatu sikap yang membuat obyek dakwah tidak merasa dinasehati, melainkan ia merasa bahwa anda sedang memberikan sesuatu yang bermanfaat kepadanya. Sedangkan kata *al-mujādalah bi allatī hiya aḥsan* ditafsirkan dengan menempuh cara berdebat yang paling baik, seperti dengan kesopanan dan kelembutan, tidak membentak dan tidak kasar.²⁷

Al-Qusyairi dalam kitabnya *Lathāif al-Isyārāt* menafsirkan kata *bi al-hikmah* dengan menyatakan bahwa si pendakwah tidak boleh menyeru orang yang didakwahi untuk melakukan apa yang ia sendiri tidak melakukannya. Kata *bi al-mau'izhah al-ḥasanah* ditafsirkan dengan menyampaikan sesuatu yang bersumber dari ilmu dan kebenaran dan disampaikan dengan cara yang tidak kasar. Sedangkan kata *al-mujādalah bi allatī hiya aḥsan* ditafsirkan dengan berdebat menggunakan argumen yang paling kuat dan dengan metode yang jelas.²⁸

Dari uraian di atas, penulis mendapati adanya kesamaan maksud dari kedua penafsir mengenai tiga metode dakwah di dalam Q.S. al-Nāḥl/16: 125. Pertama, bahwa kata *bi al-hikmah* menuntut si pendakwah menyampaikan sesuatu yang benar dan pasti. Kedua, bahwa kata *al-mau'izhah al-ḥasanah* menuntut si pendakwah untuk menyampaikan pesan dengan cara yang dapat diterima dengan baik oleh objek dakwah. Ketiga, kata *al-mujādalah bi allatī hiya aḥsan* menuntut si pendakwah untuk memberikan respon yang baik ketika objek dakwah menentang atau mendebat pesan yang disampaikan kepadanya.

2. Analisis Menggunakan Teori Komunikasi Sosial George Herbert Mead

Terkait pendekatan ini, penulis akan mengungkap metode komunikasi Rasulullah dalam memuluskan misi dakwahnya terhadap masyarakat Arab menggunakan teori komunikasi sosial milik George Herbert Mead yang ia namakan dengan teori *interaksi simbolik*. Hal ini penting dilakukan untuk mengetahui strategi

²⁷ Abū al-Qāsim al-Zamakhsyari, *al-Kasīṣyāf 'an Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabiyy, 1407 H), jilid 2, hlm. 44.

²⁸ Abd al-Karīm al-Qusyairi, *Lathāif al-Isyārat*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah, al-'Ammah li al-Kitāb, tth.), jilid 2, hlm. 329.

yang digunakan Rasulullah dalam mempelajari karakter sosial masyarakat Arab. Oleh karenanya, pendekatan historis juga menjadi penting untuk dilibatkan dalam analisis ini guna mengetahui sejarah kehidupan Rasulullah tatkala berinteraksi dengan masyarakat Arab.

Dalam teori interaksi simbolik ini, George Herbert Mead merumuskan tiga konsep utama dalam proses interaksi manusia. Ketiga konsep tersebut meliputi ranah masyarakat (*society*), diri (*self*), dan pikiran (*mind*).²⁹ Dalam kaitannya dengan metode dakwah Rasulullah, maka teori yang akan digunakan dalam penelitian ini hanyalah konsep masyarakat (*society*). Sebab dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah merupakan proses interaksi beliau dengan masyarakat Arab.

Mengenai teori interaksi simbolik dalam ranah masyarakat (*society*) ini, George Herbert Mead mengatakan bahwa setiap interaksi antarsesama manusia selalu melibatkan hubungan antara tiga unsur, yaitu:³⁰

- a. *Signal*, yaitu munculnya isyarat awal dari obyek interaksi. Jika teori ini dikaitkan dengan interaksi dakwah Rasulullah, maka kita dapat menyimpulkan bahwa isyarat awal yang ditangkap oleh Rasulullah dari masyarakat Arab selaku obyek dakwah adalah mengenai kehidupan tradisi dan budaya mereka. Diantaranya adalah praktek-praktek *jāhiliyyah* yang mengindikasikan buruknya moral masyarakat. Contohnya adalah tradisi mengubur bayi perempuan hidup-hidup, maraknya perjudian, penyembahan terhadap banyak Tuhan, dan penyembelihan hewan dan manusia untuk dipersembahkan darahnya kepada patung-patung yang mereka yakini sebagai Tuhan. Begitu juga dengan isyarat awal yang ditangkap oleh para ulama Nusantara terhadap budaya dan perilaku masyarakat Nusantara pra-Islam.
- b. *Response*, yaitu munculnya tanggapan terhadap isyarat awal. Dalam kaitannya dengan dakwah Rasulullah, maka kita dapat menyimpulkan bahwa tanggapan yang muncul dalam diri Rasulullah adalah rasa prihatin dan keinginan untuk mengubah kehidupan masyarakat menjadi lebih baik. Sehingga dengan adanya dorongan dari hati dan perintah dari Tuhan melalui wahyu (al-Qur'an), Rasulullah SAW pun mewujudkan respon tersebut dalam bentuk tindakan (dakwah). Berdasarkan data historis, dakwah yang dilakukan oleh Nabi sering menggunakan sarana budaya, salah satunya ialah dengan mengubah tujuan dari tradisi penyembelihan hewan kurban yang sebelumnya ditujukan untuk penyembahan kepada patung menjadi penyembahan kepada Allah. Demikian juga halnya dengan keinginan para ulama Nusantara untuk memperbaiki kondisi moral masyarakat Nusantara pra-Islam, yaitu dengan menyebarkan Islam menggunakan sarana budaya dan tradisi lokal masyarakat setempat.
- c. *Result*, yaitu munculnya hasil dari tanggapan terhadap isyarat awal. Dalam kaitannya dengan dakwah Rasulullah, kita dapat menyimpulkan bahwa hasil dari proses dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah SAW ialah munculnya tanggapan positif dari masyarakat untuk menerima ajaran Islam. Di sisi lain,

²⁹ Morissan, *Teori Komunikasi*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2013), hlm. 144.

³⁰ George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, (tt., tp.), hlm. 4-6.

dengan memahami budaya kehidupan masyarakat Arab serta memanfaatkannya sebagai sarana dalam berdakwah, Rasulullah pun berhasil menjadi panutan bagi masyarakat Arab karena sikapnya yang disenangi dalam berdakwah. Hasil ini juga diperoleh oleh para ulama Nusantara dalam upaya mereka menyebarkan agama Islam terhadap masyarakat Nusantara.

3. Kontekstualisasi

Menurut Abdullah Saeed di dalam bukunya *Interpreting the Qur'an*, kontekstualisasi merupakan suatu upaya untuk mengaplikasikan pesan yang terkandung di dalam teks –yang dalam hal ini adalah Q.S. al-Nahl/16: 125 dalam bentuk praktek dakwah Nabi— sesuai tuntutan konteks masa depan demi tercapainya kemaslahatan masyarakat kontemporer.³¹

Dari proses analisis menggunakan tinjauan linguistik teks mengenai Q.S. al-Nahl/16: 125 dan analisis sosio-historis mengenai praktek dakwah Rasulullah di atas, penulis menemukan beberapa hasil yang selanjutnya akan dikontekstualisasikan bagi kehidupan zaman sekarang. Kesimpulan-kesimpulan yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Tujuan dari dakwah yang dilakukan oleh Nabi SAW adalah untuk menyebarkan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran.
2. Metode yang diterapkan Nabi dalam berdakwah selalu ditempuh dengan cara-cara yang baik, yang sesuai dengan tuntunan Q.S. al-Nahl/16: 125.
3. Menggunakan budaya dan tradisi lokal sebagai sarana berdakwah merupakan hal yang diperkenankan dalam Islam. Bahkan dalam prakteknya, Rasulullah banyak mengmanfaatkan tradisi-tradisi dan budaya lokal masyarakat Arab sebagai sarana dalam memperkenalkan ajaran-ajaran Islam.

Jika ketiga poin di atas diringkas, maka komponen terpenting dalam dakwah yang diajarkan Nabi dan ulama Nusantara adalah bahwa pesan-pesan, langkah-langkah, dan sarana-sarana yang digunakan dalam berdakwah haruslah baik.

Saat ini mayoritas masyarakat Indonesia sudah memeluk agama Islam. Hal ini dibuktikan dengan data yang disajikan oleh Badan Pusat Statistik (BPS) tahun 2010 bahwa dari 207.176.162 total jumlah penduduk Indonesia, 87,18% nya adalah muslim.³² Hal ini jauh berbeda dengan kondisi masyarakat di awal kemunculan agama Islam di Indonesia. Sehingga, tuntutan dakwah saat ini bukan lagi untuk memperkenalkan ajaran islam, malainkan untuk menyebarkan nilai-nilai Islam yang sudah ada kepada masyarakat dengan segala cara dan budaya yang baik, seperti dengan memanfaatkan perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan.

Perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan di masa sekarang merupakan bagian dari perkembangan budaya. Pesatnya arus globalisasi membuat budaya

³¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*, (New York: Routledge, 2006), hlm. 227.

³² <http://www.dokumenpemudatqn.com/2013/07/presentase-jumlah-umat-islam-berbagai.html?m=1>, diakses pada 13 Mei 2017, pukul 08:20 WIB.

antar satu komunitas dengan komunitas lainnya saling bersinggungan dan saling mengadopsi. Bagitu juga yang terjadi pada kebudayaan masyarakat Indonesia pada saat ini. Karenanya, segala bentuk perkembangan teknologi dan pengetahuan dapat dijadikan sarana yang efektif untuk berdakwah menyebarkan nilai-nilai Islam dan nilai-nilai kebaikan di tengah kehidupan masyarakat, sebagai bentuk kontekstualisasi terhadap praktek dakwah yang dilakukan Rasulullah dan ulama Nusantara dalam usaha penyebaran Islam kepada masyarakat.

G. Dakwah Berbasis Budaya sebagai Langkah dalam Mewujudkan Masyarakat Indonesia yang Madani

Saat ini kita sering menyaksikan adanya sebagian komunitas masyarakat di Indonesia yang sangat *getol*³³ dalam menolak praktek-praktek ritual yang merupakan hasil kombinasi dari tradisi dan ajaran Islam yang dipelopori oleh para ulama Nusantara di awal kemunculan Islam di Indonesia. Alasan yang sering mereka utarakan adalah bahwa praktek ritual yang berkaitan dengan ajaran Islam harus sama persis dengan apa yang dilakukan oleh Rasulullah dahulu di Arab. Tidak ada istilah mengkombinasikan budaya lokal dengan ajaran Islam. Bahkan prilaku tersebut mereka klaim sebagai perilaku *bid'ah* yang sesat dan dapat menjerumuskan pelakunya ke dalam neraka.

Dari hasil analisis sebelumnya, penulis telah menemukan beberapa poin yang dapat dijadikan argumentasi tentang kebolehnya budaya dan tradisi lokal sebagai sarana dalam berdakwah. Dan apa yang dilakukan oleh ulama Nusantara dalam memperkenalkan ajaran Islam dengan mengawinkan antara budaya lokal masyarakat setempat dengan nilai-nilai ajaran Islam merupakan bentuk implementasi dari praktek dakwah Rasulullah itu sendiri. Keduanya tidaklah saling bertentangan. Sebab, dalam hal ini, Rasulullah dan ulama Nusantara sama-sama berjuang dalam rangka diterimanya ajaran Islam bagi masyarakat yang sama sekali belum mengenal Islam. Sehingga untuk menarik perhatian mereka, berdakwah menggunakan sarana budaya dan tradisi lokal menjadi upaya yang paling efektif untuk dilakukan demi tercapainya penyebaran ajaran Islam dengan pesat.

Jika berdakwah menggunakan sarana budaya adalah upaya yang efektif untuk menyebarkan nilai-nilai kebaikan, lantas apa implikasinya dalam mewujudkan kehidupan masyarakat Indonesia yang madani? Menurut penulis, term dakwah dan masyarakat madani memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk menciptakan kehidupan masyarakat yang partisipatif dan lantang dalam menyuarakan kebenaran dan menolak keburukan. Sehingga jika semua masyarakat di Indonesia yang mayoritas beragama Islam ini telah memiliki kesadaran untuk menyuarakan kebaikan dan menolak keburukan, secara perlahan kehidupan masyarakat madani pun akan terwujud dengan sendirinya. Kesadaran untuk berdakwah tersebut dapat diaplikasikan oleh setiap individu melalui sarana budaya apapun sesuai keahlian

³³ Bersemangat

masing-masing. Sarana budaya yang dimaksud dapat berupa alat musik, nyanyian, peralatan teknologi, media sosial, dan lain sebagainya, sesuai dengan tuntutan zaman.

H. Kesimpulan

Setelah melakukan analisis dari aspek linguistik teks Q.S. al-Nahl/16: 125 dan teori komunikasi sosial milik George Herbert Mead terhadap perjalanan dakwah Nabi Muhammad, penulis menyimpulkan bahwa budaya dan dakwah mempunyai relevansi yang kuat dan saling berkaitan. Hal ini juga diterapkan oleh para ulama Nusantara dalam menyebarluaskan ajaran Islam di awal perkembangannya di Indoensia. Dengan artian, bahwa Rasulullah dan para Ulama Nusantara sama-sama berhasil menyebarluaskan ajaran Islam menggunakan sarana budaya dan tradisi lokal masyarakat setempat.

Bentuk kontekstualisasi dari metode dakwah yang dilakukan oleh Rasulullah dan Ulama Nusantara dalam konteks masyarakat Indoonesia saat ini adalah dengan memanfaatkan berbagai perkembangan budaya -baik budaya lokal yang sudah ada maupun budaya yang muncul sebagai hasil dari perkembangan zaman- sebagai sarana untuk menyebarluaskan kebaikan.

Jika setiap individu masyarakat di Indonesia yang mayoritas beragama Islam ini telah menyadari hal di atas dan mau mengaplikasikannya, atau setidaknya menghindari sikap saling menyalahkan, maka cita-cita untuk mencapai masyarakat madani pun akan terwujud.

Dari penelitian mengenai relevansi budaya dan dakwah dalam perspektif al-Qur'an di atas, penulis mengharapkan adanya penelitian lebih lanjut dengan menggunakan berbagai pendekatan ataupun metode kajian yang beragam. Sehingga dengan demikian akan memperkuat, mengkritik, dan memperbaiki kesalahan jika memang diperlukan. Karena tidak ada hasil akhir dari sebuah penelitian, sebuah penelitian masih bisa dikembangkan lebih lanjut selama dibutuhkan dan tidak menyimpang dari batasan permasalahan yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Afiah, Ambar. 2005. "Korelasi antara Budaya Jawa dengan Nilai-Nilai Dakwah" dalam Skripsi Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2005.
- 'Abdullāh, Ibrāhīm bin. 1417 H. *Al-Tadarruj fī Da'wah al-Nabīyy*. ttp.: Markaz al-Buhūts wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah.
- Achmad, Amrullah. 1985. *Dakwah Islam dan Transformasi Sosial Budaya*. Yogyakarta: PLP2M.
- Al-Ashfahāni, Al-Rāghib. Tt. *Mu'jam Mufradāt al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Hajjāj, Muslim bin. Tt. *Sahīh Muslim*. Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Arabiyy.

- Al-Jashshāsh, Ahmad bin ‘Ali. 1994. *Ahkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Nawāwi, Abu Zakariyya. 1392. *Syarh Shahīh Muslim*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Arabiyyah.
- Al-Qusyairi, ‘Abd al-Karīm. tt. *Lathāif al-Isyārāt*. Mesir: al-Hai’ah al-Mishriyyah. al-‘Ammah li al-Kitāb.
- Al-Rāzi, Muhammad bin Abī Bakr. 1999. *Mukhtār al-Shihhāh*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah.
- Al-Zamakhsyari, Abū al-Qāsim. 1407 H. *Al-Kasasyāf ‘an Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah.
- Daulay, Hamdan. 2001. *Dakwah di tengah Persoalan Budaya dan Politik*. Yogyakarta: LESFI.
- <http://www.dokumenpemudatqn.com/2013/07/presentase-jumlah-umat-islam-berbagai.html?m=1>, diakses pada 13 Mei 2017, pukul 08:20 WIB.
- Indarto, Bambang. 2006. “Ritual Budaya Tabot sebagai Media Penyiaran Dakwah Islam di Kota Bengkulu” dalam Skripsi Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 2006.
- Manzhūr, Ibnu. 1414 H. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Shādir.
- Mead, George Herbert. Tt. *Mind, Self, and Society*. ttp: tp.
- Morissan. 2013. *Teori Komunikasi*. Bogor: Ghalia Indonesia.
- Munir, M. 2015. *Metode Dakwah*. Jakarta: Prenada Media Group.
- Nasional, Departemen Pendidikan. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Notowidagdo, Rohiman. 2000. *Ilmu Budaya Dasar Berdasarkan al-Qur’ān dan Hadis*. Jakarta: Raja Grafindo Pustaka.
- RI, Departemen Agama. 2009. *Al-Qur’ān Bayan*. Jakarta: Bayan Qur’ān.
- Rosyada, Dede, dkk. 2013. *Demokrasi, Hak Asasi Manusia, dan Masyarakat Madani*. Jakarta: ICCE UIN.
- Saeed, Abdullah. 2006. *Interpreting the Qur’ān*. New York: Routledge.
- Saripudin, Acep. 2012. *Dakwah Antarbudaya*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Setyabudi, Djoko, dkk. 2014. *Komunikasi Sosial*. Banten: Universitas Terbuka.
- Sodiqin, Ali. 2008. *Antropologi Al-Qur’ān*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Supartono. 2004. *Ilmu Budaya Dasar*. Bogor: Ghalia Indonesia.
- Suprapto, Bibit. 2009. *Ensiklopedi Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia.
- Ummatin, Khoiro. 2014. “Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah Terhadap Budaya Lokal”. dalam *Jurnal Dakwah*. vol. XV. no. 1 tahun 2014.

PENGARUH ISLAM DAN KEBUDAYAAN MELAYU TERHADAP KESENIAN MADIHIN MASYARAKAT BANJAR

Atqo Akmal

Program Pascasarjana Pendidikan Sejarah
Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia
atqoakmal@gmail.com

Abstrak

Budaya masyarakat Banjar merupakan transformasi dan transkulturasasi religiusitas kepercayaan pra-Islam dengan paska *islamisasi*. Pertemuan keduanya menghasilkan suatu entitas Banjar baru yang dipengaruhi kuat oleh nilai dan ajaran Islam serta kebudayaan melayu. Dalam bidang kesenian, sastra lisan *madihin* muncul sebagai hasil dari assimilasi antara kebudayaan Melayu-Islam dan Banjar. *Madihin* memiliki kesamaan dengan sastra lisan melayu sejenis pantun dan syair, namun disampaikan dalam bahasa Banjar, dengan rima yang tidak mesti teratur (misalnya harus: *a-a-a-a* atau *a-b-a-b*), jumlah bait yang tidak baku, dan tidak melakonkan suatu drama tertentu. Kemunculan *madihin* merupakan transformasi bentuk *qasida* yang hadir ke nusantara saat berkembangnya Islam. Penggunaan *tarbang* sebagai instrumen musik pengiring dalam pertunjukkan *madihin*, mirip dengan kesenian *qasida* dengan gendang *rebana*-nya. Namun *madihin* berbeda dengan kesenian *qasida* yang liriknya merupakan bait-bait lagu, *madihin* merupakan penyampaian sastra lisan sejenis pantun dan syair yang dilakukan, serta tidak terlalu mementingkan kesesuaian bait lirik dengan irama, satu kesesuaian yang penting dalam musik *qasida*

Kata Kunci: *Madihin*, Sastra Lisan, Masyarakat Banjar

Abstract

Banjaresse Culture is a transformation and transculturation of the pre-Islamic religious beliefs with post-Islamization. The contact between two cultures resulted in a new Banjar entity that strongly influenced by the values of Islam and Malay culture. In art, madihin emerges as a result of assimilation between Malay-Muslim and Banjar art cultures. Madihin has similarities to the oral literature of Malay, pantun and verse, but it is delivered in Banjaresse language, with rhymes that are not necessarily regular (eg: must be a-a-a-a or a-b-a-b), no limitation for number of stanza, and not play a particular drama. The emergence of madihin is a transformation of qasida form which is present to the archipelago as the presence of Islam. The use of tarbang as a musical instrument in madihin, similar to qasida with its rebana-drums. But madihin is different from the qasida arts whose lyrics are the verses of the song, the madihin is likely an oral literature that has no kind of regular rhyme and lyric,

and not too concerned with the suitability of the lyrics verse with the rhythm, an important conformity in the music of qasida.

Keywords: *Madihin*, Oral Literature, Banjarresse

I. Pendahuluan

Pada tahun 2014 lalu, kesenian *Madihin* telah ditetapkan oleh UNESCO sebagai Warisan Budaya Tak Benda milik Indonesia yang berasal dari Kalimantan Selatan. Hal ini menegaskan bahwa kesenian ini merupakan kesenian yang perlu dilestarikan dan dikembangkan. Salah satu caranya adalah melakukan penulisan ini sebagai sebuah bentuk perhatian dan kepedulian terhadap eksistensi kesenian *madihin* untuk terus dijaga dan melestarikannya sebagai kekayaan khazanah bangsa Indonesia.

Masyarakat Banjar yang secara ekologis mendiami daerah Kalimantan Selatan merupakan salah satu kelompok masyarakat yang mempunyai bentuk sastra lisan baik genre prosa maupun puisi. Sastra lisan di Kalimantan Selatan antara lain pantun, *madihin*, *mantra*, *baandi-andi*, ungkapan, syair *balamut*, syair *dundam*, pantun rangkap, lagu *mamanda*, dan lain-lain. Kewujudan sastera lisan merupakan fenomena budaya yang bersifat universal.

Madihin berasal dari serapan bahasa Arab “*madah*” yang berarti pujian-pujian. *Madihin* sejenis puisi lama dalam sastra Indonesia, karena ia menyanyikan syair-syair yang berasal dari kalimat akhir yang bersamaan bunyi. *Madah* bisa juga diartikan sebagai kata-kata pujian, hal ini bisa dilihat dari kalaimat-kalimat dalam bait-bait *madihin* yang kadang kala berupa pujian-pujian. Pendapat lain mengatakan bahwa *madihin* juga berasal dari bahasa Banjar, yaitu *papadah* atau *mamadahi* atau dalam Bahasa Indonesia berarti memberikan nasihat.¹

Ada yang berpendapat bahawa *madihin* berasal dari masyarakat kampung Tawia, kecamatan Angkinang, kabupaten Hulu Sungai Selatan Kalimantan Selatan. Dari kampung Tawia inilah *madihin* kemudian tersebar ke seluruh Kalimantan Selatan, bahkan ke Kalimantan Timur. Pemain *madihin* yang tersebar di mana-mana pada umumnya berasal dari Kampung Tawia. Salah satu *pamadihinan* (orang yang membawakan *madihin*) yang terkenal dari Tawia bernama Dulah Nyanyang.

Madihin berisi humor yang disampaikan dalam bahasa Banjar dengan tujuan untuk menghibur dan memberi nasihat kepada penontonnya.² Seni *madihin* adalah salah satu kesenian lokal asli di Banjar dalam bentuk sastra lisan. Sastra lisan Banjar diwariskan oleh masyarakat melalui generasi ke generasi. Biasanya *madihin* disajikan dalam acara-acara keagamaan, pesta pernikahan, acara tradisional, menyambut

¹ Mengenai asal muasal penamaan *madihin* semua budayawan dan peneliti memiliki penjelasan yang sama terkait asal-muasal penamaan *madihin*, misalnya Rafiek, 2012, *Pantun Madihin: Kajian Ciri, Struktur Pementasan, Kreativiti Pemadihinan, Pembangunan, dan Pembinaannya di Kalimantan Selatan*; dan oleh Syukrani, 1995, *Deskripsi Madihin*; dan lain-lain

² Syukrani, M. (1995). *Deskripsi Madihin*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.

tamu terhormat (pejabat/tokoh masyarakat), memperingati ulang tahun provinsi, acara nasional dan banyak acara dan agenda lainnya.³

Sebelumnya ada beberapa orang peneliti telah menuliskan terkait kesenian *Madihin*. Misalnya, Saperi Kadir (1992), Maswan Syukrani (1994), A. H. Wardani (1999), Mat Alie Saberi (1977), Muhammad Rafiek (2012), Tajuddin Noer Ganie (2007), Sri Helda Herawati (2013), Kamal Hasuna & Heppy Lismayanti (2017) masing-masing menjelaskan mengenai *Madihin* dari struktur kesenian, pementasan, tema, struktur, dan sastra. M. Budi Zakaria (2017) menuliskan *Madihin* dan relevansinya dengan pendidikan karakter. Siti Faridah, dkk (2017) menuliskan terkait fungsi humor dalam pementasan *Madihin* sebagai alat protes sosial, media edukasi, media hiburan, dan media memperbaiki moral dan karakter. Selain itu Agus Yulianto (2010) juga telah menuliskannya dalam pendekatan *folklore* dengan judul “*Madihin: Tradisi Tutur dari Zaman ke Zaman*”.

Indonesia adalah sebuah entitas bangsa dan Negara yang unik. Berdiri di atas perbedaan yang sangat luas, dari keberagaman budaya, agama, bahasa, dialeg, kesukuan, marga, dan aspek-aspek humaniora lainnya. Dalam banyak peristiwa dan fenomena sosial, sering terjadi benturan antara kelompok-kelompok sosialagama dengan budaya.

Belum ada jurnal atau penelitian yang secara khusus mengkaji kaitan *madihin* dan pengaruh Islam. Dalam tulisan ini masalah yang dikaji adalah, (1) untuk mengidentifikasi keberadaan pengaruh Islam kepada kesenian tersebut; (2) apakah *madihin* muncul sebagai bentuk akulturasi budaya antara Islam dengan kebudayaan pra-Islam. Lebih dari itu untuk memberikan suatu gambaran tentang Islam di nusantara yang akomodatif terhadap kebudayaan dan kesenian rakyat, berasimilasi dan tumbuh organik dalam memori kolektif masyarakat tersebut.

II. METODE PENULISAN

Metode penulisan yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan deskriptif. metodologi kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan atau dari bentuk tindakan kebijakan.⁴ Penelitian deskriptif bertujuan untuk membuat deskripsi secara sistematis, faktual, dan akurat mengenai fakta-fakta, dan sifat-sifat populasi. Metode deskriptif digunakan untuk mencari unsur-unsur, ciri-ciri, sifat-sifat suatu fenomena dan menginterpretasikannya.⁵

Kata *folklore* adalah kata serapan dari kata Inggris *Folklore*, yang berasal dari dua kata yaitu *folk* dan *lore*. *Folk* yang berarti sekelompok orang atau kolektif. Menurut

³ Faridah, S. (2017). *The functions of humor in the Madihin Banjar Art. International Journal of Academic Research and Development*. Hal ini dijelaskan juga oleh referensi yang lain.

⁴ Penjelasan Bogdan & Taylor dalam Lexy J. Moelong, 2002, *Metode Penelitian Kualitatif*.

⁵ Suryana. 2010. *Buku Ajar Perkuliahan:Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*. Universitas Pendidikan Indonesia.

Alan Dundes, *folk* adalah sekelompok orang yang memiliki ciri-ciri pengenal fisik, sosial, dan kebudayaan sehingga dapat dibedakan dari kelompok-kelompok lainnya.⁶ *Lore* tidak dijelaskan lebih jauh oleh Dundes. *Lore* menurut Endraswara (2009) dan Danandja (1984) dimaknai sebagai representasi keinginan *folk* yang ekspresif. Di dalam *folklore* terdapat seni, sastra, budaya, dan segala tata kelakuan *folk*. Semakin tinggi tingkat berpikir *folk*, berarti folklore mereka juga semakin canggih. Dengan kata lain, folklore dimaknai sebagai kekayaan tradisi, sastra, seni, hukum, perilaku, dan apa saja yang dihasilkan *folk* secara kolektif. Dengan demikian definisi *folklore* secara keseluruhannya adalah: sebagian kebudayaan suatu komunitas/kelompok masyarakat yang tersebar dan diwariskan turun-temurun⁷.

Folklor sering dikategorikan sebagai *orally* (disampaikan secara lisan), bercirikan verbal, berupa kata-kata, tanpa tulisan, milik kolektif rakyat, dan memiliki makna fundamental, ditransmisikan dari generasi ke generasi. Namun dalam perkembangan selanjutnya folklore tidak hanya lisan. Ada folklore setengah lisan. Ada pula yang berupa fisik seperti lukisan, rumah, keris, dan sebagainya.⁸

Semua pakar dan peneliti kebudayaan Banjar diantaranya Saperi Kadir (1992), Maswan Syukrani (1994), A. H. Wardani (1999), Mat Alie Saberi (1977), Muhammad Rafiek (2012), Tajuddin Noer Ganie (2007), Siti Faridah (2017) mengkategorikan *madihin* sebagai bagian dari sastra lisan. Oleh sebab itu pendekatan folklore digunakan agar dalam memahami kesenian *madihin* tidak parsial dari masyarakat Banjar sebagai pemilik kolektif dari kesenian tersebut.

Pendekatan *folklore* secara holistik juga digunakan dalam penulisan ini. Pendekatan holistik banyak digunakan oleh para ahli *folklore* modern. Pendekatan ini memperhatikan kedua aspek yang ada dalam folklor, yaitu *folk* dan *lore*-nya.⁹ Dalam penulisan folkloristik, konsep “cermin” masih diterapkan untuk menelaah informasi sejarah dan budaya tentang suatu kelompok, dengan anggapan bahwa itu juga merupakan penanda bagi identitas sosial suatu masyarakat. Folklore sebagai cermin budaya sering mengungkapkan aspek-aspek yang menjadi perhatian khusus. Untuk alasan inilah analisis analisis Folklore dapat memberikan gambaran untuk melihat budaya lain dari ‘dalamnya’.¹⁰ Dengan menelaah secara holistik suatu produk kebudayaan sebagai suatu *lore* yang dimiliki oleh masyarakat tertentu dapat memberikan gambaran khusus misalnya terkait filosofi, nilai, mentalitas, kearifan, kebijaksanaan, dan sebagainya.

⁶ Alan Dundes. 2007. *The Meaning of Folklore: the Analytical Essays of Alan Dundes*. Utah State University Press: Utah, United States of America.

⁷ Penjelasan lebih jauh mengenai *lore* dipaparkan oleh James Danandjaja, 1984, *Folklore Indonesia: Ilmu Gosip, Dongen, dan lain-lain*; dan Suwardi Endraswara, 2009. *Metodologi Penelitian Folklor*.

⁸ Suwardi Endraswara, 2009. *Metodologi Penelitian Folklor*. Media Pressindo: Yogyakarta.

⁹ James Danandjaja. 1984. *Folklore Indonesia: Ilmu Gosip, Dongen, dan lain-lain*. PT. Pustaka Utama Grafiti: Jakarta.

¹⁰ Alan Dundes. 2007. *The Meaning of Folklore: the Analytical Essays of Alan Dundes*. Utah State University Press: Utah, United States of America.

Dalam hal ini *folk* yang akan ditelaah berkaitan dengan perkembangan kebudayaan masyarakat Banjar sebagai pemilik dari kesenian *madihin*. Serta selanjutnya menelaah kesenian *madihin* sebagai produk kebudayaan dari masyarakat Banjar. Dalam tulisan ini penulis mengkaji dengan pendekatan *folklore* terhadap kesenian *Madihin* dalam kaitannya dengan pengaruh Islam dalam kebudayaan masyarakat Banjar. Karya tulis ini disusun menggunakan metode pengumpulan data studi literatur atau studi pustaka. Studi pustaka adalah kajian teoritis, referensi serta literatur ilmiah lainnya yang berkaitan dengan budaya, nilai dan norma yang berkembang pada situasi sosial yang diteliti.¹¹

III. Pembahasan

Kehadiran Islam di daerah maritime Asia Tenggara dapat dilacak sejak awal masa khalifah ketiga Islam, 'Utsman (644-56), yang mengirim utusan (*emissaries*) Muslim dari Arab ke Cina. Pada abad ke-9 ada ribuan pedagang Muslim di Canton, China. Kontak antara Cina dan dunia Islam utamanya melalui jalur laut melalui perairan nusantara.¹²

Secara formal Islam telah membentuk lembaga politiknya di Samudera Pasai pada abad ke-7 Hijriah (13 M) dengan rajanya bernama Malik As-Saleh, yang wafat pada bulan Ramadhan 698 Hijriah (1297 M). Pada awal abad ke-16 berdiri Kesultanan Demak (1518-1550 M) dengan rajanya yang pertama Raden Patah.¹³

Sulit untuk menemukan sumber primer tentang kapan dan siapa yang paling awal yang berperan dalam Islamisasi di Banjarmasin, kecuali sumber-sumber yang memberikan hipotesa tentang terbentuknya komunitas Muslim di Banjarmasin. Dari kajian pustaka yang dilakukan oleh Yusliani Noor (2012), menunjukkan cukup banyak sumber-sumber referensi yang menjelaskan tentang pengaruh Islam terhadap Banjar. Misalnya, sebuah naskah tua yang terbilang langka karya W.P Groeneveldt, naskah ini diterjemahkan oleh Gatot Triwira dan diterbitkan Komunitas Bambu (2009), kemudian diberi judul *Nusantara dalam catatan Tionghoa*. Isi naskah ini menggambarkan Banjarmasin dalam Catatan Dinasti Ming (1386-1643), sebuah catatan yang paling diperlukan untuk menggambarkan kondisi Banjarmasin abad ke-14 hingga abad ke-17.¹⁴

Sumber lain adalah Hikayat Banjar (dan Raja-Raja Kota Waringin). Sumber ini dalam masyarakat Banjar disebut sebagai Hikayat Lambung Mangkurat atau Turur Candi. Hikayat Banjar ditulis memakai huruf Arab Bahasa Melayu Banjar. Naskah ini ditulis pada 1828, yang dijadikan disertasi oleh Anton Abraham Cence dengan judul "*De Kroniek van Banjarmasin*" (Kronik Banjarmasin). Disertasi lainnya

¹¹ Sugiyono. 2012. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Alfabeta: Bandung.

¹² Merle Calvin Ricklefs. 1994. *A History of Modern Indonesia Since 1300 Century*. The Macmillan Press Ltd: London.

¹³ *ibid*

¹⁴ Yusliani Noor. 2012. Sejarah Perkembangan Islam di Banjarmasin dan Peran Kesultanan Banjar (Abad XIV – XIX). Jurnal al-Banjari, Vol.11/No.2 hlm. 239–263.

ditulis oleh Johannes Jacobus Ras, dengan judul "*Hikayat Banjar, A Study in Malay Historiography*".¹⁵

Baik Cence maupun Ras sepakat membagi periodesasi kesejarahan masyarakat Banjar, dari periode kerajaan Hindu-Budha, yakni kerajaan Negara Dipa dan Kerajaan Negara Daha sampai berdirinya Kesultanan Banjarmasin.

Penduduk di selatan Borneo (sebutan lain Kalimantan) pada awalnya mendapat pengaruh kepercayaan Hindu, hal ini diperkuat dengan bukti peninggalan arkeologis, Candi Agung dan Candi Laras, yang ditemukan di daerah Amuntai, Kalimantan Selatan. Pada tahun 1996 dilakukan pengujian C-14 terhadap sampel arang Candi Agung yang hasilnya memperkirakan materialnya berasal dari tahun 242 – 226 SM.¹⁶ Islam masuk ke Kalimantan Selatan lebih belakang disbanding daerah lainnya, misalnya, Sumatera bagian utara, Jawa, dan Semenanjung Malaysia.

Melihat dari teori-teori tentang saluran Islamisasi, baik yang dikaji oleh para orientalis, misalnya J.C. Van Leur, B.O. Scherieke, Pijnappel, J.P. Maquette, C. Snouck Horgronje, Crewfurd, Keyzer, Niemann, dan Hollander, van Brueinessen, hingga Karel Steenbrink. Sedangkan dari kalangan Muslim antara lain; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Fatimi, Buya Hamka, P.A. Hoessein Djajadiningrat, Azyumardi Azra dan Eka Tjandrasasmita, hasil kajian mereka menunjukkan bahwa Islamisasi Nusantara melalui saluran-saluran; perdagangan, perkawinan, birokrasi pemerintahan, ilmu tasawuf dan tarekat, pendidikan serta kesenian (Noor, 2012).

Diperkirakan telah ada sejumlah muslim di wilayah ini sejak awal abad ke-15, tetapi Islamisasi mencapai momentumnya baru setelah pasukan Kesultanan Demak datang ke Banjarmasin untuk membantu Pangeran Samudra, putera mahkota Kerajaan Daha (sebelum berubah nama menjadi Kerajaan Banjar), dalam konfliknya dengan elit istana di Kerajaan Daha, setelah memperoleh kemenangan Pangeran Samudra memenuhi janjinya untuk memeluk agama Islam pada sekitar tahun 936 H/1526 Masehi dan diangkat sebagai sultan pertama di Kesultanan Banjar dengan gelar Sultan Suriansyah.¹⁷

Secara sepintas, Islamisasi masyarakat Banjar sepenuhnya hasil dari campur tangan Kesultanan Demak, sehingga pemahaman penyebaran Islam di Banjarmasin diartikan sebagai bentuk ekspansi dan kekerasan. Apalagi bukti-bukti peninggalan Hindu-Budha, seperti Candi Agung dan Candi Laras, hanya meninggalkan sisa-sisa reruntuhan bangunan, yang hancur seakan-akan akibat penyerbuan pasukan Demak. Padahal, *Hikayat Banjar* juga menyebutkan, bahwa Kesultanan Demak sendiri mengutus seorang Khatib ke Banjarmasin, yang bernama Khatib Dayyan. Gelar atau nama Khatib Dayyan lebih mencerminkan nama seorang penyampai khutbah

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Mengenai hal ini dijelaskan oleh Sahriansyah, 2016, *Sejarah Kesultanan dan Budaya Banjar*; dan juga oleh Yusliani Noor, 2012, *Sejarah Perkembangan Islam di Banjarmasin dan Peran Kesultanan Banjar (Abad XIV – XIX)*.

¹⁷ Dijelaskan oleh Azyumardi Azra (2004), *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, Allen & Unwin Publisher, Australia. Selain itu juga dijelaskan oleh J. J. Ras dalam *Hikayat Banjar: Malay Myth of Origin*.

atau penyiar agama daripada nama atau seorang panglima perang. Anggapan adanya ekspansi dan kekerasan dalam Islamisasi Banjarmasin, meniadakan peran saluran-saluran Islamisasi Nusantara yang justru lebih penting dan dominan dalam menggambarkan kedatangan, penerimaan dan penyebaran Islam di Banjarmasin.¹⁸

Menurut Yusliani Noor (2012), saluran-saluran islamisasi inilah yang harus dikaji lebih mendalam sehingga akan terlihat bentuk jaringan-jaringan sosial yang berhasil menyebarkan Islam di Banjarmasin yang mencakup; islamisasi yang dikembangkan melalui perdagangan, perkawinan, birokrasi pemerintahan, tasawuf dan tarekat, pendidikan dan kesenian. Muaranya adalah terbentuknya *Urang Banjar* (sebutan untuk orang yang beretnis Banjar) dan masyarakat Banjar, yang menjadikan Islam sebagai jati diri dan identitas kolektifnya.¹⁹

Terkhusus untuk islamisasi melalui jalur kesenian dikembangkan oleh Bubuhan (kekeluargaan/kekerabatan) Tutus, Bubuhan Tuan Guru dan Bubuhan Jaba. Kesenian Wayang Kulit Banjar, Wayang Orang, Wayang Gong, Ba'da Muluk, Mamanda, Madihin, Balamut, Barudat, Japen, dan lain-lain, sebagian besar merupakan pengaruh dari kebudayaan Melayu, kecuali Wayang Kulit Banjar yang berasal dari Jawa, khususnya dari Demak. Kesenian Baayun Maulud, di Mesjid Banua Halat Rantau sebagai peninggalan dari datu Ujung. Sementara tradisi ini di Tambak Anyar, Martapura yang diselingi syair "*Huwal Awwal Damai Dandam*", syair "*Hasan Husen*", dan budaya membuat Bubur Asyura setiap tanggal 10 Muharram menunjukkan gejala adanya pengaruh Persia.²⁰

Penyajian Kesenian Madihin

Para *pemadihinan* (orang yang membawakan madihin) menyampaikan pantun-pantun tanpa mengacu kepada wacana yang ditulis lebih dahulu, apa yang diucapkan muncul secara spontan. Walaupun demikian tema memang harus ditetapkan terlebih dahulu. Kadang-kadang tema itu diberikan beberapa saat sebelum *pemadihinan* memulai penyajiannya. Dari tema yang diberikan itulah *pamadihinan* berangkat dan mengembangkan cerita itu dengan ketrampilannya menyusun larik-larik pantun.²¹

Madihin dibawakan dengan irama -dilakukan- dengan diiringi alat musik *tarbang*. *Tarbang* secara fisik mirip seperti gendang rebana atau alat musik tabuh lainnya, terbuat dari kayu dengan bingkai dan pengikat dari rotan serta selaput getar atau kulit yang dibuat dari kulit kambing. Bentuknya seperti kerucut terpancung mendatar yang mana bagian mukanya lebih besar atau lebih lebar daripada ujung bagian belakang yang berbingkai dengan rotan untuk mengencangkan kulit muka

¹⁸ Yusliani Noor. 2012. Sejarah Perkembangan Islam di Banjarmasin dan Peran Kesultanan Banjar (Abad XIV – XIX). *Jurnal al-Banjari*, Vol.11/No.2 hlm. 239–263.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ Agus Yulianto. 2010. *Madihin: Tradisi Tutur dari Zaman ke Zaman*. *Jurnal Naditira Widya* Vol. 4 No. 2, Hal 257-263: Balai Arkeologi Banjarmasin.

yang ditabuh tersebut.²²

Ciri-ciri pantun madihin mirip dengan pantun Melayu. Pantun Melayu memiliki cirri-ciri, yaitu: (a) terdiri atas empat baris, (b) tiap baris terdiri atas 8 sampai 10 suku kata, (c) dua baris pertama disebut sampiran dan dua baris berikutnya mengandung maksud si pemantun yang disebut isi pantun, dan (d) pantun mementingkan rima akhir dan rumus rimanya *a-b-a-b*.²³

Madihin tidak selalu berpola sama seperti pantun Melayu yang mempunyai pola bunyi persajakan akhir *a-b-a-b*. Pantun madihin dapat saja mempunyai bunyi persajakan akhir sama *a-a-a-a*. Oleh kerana itu, orang sering mengira bahawa pantun madihin sebenarnya adalah syair.²⁴

Namun *madihin* berbeda dengan syair. Syair membawakan cerita atau lakon kerana itu syair mempunyai alur yang tegas serta jelas pula tokoh-tokoh lakonnya. Pantun tidak membawakan lakon seperti syair, kerana itu tokohnya pun tidak ada. Demikian juga halnya dengan pantun madihin yang tidak ada tokohnya kalaupun ada itu muncul secara spontan dan sama sekali tidak membentuk alur.²⁵

Struktur penyampaian pantun madihin terdiri atas 4 langkah, yaitu:²⁶

1. Pembukaan, dengan melagukan sampiran sebuah pantun yang bermula pukulan terbang yang disebut *pukulan membuka*. Sampiran pantun ini biasanya akan memberikan maklumat tema apa yang akan dibawakan dalam penyampaian pantun madihin.

Pembukaan:

Asalammualaikum ulun mangawalinya (Asalammualaikum saya mengawalinya)

Sabagai salam untuk pian samuanya (Sebagai Salam untuk hadirin semuanya)

Bukanlah ulun pamadihinan asalnya (Bukanlah saya pamadihinan asalnya)

Mun ulun salah, muhun pian mamakluminya (Kalau saya salah, mohon hadirin memaklumkannya)

Madihin ulun ini, madihin reformasi (Madihin saya ini, madihin reformasi)

Amun kada parcaya, silahkan mandangari (Kalau tidak percaya, silakan mendengarkan)

Kini ulun mambawaakan ulahan sandiri (Kini saya membawakan buatan

²² M. Rafiek. 2012. *Pantun Madihin: Kajian Ciri, Struktur Pementasan, Kreativiti Pemadihinan, Pembangunan, dan Pembinaannya di Kalimantan Selatan*. Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu Vol. 2 No. 2 – JPBM: Fakulty Pendidikan Universitas Kebangsaan Malaysia.

²³ *Ibid*

²⁴ Hasuna & Lismayanti. 2017. *Madihin sebagai Kesenian Tradisional Masyarakat Banjar*. Jurnal Ilmiah dan Kependidikan LENTERA Vol. 12, No. 1, Hal 38 -50.

²⁵ M. Rafiek. 2012. *Pantun Madihin: Kajian Ciri, Struktur Pementasan, Kreativiti Pemadihinan, Pembangunan, dan Pembinaannya di Kalimantan Selatan*. Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu Vol. 2 No. 2 – JPBM: Fakulty Pendidikan Universitas Kebangsaan Malaysia.

²⁶ Mengenai struktur dari penyampaian pantun *madihin* semua budayawan dan peneliti bersepakat membaginya menjadi: pembukaan, *mamasang tabi*, menyampaikan isi (*manguran*), dan penutup.

sendiri)

Dengan judul babakti lawan kuitan laki (Dengan judul berbakti dengan orang tua laki)

2. *Mamasang tabi*, membawakan syair-syair atau pantun yang isi kandungannya menghormati penonton, dan memohon maaf jika terdapat kekeliruan dalam penyampaian.

Mamasang Tabi:

Tarima kasih ulun ucapan (Terima kasih saya ucapkan)

Atas sambutan sampiyan samuanya (Atas sambutan hadirin semuanya)

Amun ulun salah, jangan ditatawaakan (Kalau saya salah, jangan ditertawakan)

Maklumlah ulun hanyar cacobaan (Maklumlah saya baru coba-coba)

Salamat datang hadirin nang tarhormat (Selamat datang hadirin yang terhormat)

Kuucap salam supaya samua salamat (Kuucap salam supaya semua selamat)

Tasanyum dulu itu sabagai syarat (Tersenyum dahulu itu sebagai syarat)

Supaya salamat dunia lawan akhirat (Supaya selamat dunia dan akhirat)

Baik nang sumbing atawa giginya juhing (Baik yang sumbing atau gigi maju ke depan)

Baik nang langkar atawa nang tagantar (Baik yang cantik atau yang gangguan jiwa)

Baik nang bujang atawa baranakan (Baik yang bujang atau punya anak)

Baik nang baingusan atawa baliuran (Baik yang keluar ingus atau keluar liur)

Baik nang takurihing atawa takujihing (Baik yang tersenyum atau tersenyum lebar)

Baik kulit kancang atawa nang janggut panjang (Baik kulit kencang atau yang janggut panjang)

3. Menyampaikan isi (*manguran*), yaitu menyampaikan syair-syair atau pantun yang selalu selaras dengan tema penyampaian atau sesuai dengan permintaan pihak penyelenggara. Sebelum sampiran pantun dipembukaan harus disampaikan isi kandungannya terlebih dahulu (mamacah bunga).

Penyampaian (Manguran):

Gamalan piluk di kandang jati (Gamelan piluk di kandang jati)

Minum cuka di kandang bilaran (Minum cuka di kandang bilaran)

Samunyaam makhluk mamandang mati (Semuanya makhluk memandang mati)

Anum tuha mahadang giliran (Muda tua menunggu giliran)

Urang hidup ada di mana-mana (Orang hidup ada di mana-mana)

Urang mati apa kada di sangka (Orang mati apa tak disangka)

4. Penutup, menyampaikan kesimpulan dari apa yang baru saja di sampaikan sambil menghormati penonton, dan mohon pamit, serta ditutup dengan pantun-pantun serta lagu-lagu.

Penutup:

Di satop dahulu ulun bamadihinan (Di stop dahulu saya bermadihinan)
Ngalu kapala bapandir kada karuan (Sakit kepala berbicara tidak keruan)
Handak rasanya ulun mangacak pian (Hendak rasanya saya mencengkram hadirin)
Biar badiam pian batatawaan (biar berdiam hadirin tertawaan)
Tarima kasih ulun haturakan (Terima kasih saya haturkan)
Atas parhatian sampai di pahujungan (Atas perhatian sampai di akhiran)
Cukup sakian ulun mamadahakan (Cukup sekian saya menasihatkan)
Agar jangan salah dalam manarapakan (Agar jangan salah dalam menerapkan)

Fungsi Kesenian Madihin

Tidak sulit mengidentifikasi fungsi kesenian *madihin*, karena kesenian ini tidak termasuk kesenian yang berlatar belakang sakral. Fungsi utama *madihin* adalah sebagai hiburan bagi masyarakat pada waktu-waktu tertentu. Namun lebih jauh selain fungsi hiburan, *madihin* juga memiliki fungsi nasihat agama Islam²⁷, kritik dan protes sosial seperti sindiran²⁸, media untuk perbaikan moral dan karakter²⁹, serta pendidikan³⁰.

Pengaruh Islam dan Kebudayaan Melayu Terhadap Kesenian Madihin Masyarakat Banjar

Umumnya penduduk nusantara pra-Islam sebenarnya sudah disesaki oleh lantunan syair tradisional yang terendam dalam bentuk mantra-mantra. Ciri yang paling menonjol adalah isinya yang masih animistik, yakni berisi pemujaan atas kayu, laut, sungai, hutan, gunung, hewan dan lain-lain yang dipercaya memberikan kekuatan tertentu. Ketika Islam masuk, tradisi merapalmantraprelahan mendapatkan pengaruh, yakni seperti menyertakan kalimat *bismillahirrahmanirrahim* atau *laa ilaha illallah*.³¹

Terciptanya entitas Melayu yang berbasiskan pada heterogenitas manusia lintas benua, menerbitkan babak baru bagi peradaban Nusantara. Seiring dengan didapuknya bahasa Melayu sebagai alat komunikasi Nusantara (*lingua franca*) perlahan turut pula membawa angin segar bagi gairah berbudaya masyarakatnya. Laiknya Hindu dan Budha sebelumnya, ajaran Islam tidak hanya terpaut pada kesadaran kosmik semata, melaikan turut pula mengental dalam realitas sosial,

²⁷ Fungsi nasihat agama dijelaskan oleh Agus Yulianto (2010) dan Faridah (2017), selain itu beberapa

²⁸ Faridah, S. (2017). The functions of humor in the Madihin Banjar Art. *International Journal of Academic Research and Development*.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Mengenai hal ini dijelaskan oleh Faridah (2017) dan Sani (2017)

³¹ M. Dien Madjid. 2013. *Relasi Kebudayaan Arab dan Melayu dalam Sejarah di Indonesia*. Jurnal al-Turas Vol. XIX, No.2. Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Syarif Hidayatullah: Jakarta.

bahkan menjelma menjadi piranti-pirantinya.³²

Bahasa Melayu-Banjar sebagai bahasa *Lingua Franca* menjembatani komunikasi antar etnis di Banjarmasin. Selain itu Huruf Arab-Melayu, juga dipakai dalam penulisan kitab-kitab klasik berbahasa Banjar yang dikarang cendekia Banjar, contohnya Kitab *Sabilal Muhtadin* dan Contoh tulisan berbahasa Banjar yang menggunakan huruf Arab-Melayu adalah Kitab *Sabilal Muhtadin* dan *Tuhfaturragibien*.³³

Pengaruh Melayu juga banyak berperan dalam kesenian masyarakat Banjar. Pengaruh tersebut tidak saja menyangkut bahasa tetapi juga pemikiran dan budaya. Lama-kelamaan terjadi perpaduan yang harmonis antara kebudayaan yang pada mulanya masih terpengaruh Hindu dengan kebudayaan Melayu yang bernalaskan Islam. Perpaduan tersebut menciptakan suatu kebudayaan baru di daerah Kalimantan Selatan yaitu budaya Banjar yang merupakan hasil dari pertemuan dua titik kebudayaan tersebut.³⁴

Secara kultural kebudayaan Melayu banyak menyerap nilai-nilai ke-*Islam-an* maupun budaya Arab. Misalnya penggunaan huruf klasik Arab-Melayu serta bahasa Melayu yang banyak menyerap kosa kata Arab, terutamanya perkataan-perkataan yang berhubung dengan agama, politik, falsafah, moral dan lain-lain.³⁵

Sejak awal abad ke-15, Kalimantan bagian selatan sudah mempunyai kantong-kantong pemukiman yang cukup banyak. Selain daerah sekitar Keraton Bandarmasih yang dihuni etnis Melayu, pemukiman komunitas serupa juga berada di daerah-daerah Tabalong, Kalua, Amuntai, Nagara, Barabai, Kandangan, dan Rantau. Pada saat itu, kawasan budaya Banjar sudah mengenal budaya Islami. Oleh karena itu pula, banyak kesenian Banjar pada saat itu memiliki nafas Islam.³⁶

Madihin adalah salah satu bentuk sastra lisan berbahasa Banjar yang lahir, tumbuh, dan berkembang dalam masyarakat Banjar setelah Islam berkembang di Kalimantan. Lahirnya madihin banyak dipengaruhi oleh kesenian Melayu - Islam, yaitu *qasidah*.³⁷

Kemiripan *madihin* dan kesenian *qasida*, dapat mengindikasikan adanya pengaruh kebudayaan Melayu-Islam terhadap kesenian *madihin*. *Qasida* berasal dari Arab, berbentuk syair-syair pujian masyarakat Badui (*Bedouion*), kesenian ini telah

³² *Ibid.*

³³ Penjelasan Yusliani Noor (2012) berdasarkan kajian pustaka terhadap penjelasan De Clereq (1877) dalam *Tijdschrift voor Indisch Taal-Volken kunde*. Contoh tulisan berbahasa Banjar yang menggunakan huruf Arab-Melayu adalah Kitab *Sabilal Muhtadin* dan *Tuhfaturragibien*.

³⁴ Agus Yulianto. 2010. *Madihin: Tradisi Tutur dari Zaman ke Zaman*. Jurnal Naditira Widya Vol. 4 No. 2, Hal 257-263: Balai Arkeologi Banjarmasin.

³⁵ Abbas Mohd. Shariff. 1988. *Pengaruh Bahasa Arab kepada Bahasa Melayu*. Malay Language Council: Singapore.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ M. Rafiek. 2012. *Pantun Madihin: Kajian Ciri, Struktur Pementasan, Kreativiti Pemaduhan, Pembangunan, dan Pembinaannya di Kalimantan Selatan*. Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu Vol. 2 No. 2 – JPBM: Fakultas Pendidikan Universitas Kebangsaan Malaysia.

ada sebelum dimulainya misi kenabian Muhammad SAW.³⁸

Qasida bernuansa religius, berkembang baik mulai abad ke-XII. Awalnya *qasida* hanya berupa pujian-pujian kepada nabi (*shalawat*). Di masa ini tema-tema kesufian dan nasehat-nasehat agama menjadi popular. Hal ini berhubungan dengan berkembangnya Sufisme yang mulai dominan dalam syiar publik. Adaptasi pola-pola kesufian juga berpengaruh besar dalam perkembangan kesusasteraan di India, kepulauan nusantara, Swahili dan Housa. *Qasida* modern berkembang di Indonesia, di mana *qasida* berubah fungsi menjadi tujuan dakwah, sebagai hasil ekspresi perpaduan budaya Islam dan budaya lokal.³⁹

Mudahnya kebudayaan Melayu yang bernalafaskan Islam dalam mempengaruhi kebudayaan Banjar tidak lain disebabkan adanya beberapa kemiripan di antara dua kebudayaan tersebut. Karena itu pula, berbagai kegiatan seni budaya dalam masyarakat Banjar seperti bidang sastra, seni suara, musik, tari, dan teater rakyat memiliki lintas budaya dengan konsepsi estetika seni budaya bangsa Melayu seperti *rudat*, *zapin*, *hadrah*, *dundam*, *lamut*, *mamanda*, dan *madihin*. Kesamaan tersebut menyangkut instrumen yang digunakan, irama, dan bahasa.

IV. Kesimpulan

Budaya masyarakat Banjar merupakan transformasi dan transkulturnasi religiusitas kepercayaan pra-Islam dengan paska *islamisasi*. Pertemuan keduanya menghasilkan suatu entitas Banjar baru yang dipengaruhi kuat oleh nilai dan ajaran Islam serta kebudayaan melayu. Dari sekian contohnya adalah penyerapan bahasa Melayu, serta penggunaan huruf Arab-Melayu sebagai alat komunikasi verbal masyarakat Banjar.

Dalam bidang kesenian, sastra lisan *madihin* muncul sebagai hasil dari asimilasi antara kebudayaan Melayu-Islam dan Banjar. *Madihin* memiliki kesamaan dengan sastra lisan melayu sejenis pantun dan syair, namun disampaikan dalam bahasa Banjar, dengan rima yang tidak mesti teratur (misalnya harus: *a-a-a-a* atau *a-b-a-b*), jumlah bait yang tidak baku, dan tidak melakonkan suatu drama tertentu.

Kemunculan *madihin* merupakan transformasi bentuk *qasida* yang hadir ke nusantara saat berkembangnya Islam. Penggunaan *tarbang* sebagai instrumen musik pengiring dalam pertunjukkan *madihin*, mirip dengan kesenian *qasida* dengan gendang *rebana*-nya. Namun *madihin* berbeda dengan kesenian *qasida* yang liriknya merupakan bait-bait lagu, *madihin* merupakan penyampaian sastra lisan sejenis pantun dan syair yang dilakukan, serta tidak terlalu mementingkan kesesuaian bait lirik dengan irama, satu kesesuaian yang penting dalam musik *qasida*.

³⁸ Penjelasan Sir Dennison Ross dalam bukunya “*Eastern Art and Literature: Special Reference to China, Arabia, India, and Persia*”. Dikutip melalui review H.T. Norris, 2016, *Qaṣīda Poetry in Islamic Asia and Africa*. Vol. 1- 2, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.60, No. 2, pp. 353-355.

³⁹ Stefan Sperl & Christofer Shackle. 1996. *Qasida Poetry in Islamic Africa and Asia*. E.J Brill: Leiden.

Referensi

- Abbas Mohd. Shariff. 1988. *Pengaruh Bahasa Arab kepada Bahasa Melayu*. Malay Language Council: Singapore.
- Agus Yulianto. 2010. *Madihin: Tradisi Tutur dari Zaman ke Zaman*. Jurnal Naditira Widya Vol. 4 No. 2, Hal 257-263: Balai Arkeologi Banjarmasin.
- Alan Dundes. 2007. *The Meaning of Folklore: the Analytical Essays of Alan Dundes*. Utah State University Press: Utah, United States of America.
- Azra, Azyumardi. 2004. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Century*. Allen & Unwin Publisher, Australia
- Endraswara, Suwardi. (2009). *Metodologi Penelitian Folklor*. Media Pressindo: Yogyakarta.
- Faridah, S. (2017). *The Functions of Humor In The Madihin Banjar Art*. International Journal of Academic Research and Development Vol. 2, Issue. 4, Hal 576 – 581.
- Hasuna & Lismayanti. 2017. *Madihin sebagai Kesenian Tradisional Masyarakat Banjar*. Jurnal Ilmiah dan Kependidikan LENTERA Vol. 12, No. 1, Hal 38 -50.
- James Danandjaja. 1984. *Folklore Indonesia: Ilmu Gosip, Dongen, dan lain-lain*. PT. Pustaka Utama Grafiti: Jakarta.
- Madjid, M. Dien. 2013. *Relasi Kebudayaan Arab dan Melayu dalam Sejarah di Indonesia*. Jurnal al-Turas Vol. XIX, No.2. Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Syarif Hidayatullah: Jakarta.
- Norris, H.T. 2016. *Qaḍīda Poetry in Islamic Asia and Africa*. Vol. 1- 2. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol.60, No. 2, pp. 353-355.
- Rafiek, M. 2012. *Pantun Madihin: Kajian Ciri, Struktur Pementasan, Kreativiti Pemadihinan, Pembangunan dan Pembinaannya di Kalimantan Selatan*. Jurnal Pendidikan Bahasa Melayu – JPBM (*Malay Language Education Journal – MyLEJ*): Fakultas Pendidikan, Universitas Kebangsaan Malaysia.
- Ricklefs, Merle Calvin. (1994). *A History of Modern Indonesia Since 1300 Century*. The Macmillan Press, Ltd: London.
- Sani, M. Budi Zakia. (2017). *Kesenian Madihin di Banjarmasin Kalimantan Selatan dalam Tinjauan Aksiologi dan Relevansinya terhadap Pendidikan Karakter*. Jurnal Imaji Vol. 15, No. 1.
- Shariff, Abbas Mohd. (1988). *Pengaruh bahasa Arab dalam bahasa Melayu*. Malay Language Council.
- Stefan Sperl & Christofer Shackle. 1996. *Qasida Poetry in Islamic Africa and Asia*. E.J. Brill: Leiden.
- Sugiyono. 2012. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Alfabeta: Bandung.
- Suryana. 2010. *Bahan Ajar Perkuliahan Metode Penelitian*. Universitas Pendidikan

Indonesia.

- Syukrani, M. (1995). *Deskripsi Madihin*. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Yusliani Noor. 2012. Sejarah Perkembangan Islam di Banjarmasin dan Peran Kesultanan Banjar (Abad XIV – XIX). *Jurnal al-Banjari*, Vol.11/No.2 hlm. 239–263.

FUNGSI PERFORMATIF UPACARA BUANG BATU SEBAGAI EKSPRESI TRANSISI SIKLUS KEMATIAN: PEMBACAAN SURAT AL-IKHLAS 3.333 KALI DI DESA ABASON, SULAWESI TENGAH

Puji Astuti

Prodi Ilmu Al Qur'an dan Tafsir, UIN Sunan Kalijaga
pujhy97@gmail.com

Subkhani Kusuma Dewi

Prodi Ilmu Hadis, UIN Sunan Kalijaga
kusummadewi@gmail.com

Abstract

Death and dying is one of the most popular ritual series for Indonesian Muslim societies, including Abason villagers. By reciting Surat al Ikhlas for 3.333 times, a transition phase of death rites de passage, muslim Abason believe that the soul of the death will be carried to the next level of life, alam barzakh, easily. Using ethnography as mode of accessing data, this research-based article explores the set ritual of death phases done by Banggai's community in Abason village. Using living quran concepts, this article then tries to analyze the performative aspects of al ikhlas recitation, so that entails six vibrant aspects of the practice. Those aspects, are: a) recitation of al ikhlas for 3.333times during buang batu is indeed a communal practice, it functions socially to corroborate the authority of both the rites as well as the religious leaders' authority in the village. b) The existence of stone as medium for recitation, symbolically restrain the death soul from grave's chastisement. c) For Banggai/Abason society, stone is not only a popular material, so close to daily life, but also symbolize along the continuous process of both cultural as well as quranic appropriation in their life. d) Apart from those associative process, buang batu in Abason village is lacking of material link in terms of their knowledge-transmission. Both religious figures and lay people, though believing in the sacrality of the counting, but they have no sufficient information in regard of meaning and motive of 3.333 times of al ikhlas recitation. e) Basa as a preparatory process during the rites may be linked to the practice of death ritual done for by majority of muslim society in Indonesia. Basa, well known as tawasul, explains major belief that main interaction between death soul and the life society is through spiritual means, that is praying recitation. f) Last, the foremost role of religious figures in Abason, those are imam desa and pegawai syara', are linker and interpreter of great traditions (in this context are both fadhilah surah al ikhlas and the riwayah on date leaves in the hadith) by appropriating it toward popular practices of the Abason/Banggai mode of life.

Kata kunci: performative-functional, oral and aural aspects, symbolic unsure.

Abstrak

Rentetan upacara siklus kematian merupakan unsur budaya yang paling jamak terjadi di kebudayaan masyarakat Indonesia, tak terkecuali masyarakat Abason. Melalui pembacaan surat al Ikhlas 3.333 kali dalam upacara buang batu, yang merupakan fase transisi dalam upacara kematian, masyarakat muslim Abason sangat mengharapkan syafaat dari fadhilah alquran. Dengan menggunakan metode etnografis, artikel penelitian ini menguraikan secara kronologis fase-fase dalam siklus upacara kematian masyarakat Banggai di desa Abason. Darinya, artikel ini menggunakan konsep living quran berupa respsi fungsional yang sifatnya performatif untuk menguraikan enam aspek simbolis yang menunjukkan adanya proses apropiasi masyarakat baik terhadap kebudayaan leluhur pun terhadap praktik resepsi pembacaan alquran. Keenam aspek tersebut dapat diuraikan secara singkat, yang meliputi: a) Pembacaan adalah praktik komunal, secara sosial-kultural berfungsi mengukuhkan otoritas ritual dan mewujudkan hubungan asosiatif masyarakat. b) Batu berperan secara simbolik sebagai penyimpan memori bacaan al ikhlas, menangkal siksa kubur selama fase transisi dari siklus kematian. c) Batu bagi masyarakat Abason/Banggai adalah benda yang sifatnya dekat dengan keseharian masyarakat sekaligus perlambang adanya proses panjang akulturas budaya, yakni dimasukkan nilai bae-bae (telah dibacakan surat al ikhlas) yang merupakan nilai dari Islam. d) Terdapat keterputusan informasi pengetahuan tentang makna dari jumlah 3.333 kali praktik pembacaan surat al ikhlas di Desa Abason. Dalam teori resepsi, fakta demikian ini disebut sebagai substansial relation yang dibedakan dengan material relation. e) Prosesi Basa memperkuat adanya keyakinan bahwa mereka yang meninggal tidak bisa lagi berinteraksi (secara fisik) dengan manusia yang masih hidup, orang yang masih hidup harus mendoakan saudara seiman mereka yang telah meninggal. f) Peran tokoh agama sebagai linker atau interpreter atas tradisi-tradisi besar (adanya fadhilah surat al ikhlas; riwayat tentang pelepas kurma) kepada masyarakat melalui praktik-praktik populer (buang batu).

Kata kunci: fungsional performatif, aspek oral dan aural, unsur simbolik

A. Pendahuluan

Keberagaman budaya dan suku yang dimiliki oleh Indonesia melahirkan begitu banyak tradisi yang berbeda-beda di setiap daerah. Masyarakat Indonesia yang terdiri dari berbagai suku bangsa dikenal sebagai bangsa yang religius. Kepercayaan yang kuat pada agama disertai dengan kepercayaan di dalam upacara-upacara seperti upacara kelahiran, perkawinan, kematian dan lain-lain.¹ Masuknya agama Islam di Indonesia sekaligus menunjukkan peran kuat alqur'an di tengah-tengah upacara siklus kehidupan masyarakat yang umumnya dipercaya dapat memberikan keberkahan dalam menjalankan kehidupan pribadi maupun bermasyarakat.

Keterlibatan Alqur'an baik itu dibacakan ataupun dituliskan dalam upacara kematian merupakan simbol bagaimana masyarakat mempersepsikan kitab suci sebagai salah satu kuasa yang mampu menemani proses pemisahan antara yang hidup dan yang meninggal. Lebih jauh tentang konsep kepercayaan kebudayaan nusantara tentang kematian, Preusz menguraikan bahwa konsep manusia mengenai hidup dan maut merupakan orientasi pusat dari banyak religi di kebudayaan masyarakat

¹ Koentjaraningrat, *Ritual Peralihan di Indonesia*, (Jakarta, Balai Pustaka, 1993), hlm. 5

kawasan ini. Pandangan dan gambaran manusia tentang hidup dan maut, atau lebih dikenal sebagai bagian dari konsep kosmologi, sebenarnya dikembangkan sendiri oleh manusia dimana ritual kematian menjadi salah satu sumbernya. Setiap individu yang meninggal, mengalami rangkaian peralihan dari satu tahap ke tahap, dari satu kedudukan ke kedudukan yang lain.

Bila menyitir konsep peralihan menurut Van Gennep, terdapat tiga proses peralihan yang umumnya terjadi pada ritual kebudayaan masyarakat yaitu ritual pemisahan, ritual transisi, dan ritual inkorporasi.² Makalah ini akan mengulas lebih jauh ritual kematian yang berkembang di Desa Abason Kabupaten Banggai Kepulauan dengan keunikannya. Ritual kematian di Desa Abason telah menjadi adat istiadat masyarakat setempat dalam menghormati orang yang meninggal dan keluarga duka. Sebagai adat istiadat, ritual kematian yang terjadi di Desa Abason memiliki beberapa tahap yakni ritual *turun tanah* (ritual untuk mengirimkan doa kepada arwah setelah selesai pemakaman yang menandai fase peralihan), *malabot* (memperingati malam kematian), serta *buang batu* (pelaksanaan ritual pembacaan surat al-Ikhlas dengan menggunakan batu) keduanya dapat dimasukkan pada proses transisi, dan diakhiri dengan yang lebih tepat ditempatkan sebagai fase inkorporasi. Namun demikian karena keterbatasan artikel ini akan lebih memfokuskan objek studi pada pembacaan surat al Ikhlas dalam ritual buang batu, serta menelaah secara lebih mendalam bagaimana surat-surat dalam al qur'an mengalami salah satu fungsi resepsi-fungsional (yakni fungsi performatif) di dalam ritual kematian buang batu masyarakat Banggai.

B. Al-Quran dalam Siklus Kematian Masyarakat Indonesia

Bagi setiap kaum muslim, ketika mendengar berita duka mereka akan teringat pada nasehat akan ketawakkalan dan kesabaran; agar tetap teguh dalam keyakinan bahwa mereka tidak dapat mencegah kematian orang yang mereka cintai.

الذين إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٍ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

(yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan, "Innaa lillaahi wa innaa ilaihi raaji'uun" (QS: Al Baqarah [2]: 156)

Selain itu orang muslim juga percaya bahwa mereka yang meninggal dalam alam *barzakh* sehingga tidak bisa lagi berinteraksi (secara fisik) dengan manusia yang masih hidup. Dengan demikian, hubungan antara orang yang meninggal dengan yang masih hidup adalah searah orang yang masih hidup harus mendoakan saudara seiman mereka yang telah meninggal, tapi yang telah mati sama sekali tidak bisa merespon.

² Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, (Jakarta: UI Press, 1987), hlm. 69-70.

حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون
لعل أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ إلى يوم
يبعثون

(Demikianlah keadaan orang-orang kafir itu), hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka, dia berkata: "Ya Tuhanku kembalikanlah aku (ke dunia), agar aku berbuat amal yang shaleh terhadap yang telah aku tinggalkan. Sekali-kali tidak. Sesungguhnya itu adalah perkataan yang diucapkannya saja. Dan di hadapan mereka ada dinding sampai hari mereka dibangkitkan. (QS Al Mu'minun [23]: 99-100)

Tetapi adajuga sebagian muslim yang percaya bahwa orang saleh sesungguhnya tidak meninggal, melainkan masih hidup³ sementara sebagian menganggap ayat ini hanya khusus bagi para syuhada, tetapi ada juga yang memperluasnya kepada orang-orang yang shaleh sekalipun.⁴

Dalam peristiwa kematian, seperti juga beberapa peristiwa siklus hidup lainnya, masyarakat menjadikan surat-surat dalam alqur'an sebagai sarana mengekspresikan doa, harapan, dan bayangan tentang alam *barzakh* itu baik melalui bacaan ataupun tulisan. Sebagai sebuah fenomena budaya, bacaan surat alquran menunjukkan adanya proses resepsi yang dilakukan oleh masyarakat budaya. Dalam fase-fase kematian, manusia mengalami kondisi yang kritis, atau apa yang disebut oleh Rudolf Otto sebagai *misterium tremendum fascinatum*. Perasaan dan kondisi dimana pada saat yang sama manusia mengalami ketidakpastian, merasa tak berdaya, tetapi sekaligus tahu betul adanya yang Maha Kuasa tempat ia bergantung dan menyerahkan semua perasaannya. Di berbagai masyarakat muslim di Indonesia, surat atau penggalan ayat al qur'an selalu menemani fase-fase kematian ini. Bahkan dalam bukunya, Inggrid Mattson menyimpulkan bahwa di dalam beragam ritual kematianlah surat atau penggalan ayat Al quran paling sering diperdengarkan. Di masyarakat Jawa misalnya, *tahlilan* dan *yasinan* (membaca surat Yasin) merupakan ritual yang paling sering dilakukan. selain itu ada pula surat Ar Ra'd yang diyakini mempermudah perjalanan transisi kematian seorang muslim, ada pula *mu'awwidzatain*, penggalan surat al Baqarah (ayat kursi) atau surat al Ikhlas yang dibaca menurut angka-angka tertentu dengan makna tertentu pula.⁵

Ekspresi bacaan dari surat atau penggalan ayat Al qur'an dalam upacara atau ritual kematian di berbagai budaya masyarakat muslim Indonesia menunjukkan terjadinya proses resepsi. Melalui bacaan-bacaan baik yang dilakukan perseorangan

³ QS. al Baqarah [2]: 154

⁴ QS. al Nisa [4]: 69

⁵ Inggrid Mattson, *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Alquran*, (Jakarta: Penerbit Zaman, 2013); salah satu riset skripsi yang mengulas tentang resepsi pembacaan surat dengan sarana jagung adalah Ibrizatul Ulya, "Pembacaan 124.000 kali Surah Al-Ikhlas dalam Ritual Kematian di Jawa (Studi Kasus di Desa Sungonlegowo, Bungah, Gresik, Jawa Timur), Skripsi, Jurusan Ilmu AL Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

ataupun berjamaah, al qur'an diyakini sebagai "formula" yang ampuh, yang berfungsi secara ganda; *pertama* pembacaan surat-surat alquran membantu mengiringi jenazah orang yang meninggal menuju alam selanjutnya, dan *kedua* masyarakat juga meyakini bahwa bacaan-bacaan tersebut merupakan *wasilah*, atau pengantar yang akan terus menemani orang yang meninggal.⁶

Pada bab selanjutnya tulisan ini lebih mengkhususkan proses resepsi pembacaan surat al ikhlas di masyarakat Banggai dalam dua aspek, yakni aspek model resepsi dan peran budayanya sebagai sarana prosesi transisi bagi orang yang meninggal. Untuk itu terlebih dahulu akan diuraikan sejarah pembacaan surat Al Ikhlas dalam upacara buang batu di Desa Abason.

C. Sejarah Pembacaan Surat Al Ikhlas dalam Upacara Kematian Buang Batu

Pada abad ke-13 M⁷, merupakan awal mulanya Islam masuk di Kerajaan Banggai⁸ yang dibawa oleh Adisoko atau Adisaka. Adisoko⁹ merupakan seorang panglima perang yang berasal dari tanah Kediri, beliau juga dipercaya sebagai

⁶ Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community", *Disertasi* Temple University Graduate Board (US, ProQuest LLC, 2014). hlm. 140-141.

⁷ Mengenai masuknya Islam di Banggai juga memiliki berbagai versi. Ada yang mengatakan Islam masuk di Banggai sekitar abad VII-XII yang dibawa langsung oleh orang Arab dan lainnya.

⁸ Kerajaan Banggai adalah sebuah Kerajaan lokal yang berkembang di Suawesi Tengah. Kerajaan Banggai dengan ibu kota Keraton Banggai yakni terletak di Pulau Banggai. Kerajaan ini pernah mengalami kejayaannya, yang mana dalam Kitab *Babat Tanah Jawa* Kerajaan Banggai biasa disebut dengan keraton Bengawi atau Tanah Bengawi yakni sebuah kerajaan terkenal dari Selebes (Sulawesi) yang telah dikenal sejak zaman Majapahit. Lihat, Tim Redaksi Buletin Khusus FSMBM "Gema Montolotusan", *Banggai Kepulauan dalam Cerita*, (Yogyakarta: Rosyada Media), hlm. iv. Lihat juga, Mpu Prapanca, *Kakawin Nagarakertama*, terj. Damaika Saktiani dkk (Yogyakarta: Narasi, 2016), hlm. 56, yang menjelaskan Banggai atau Benggawi sebagai tanah yang pernah dikuasai oleh Kerajaan Majapahit. Kerajaan Banggai ini terletak di bagian semenanjung timur pulau Sulawesi dan Kepulauan Banggai. Awalnya Kerajaan Banggai hanyalah empat Kerajaan kecil yaitu Kerajaan Babolau, Singgolok, Kokini, dan Katapean, yang mana keempat kerajaan tersebut beribu kota di pulau Banggai. Pada awal abad ke-16, empat kerajaan tersebut kemudian disatukan menjadi satu kerajaan yaitu kerajaan Banggai oleh Adi Cokro. Pada awal berdirinya, wilayah kerajaan Banggai hanyalah Kabupaten Banggai Laut dan seluruh wilayah Kabupaten Banggai Kepulaun, tetapi pada tahun 1580 Adi Cokro memperluas wilayah Kerajaan Banggai sampai ke Banggai Daratan (saat ini wilayah Kabupaten Banggai). Adi Cokro yang merasa tugasnya telah selesai kemudian kembali ke tanah Jawa, sehingga tahun 1600 kerajaan Banggai dipimpin oleh Mandapar (putra Adi Cokro) yang diangkat menjadi Raja Banggai pertama sampai tahun 1625. Kerajaan Banggai pun mengalami peralihan kekuasaan dari tahun ke tahun, hingga tahun 1941-1986 yang mana Kerajaan Banggai saat itu dipimpin oleh Raja Banggai Syukuran Amir. Pada masa kekuasaannya, ia memindahkan ibu kota Kerajaan Banggai yang awalnya terletak di Keraton Banggai (Pulau Banggai atau saat ini Kabupaten Banggai Laut) ke Luwuk (wilayah Banggai Darat atau saat ini Kabupaten Banggai). Perpindahan ibu kota kerajaan Banggai menuai kekecawaan bagi masyarakat Banggai. Lihat, *Sejarah Pemerintah Daerah Kabupaten Banggai Kepulaun* dalam www.bangkep.go.id diakses pada tahun 2013. Terkait sejarah Kerajaan Banggai memiliki banyak versi.

⁹ Adi soko adalah seorang ulama dari Kediri yang dipercaya oleh masyarakat Banggai yang pertama kali membawa ajaran agama Islam di kerajaan Banggai. Terkait nama Adi Soko juga memiliki banyak versi, yaitu ada yang mengatakan Adi Soko, Adi Saka atau Adi Cokro. Adi Cokro dianggap sebagai pendiri kerajaan Banggai. Lihat *Sejarah Pemerintahan Kabupaten Banggai Kepulaun*, dalam www.bangkep.go.id diakses pada tahun 2013.

seorang ulama yang membawa ajaran Islam di Kerajaan Banggai. Islam pun mulai menyebar di Kerajaan Banggai dan masyarakat sudah banyak yang memeluk agama Islam. Kehadiran Adisoko di Banggai memberikan perubahan yang signifikan bagi masyarakat Banggai itu sendiri. Perubahan tersebut baik dari segi pemerintahan, cara hidup bermasyarakat, terlebih aturan-aturan hidup beragama. Masyarakat Banggai pun meyakini ajaran-ajaran yang disampaikan oleh Adisoko.¹⁰

Setelah Adi Soko menjalankan tugasnya di Kerajaan Banggai, beliau kembali ke tanah Jawa, sehingga segala aktivitas kerajaan di ambil alih oleh Maulana Frins Mandapar. Beliau merupakan putra dari Adi Soko dengan istrinya yang bernama Putri Kastela. Oleh sebab itu, Maulana Frins Mandapar diangkat atau ditunjuk sebagai raja Kerajaan Banggai oleh kesultanan Ternate, sehingga saat itu Kerajaan Banggai menjadi salah satu kerajaan yang eksis di nusantara sejak tahun 1600 M. Islam pada masa pemerintahan Frins Mandapar mengalami perkembangan, yang mana beliau menjadikan agama Islam sebagai agama resmi kerajaan beserta keluarganya. Dengan demikian, ada beberapa tokoh masyarakat yang menyatakan bahwa Frins Mandapar sebagai pembawa Islam atau pemeluk agama Islam pertama di Banggai, sehingga mulai saat itu agama Islam terus mempengaruhi tata kelola pemerintahan dan aspek kehidupan masyarakat lainnya seperti ritual-ritual kematian khususnya ritual *buang batu* yang menjadi adat istiadat kerajaan Banggai.¹¹

Pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu* merupakan adat istiadat masyarakat Islam Banggai sebagai upaya tata cara berdoa untuk keluarga yang sudah meninggal. Adat istiadat tersebut sudah ada sejak Islam masuk di Kerajaan Banggai hingga sampai saat ini yang juga sebagai salah satu ajaran yang disampaikan oleh Adi Soko. Para pemuka agama Kerajaan Banggai menetapkan pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu* sebagai salah satu proses ritual kematian.¹²

Batu sebagai komponen yang terletak dalam kuburan masyarakat Banggai sebenarnya sudah ada sejak dahulu, kala Islam belum menjadi kepercayaan masyarakat Banggai. Sejak Islam masuk di Banggai (sebelum Kerajaan Banggai berdiri secara resmi) ritual *buang batu* lalu mengalami penyesuaian dengan ajaran Islam. Antara lain adanya pengaruh dari Adi Soko atas riwayat dari Nabi Muhammad Saw tentang pelapah kurma. Oleh sebab itu, para pemuka agama Kerajaan Banggai pada generasi selanjutnya menjadi terbiasa dengan upacara *buah batu* yang telah diakulturasikan dengan pembacaan surat al-Ikhlas sebagai salah satu cara untuk meringankan beban arwah. Menurut salah satu informan upacara buang batu yang

¹⁰ Wawancara dengan Bapak Husin Puasa, Seorang Tokoh Agama sekaligus seorang Pemangku Adat Kerajaan Banggai, di Lopito, tanggal 29 September 2017 pukul 21.00 WITA

¹¹ Sofyan Madina, dkk, *Sejarah Kesultanan Banggai*, (Jakarta: Puslitbang Lekture dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012), hlm, 87. Akan tetapi mengenai agama Islam di Kerajaan Banggai sebenarnya sebelum Kerajaan Banggai berdiri agama Islam jauh telah ada sebagai kepercayaan masyarakat Banggai hanya saja belum resmi sebagai agama kerajaan. Oleh sebab itu, umumnya masyarakat Banggai memeluk agama Islam yakni sekitar 90 %., hlm. 143-145

¹² Wawancara dengan Bapak Husin Puasa, seorang tokoh agama sekaligus pemangku adat Kerajaan Banggai, di Lopito, tanggal 29 September 2017 pukul 21.00 WITA

disertai pembacaan surat al ikhlas telah berjalan hampir 393 tahun, terhitung sejak wafatnya Raja Maulana Frins Mandapar pada 1625.¹³

Bapak Husin Puasa mengatakan bahwa anjuran tersebut adalah inisiatif para pemuka agama Kerajaan Banggai atas nilai-nilai ajaran agama yang diwujudkan dalam tradisi ritual kematian khususnya ritual *buang batu*. Hal tersebut sebagaimana sabda Rasulullah saw yang berbunyi¹⁴ :

قال طاؤسٌ إِنَّ الْمَوْتَىٰ يُفْتَنُونَ فِي قُبُورِهِمْ سَبْعًا فَكَا نُوا يَسْتَحْبُونَ أَنْ يُطْعَمُوا عَنْهُمْ
تِلْكَ الْأَيَّامَ

Artinya : Sesungguhnya mayit itu difitnah di dalam kuburnya selama tujuh hari. Maka kalian semua, berilah kebahagiaan dengan mengeluarkan sedekah kepada mereka selama tujuh hari.¹⁵

Hadis tersebut menjadi tolok ukur masyarakat dalam melaksanakan ritual kematian yang telah berkembang di wilayah Banggai terlebih di masyarakat Desa Abason. Ritual kematian yang berkembang di masyarakat Banggai pun juga terpengaruh dari peran Adi Soko dalam membawa ajaran Islam, sebagaimana beliau pernah menyampaikan sebuah riwayat dari Rasulullah Saw kepada masyarakat Banggai khususnya pada para pemuka agama Kerajaan Banggai mengenai kisah orang yang disiksa dalam kuburan.

Dalam sebuah riwayat dari Rasulullah Saw yakni "Pada suatu hari, Nabi Muhammad Saw melakukan perjalanan dengan para sahabat, tetapi di tengah perjalanan Nabi Saw menyuruh para sahabat untuk beristirahat karena Nabi Muhammad Saw mendengar tangisan, rintihan seseorang yang disiksa dalam kubur, maka Nabi Saw mengatakan pada para sahabat, jika kalian mendengar tangisan itu maka kalian tidak akan sanggup. Dengan begitu, Nabi Saw mengambil pelapah Kurma dengan membacakan surat al-Ikhlas kemudian menancapkan di kuburan tersebut. Selama Pelapah Kurma yang telah menyimpan memori surat al-Ikhlas belum rusak masih tetap menancap di atas kuburan, maka siksaan dalam kubur tidak akan berlangsung."¹⁶

¹³ Sebelum pemerintahan Maulana Frins Mandapar, upacara *buang batu* telah berlaku di masyarakat Banggai . Namun, kini bukti makam para raja sebelum Maulana Frins telah sulit untuk ditemukan. Pergeseran kekuasaan dari raja kuno dengan raja dari keturunan muslim juga sedikit dibedakan. Bahkan kini silsilah raja Bangga dihitung bermula dari Adi Soko yang dilanjutkan oleh anaknya Maulana Frins Mandapar sebagai raja pertama Banggai. Informasi dari penjaga makam Raja Maulana Frins Mandapar melalui telepon pada tanggal 04 Maret 2018. Foto dalam lampiran (no. 1 dan 2) menunjukkan gambar makam Raja Maulana Frins Mandapar dan Raja Iskandar Zaman.

¹⁴ Wawancara dengan Bapak Husin Puasa, ... 19 November 2017 pukul 06.00 WITA

¹⁵ Fatihudhin Abul Yasin, *Umat bertanya Islam Menjawab*, (Surabaya: Terbit Terang, 1997), hlm. 133

¹⁶ Riwayat yang disampaikan oleh Adi Soko pada masyarakat Banggai telah mengalami transformasi yakni seharusnya riwayat tentang orang yang disiksa dalam kubur tetapi masyarakat Banggai (Desa Abason) mengetahuinya riwayat tentang surat al-Ikhlas yang dibacakan kepada orang yang disiksa dalam kubur. Sebagaimana dikatakan Bapak Husin Puasa, bahwa atas dasar riwayat

Riwayat dari Rasulullah Saw tersebut menginspirasi para pemuka agama Kerajaan Banggai menetapkan pembacaan surat al-Ikhlas sebagai salah satu fase yang harus ada dalam proses ritual kematian. Batu dahulu telah ada di makam masyarakat Banggai kemudian ditambahkan nilai simboliknya baik secara fungsional sebagai alat hitung dalam pembacaan surat al-Ikhlas pun secara spiritual dihubungkan dengan riwayat tersebut oleh para pemuka agama. Pergeseran fungsi batu ini terjadi saat para pemuka agama berinisiatif bahwa alangkah baiknya mengganti batu kerikil tersebut dengan batu *bae-bae*¹⁷ dan dibacakan surat al-Ikhlas pada setiap batunya yang kemudian dihambur di atas kuburan. Dari segi materi, batu *bae-bae* sebenarnya tidak sulit didapatkan oleh masyarakat Desa Abason. Batu kali yang umumnya berwarna putih pipih sebesar buah sawo itu dapat dengan mudah dicari masyarakat di pinggir sungai Desa Abason. Sementara secara simbolis, batu-batu yang telah dibacakan surat al-Ikhlas tersebut diumpamakan sama halnya dengan pelapah pohon kurma yang telah menyimpan memori surat al-Ikhlas untuk meringankan beban arwah agar diberi keselamatan atau sebagai penangkal adanya siksaan dalam kubur selama batu-batu tersebut tetap bertahan atau belum rusak.¹⁸

Selain sejarah dan makna simbolik dibalik batu, jumlah batu yang dipakai *buang batu* juga memiliki variasi pelaksanaan yang berbeda-beda sesuai dengan kelas sosial orang yang meninggal:

1. Pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu* dilakukan sejumlah 6.666 kali untuk kerabat keturunan Kerajaan Banggai atau merupakan

tersebut tradisi pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian buang batu mulai dilakukan oleh para pemuka agama Kerajaan Banggai, sehingga tradisi tersebut dianjurkan bagi seluruh masyarakat Islam Banggai yang beragama Islam untuk membaca surat al-Ikhlas dengan menggunakan batu ketika ada seseorang yang meninggal.

¹⁷ *Bae-bae* maksudnya baik-baik.

¹⁸ Wawancara dengan Bapak Husin Puasa, tanggal 29 September 2017 pukul 21.00 WITA

Mengenai riwayat yang disampaikan Adi Soko pada masyarakat Banggai, riwayat aslinya terdapat dalam Kitab *Sahih Bukhari* no. 1361 dalam Bab Menancapkan Pelapah Daun (kurma) di atas kuburan.

حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ طَاؤِسٍ عَنْ أَبْنِ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ مَرَّ بِقَبْرِيْنِ يُعَذَّبَانِ فَقَالَ «إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ أَمَا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لَا يَسْتَرِّ مِنَ الْبَوْلِ، وَأَمَا الْآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالْتَّمِيمَةِ» . ثُمَّ أَخَذَ جَرِيدَةً رَطِبَةً فَشَقَّهَا بِنِصْفَيْنِ، ثُمَّ غَرَّزَ فِي كُلِّ قَبْرٍ وَاحِدَةً . فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، لِمَ صَنَعْتَ هَذَا فَقَالَ «لَعَلَّهُ أَنْ يُخْفَفَ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَبْيَسَا»

Artinya : Telah menceritakan kepada kami Yahya telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah dari Al A'masy dari Mujahid dari Thawus dari Ibnu 'Abbas radhiyallahu anhu berkata, dari Nabi Shallallahu'alaihiwasallam bahwasanya Beliau berjalan melewati dua kuburan yang penghuninya sedang disiksa, lalu Beliau bersabda: «Keduanya sungguh sedang disiksa, dan tidaklah keduanya disiksa disebabkan karena berbuat dosa besar. Yang satu disiksa karena tidak bersuci setelah kencing sedang yang satunya lagi karena selalu mengadu domba» Kemudian Beliau mengambil sebatang dahan kurma yang masih basah daunnya lalu membelahnya menjadi dua bagian kemudian menancapkannya pada masing-masing kuburan tersebut. Mereka bertanya: «Kenapa anda melakukan ini?». Nabi Shallallahu'alaihiwasallam menjawab: «Semoga diringankan (siksanya) selama batang pohon ini basah».

keluarga ningrat. Pembacaan surat al-Ikhlas sebanyak 6.666 kali sebagai rasa untuk menghormati keluarga kerajaan.

2. Pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu* sebanyak 3.333 kali untuk masyarakat biasa atau awam.¹⁹ Sementara warga Desa Abason yang mayoritas adalah masyarakat biasa, pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu* yang berkembang sebanyak 3.333 kali. Meski tidak banyak dari warga yang mengetahui sejarah dan proses akulterasi islam ke dalam upacara ini, masyarakat meyakini bahwa segala ritual kematian merupakan hubungan antara orang yang hidup dan orang yang mati. Hal tersebut sebagai kepercayaan budaya masyarakat dalam melihat dunia kematian.

D. Pembacaan Surat dan Ayat Al-Quran dalam Tiga Fase Siklus Kematian Masyarakat Abason

Fase-fase dalam ritual kematian di masyarakat Desa Abason dimulai saat para warga secara berbondong-bondong datang ke rumah duka untuk mendoakan keluarga yang sudah meninggal. Dengan membawa beras, gula, uang atau keperluan dapur lainnya, para tetangga menunjukkan rasa simpatinya kepada keluarga yang kehilangan anggota keluarga. Semua proses ritual kematian selanjutnya digambarkan di bawah ini, keseluruhannya memiliki tujuan yang sama yakni sebagai upaya untuk mendoakan orang yang telah meninggal.

1. Turun Tanah

Turun tanah merupakan istilah untuk memperingati hari pertama dari seseorang yang telah meninggal dengan niat untuk mendoakan keselamatannya di alam kubur.²⁰ Upacara turun tanah bisa dilaksanakan pada siang hari atau malam hari dari hari pertama orang yang meninggal tersebut dimakamkan. Seperti umumnya ritual masyarakat nusantara, *turun tanah* juga melibatkan jamuan untuk para tamu undangan dalam acara turun tanah tersebut.²¹ Pertimbangan waktu pelaksanaan lebih karena alasan efektifitas dan kesiapan dari keluarga almarhum/ah. Dalam sebuah observasi, penulis mengikuti turun tanah yang dilakukan di kediaman almarhumah Ibu Djauhari yang dilakukan pada siang hari selesai salat Zuhur.²²

Pada turun tanah jamaah membaca tahlil dan doa-doa untuk arwah orang meninggal. Membaca tahlil ini dipimpin oleh imam desa atau pegawai syara'.²³

¹⁹ Wawancara dengan Bapak Husin Puasa, ... tanggal 29 September 2017 pukul 21.00 WITA

²⁰ Wawancara dengan Bapak Yasin, salah satu warga desa Abason, di Desa Abason pada tanggal 16 Oktober 2017 pukul 19.30 WITA

²¹ Wawancara dengan Bapak Amral Lanangu, salah satu anggota pegawai syara' desa Abason, di Abason pada tanggal 17 Oktober 2017 pukul 19.30 WITA

²² Lihat gambar no. 3 dalam lampiran

²³ Imam Desa adalah seorang ulama di desa yang mempunyai pengetahuan di bidang agama dan memiliki pengaruh bagi masyarakat. Imam desa dipilih berdasarkan kesepakatan masyarakat. Sedangkan pegawai syara' adalah sekelompok orang (ulama di desa) yang ditunjuk oleh imam desa dan atas kesepakatan masyarakat. Seperti juga imam desa, pegawai syara' juga dipilih karena kemampuan pengetahuan agama mereka, sehingga mereka bertugas untuk membantu Imam Desa

Keduanya diyakini oleh masyarakat sebagai para *linker* atau *interpreter* yang memiliki pemahaman agama yang baik serta berpengalaman dalam hal memimpin fase-fase dalam upacara kematian.²⁴ Setelah selesai pembacaan tahlilan dan doa dipanjatkan, para tamu undangan saling berjabat tangan satu sama lain, lalu menikmati jamuan yang telah disediakan oleh pihak keluarga duka. Jamaah turun tanah sepenuhnya adalah laki-laki.

2. Malabot

Malabot adalah istilah untuk memperingati hari-hari dari hari kematian yang telah ditentukan untuk mengirimkan do'a kepada arwah. Penentuan dari hari-hari tersebut yakni hari ke-3, hari ke-5, hari ke-7, hari ke-9, hari ke-14, hari ke-40, hari ke-100 bahkan sampai hari ke-300. Tidak seperti upacara turun tanah, pelaksanaan *malabot* biasanya dilakukan setelah salat Isya dengan mengundang imam desa beserta pegawai *syara'* dan para tetangga.

Malabot rutin dilakukan pasca kematian yakni *malabot* hari ke-3 sampai hari ke-14. Sedangkan pelaksanaan *malabot* hari ke-40 juga hari ke-300 lebih bersifat tidak mengikat, tergantung dari keinginan dan kesanggupan pihak keluarga. Dalam upacara *malabot*, pihak keluarga selalu mengundang para tamu secara lisan. Dengan mencatat nama-nama yang akan diundang, yang kemudian salah seorang ditugaskan untuk menyampaikan amanat tersebut untuk berkenan hadir dalam acara *malabot* dengan mendatangi nama-nama yang telah dicatat.

Seperti juga turun tanah, dalam *malabot* dibacakan surat Yaasin dan penggalan ayat Al qur'an, seperti ayat kursi dan lainnya, merupakan doa yang dipanjatkan untuk arwah. Perbedaan *malabot* dan *turun tanah* hanya pada waktu pelaksanaannya saja. Karena *malabot* dilaksanakan sesuai dengan hari-hari yang telah ditentukan. Pelaksanaan *malabot* yang bahkan sampai pada peringatan malam ke-300 dan seterusnya yakni sebagai tanda bakti antara orang yang hidup untuk

dalam menjalankan program keagamaan di masyarakat khususnya mengurus masjid. Masyarakat awam lebih pegawai *syara'* sebagai *mojim*, yang secara sederhana sebenarnya lebih bermakna sebagai takmir masjid.

²⁴ Wawancara dengan Bapak Lajamuddin Ladey, seorang tokoh masyarakat, di Abason tanggal 19 Oktober 2017 pukul 18.30. Peran *mojim*, *pegawai syara'* juga *imam desa* dapatlah disepadankan dengan cultural broker sebagaimana diuraikan oleh Clifford Geertz dalam bukunya *The Interpretation of Culture*. Secara lebih spesifik, dalam konsep living quran atau living hadis, peran *cultural broker* yang amat penting adalah proses interpretasi atas tradisi-tradisi besar (bisa disebut pula tradisi textual) kepada masyarakat melalui praktik-praktik populer, mereka memiliki kekuasaan (*power*) dan wewenang (*authority*) dalam mempertahankan tradisi tersebut secara kontinyu dan efektif yang dengan aspek kuasa dan wewenang itu mereka menjustifikasi, menemukan, bahkan mentransformasikan fungsi alqur'an ke dalam bentuk-bentuk tertentu di masyarakat. Subkhani Kusuma Dewi, *Otoritas Teks Sebagai Pusat Dari Praktik Umat Islam*, Jurnal Living Hadis, Vol. 1, No. 1, 2016. Ejurnal.uin-suka.ac.id/ushuludiin/Living/article/view/0101-09. Proses interrelasi teks pada konteks budaya ini selanjutnya lebih dikenal sebagai proses resepsi alqur'an. Dalam disertasinya, Ahmad Rafiq menyebut setidaknya ada tiga model resepsi yang terjadi dalam masyarakat muslim *non-arabic speaking*, dengan peran penting para *cultural broker*, yakni resepsi exegesis, resepsi estetis dan resepsi fungsional. Uraian lebih jauh mengenai ketiganya baca Ahmad Rafiq, "The Reception of the Qur'an in Indonesia..."2014, hlm. v.

selalu mengirimkan do'a untuk keselamatan, kebahagiaan bagi keluarga yang telah meninggal. Selain sebagai doa untuk meneman arwah yang meninggal, rangkaian *malabot* hingga hari ke-300 juga dimaknai sebagai upaya melakukan hubungan silaturahim. Karena pada dasarnya silaturahim tidak hanya pada orang yang masih hidup, tetapi pada sanak keluarga yang telah meninggal pun harus menjalin hubungan tersebut dengan selalu mengirimkan doa untuk yang telah meninggal.²⁵ Bahkan pada binatang, tumbuh-tumbuhan ataupun benda mati hubungan silaturahmi harus dijalin dengan berbagai cara. Sebagaimana dalam hadis pun menjelaskan hal tersebut yakni sebagai berikut:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَئُوبَ وَقَتِيبَةُ - يَعْنِي ابْنَ سَعِيدٍ - وَابْنُ حُجْرٍ قَالُوا حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ
- هُوَ ابْنُ جَعْفَرٍ - عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ- قَالَ «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةِ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ
أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ لَهُ

Artinya : *Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Ayyub dan Qutaibah -yaitu Ibnu Sa'id dan Ibnu Hujr mereka berkata; telah menceritakan kepada kami Isma'il yaitu Ibnu Ja'far- dari Al 'Ala' dari Ayahnya dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Apabila salah seorang manusia meninggal dunia, maka terputuslah segala amalannya kecuali tiga perkara; sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat baginya dan anak salih yang selalu mendoakannya."*²⁶

3. Buang Batu

Sebagai salah satu inisiatif orang tua dulu-dulu (para sesepuh) untuk memudahkan orang yang meninggal ketika berada dalam kubur, *buang batu* merupakan upacara pembacaan surat al-Ikhlas sebagai rangkaian dari fase upacara kematian dengan menggunakan batu sebagai sarananya.²⁷ Pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara *buang batu* biasanya dilaksanakan pada malam ke-6 atau ke-8 dari peringatan malam kematian. Namun, ada juga yang melaksanakan ritual malam *buang batu* pada malam ke-4 dari malam kematian, karena alasan efisiensi pengeluaran keluarga duka. Acara malam *buang batu* dilakukan setelah salat Isya yakni sekitar jam 19.30 WITA dan selesai ketika para jumlah jamaah telah memenuhi syarat banyaknya bacaan surat al-Ikhlas dalam *buang batu* tersebut.

Berbeda dengan turun tanah dan *malabot* yang lebih dilakukan sebagai simpati tetangga kepada warga berduka, pembacaan surat al-Ikhlas dalam ritual

²⁵ Wawancara dengan Bapak Kasman Lampadjoa, salah satu anggota pegawai syara', di Abason tanggal 20 Oktober 2017 pukul 07.00 WITA

²⁶ Lihat Hadis Riwayat Muslim, *Sahih Muslim*, *Bāb Mā Yalhaqu al-Insāna min aš-Šawābi Ba'da wafātihi*, Juz 5, No. 4310, hlm. 73. CD Maktabah Syamilah, Global Islamic Software, 1991-1997.

²⁷ Wawancara dengan Bapak Abdul Ghofur, seorang tokoh agama, di Abason tanggal 05 Oktober 2017 pukul 21.00 WITA

malam *buang batu* memiliki kesan privasi yang lebih kentara. Hal ini karena *buang batu* merupakan kehendak dari anggota keluarga duka, selain tentunya juga dihadiri oleh tokoh agama, imam desa beserta pegawai syara'.²⁸ Kalaupun tidak terlihat aspek privasinya, malam *buang batu* juga merupakan kehormatan bagi keluarga duka untuk mengundang jamaah atau orang yang mereka pilih sendiri. Misalnya pada suatu keluarga, *buang batu* dihadiri oleh ibu-ibu majelis ta'lim untuk ikut berpartisipasi. Lebih disebabkan karena kekurangan orang yang membaca dalam pelaksanaan ritual tersebut.²⁹

Sehari sebelum pelaksanaan acara malam *buang batu*, pihak keluarga terlebih dahulu mencari batu yang akan digunakan sebagai alat hitung. Umumnya, batu yang digunakan dalam acara malam *buang batu* tersebut yang berasal dari pinggiran pantai atau yang berada di kali atau sungai. Mereka mengambil batu tersebut sebanyak-banyaknya kemudian di taruh di karung, setelah itu batu-batu tersebut dicuci kemudian dijemur. Setelah proses penjemuran, batu-batu tersebut dihitung kembali sesuai dengan jumlah yang telah menjadi kesepakatan yakni sebanyak 3.333 batu kemudian dimasukkan ke dalam karung yang bersih.³⁰ Pada acara malam *buang batu* batu-batu yang berada di dalam karung akan dikeluarkan dan dihamburkan di tempat pelaksanaan acara tersebut, karung tempat tersebut digunakan kembali sebagai wadah untuk batu yang telah dibacakan surat al-Ikhlas.

Ritual pembacaan suratal-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu* dipimpin oleh pemuka agama atau pegawai syara' dengan terlebih dahulu mengucapkan niat khusus ditujukan untuk arwah. Selanjutnya prosesi *buang batu* dilakukan sebagai berikut:

Adapun pola pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu* yakni sebagai berikut:³¹

1. Basa dalam bahasa Banggai artinya membaca doa dengan mengirimkan surat al-Fātiḥah sebagai *hadarah*³² kepada Nabi Muhammad Saw, para sahabat terlebih pada Abu Bakar, Umar bin Khathab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib serta pada Hasan dan Husein dan terakhir dikhususkan untuk dikirimkan kepada arwah yang dipimpin oleh salah seorang saja dengan menaburi kemenyan ke dalam bara api
2. Membaca Surat Al-Fātiḥah
3. Membaca Surat Al-Ikhlas 3x

²⁸ Wawancara dengan Bapak Nawir Puasa, salah satu pegawai syara', di Abason tanggal 17 Oktober 2017 pukul 20.00 WITA

²⁹ Praktiknya lihat gambar no. 5 dan 6 dalam lampiran

³⁰ Wawancara dengan Bapak Amral Lanang, salah satu anggota pegawai syara', di Abason tanggal 17 Oktober 2017 pukul 18.30 WITA

³¹ Wawancara dengan Bapak Sumardi Tulemo, salah satu warga Desa Abason, di Abason tanggal 01 November 2017 pukul 19.15 WITA

³² Hadarah berasal dari bahas Arab حضور yang artinya hadir. Dalam ritual kematian, masyarakat berharap dengan adanya bacaan surat al-Fātiḥah yang dikhususkan kepada Nabi Muhammad Saw dan kepada seluruh ahli kubur yang disebutkan di atas secara sengaja dihadirkan dalam ingatan orang yang akan ber-tawassul sampai pahalanya kepada ahli-ahli kubur tersebut.

4. Membaca Surat Al-Falaq
5. Membaca surat An-Nās
6. Membaca surat Al-Fātiḥah
7. Membaca surat Al-Baqārah (ayat 1-5)
8. Kemudian membaca surat al-Ikhlas oleh semua undangan.
9. Membaca do'a (sebagaimana do'a yang dipanjatkan dalam acara turun tanah dan *malabot*).

Pada proses pembacaan surat Al Ikhlas tersebut setiap jamaah langsung mengambil beberapa batu dengan meletakkan batu tersebut di depannya. Mereka pun mengambil batu satu persatu yang berada di depan dengan membaca satu kali surat al-Ikhlas yang diawali dengan basmalah.

Pada keesokan harinya, batu-batu yang telah dibacakan surat al-Ikhlas tersebut di bawah oleh pihak keluarga duka ke makam dari orang yang meninggal untuk dihamburkan di atas kuburannya. Saat sampai di kuburan, batu-batu tersebut dihambur di atas kuburan dengan meratakannya. Setelah itu, mereka menyiram kuburan tersebut kurang lebih sebanyak tiga kali dengan pola dari atas ke bawah dan begitu seterusnya dan kemudian, mereka memanjatkan doa untuk dikirimkan kepada arwah.³³

4. Tahlilan

Atau biasa dikenal dengan membaca tahlil merupakan tradisi turun-temurun yang dilakukan setelah adanya kematian untuk mengirimkan doa kepada arwah atau keluarga yang sudah meninggal. Tradisi tahlilan bukan hanya sebatas dimaknai sebagai ibadah saja, tetapi sudah menjadi prosesi budaya di masyarakat Desa Abason. Hal ini terlihat pada cara masyarakat melaksanakan tahlilan yang melibatkan aspek-aspek budaya, seperti jamuan yang mewah melibatkan tetangga dan kerabat yang luas, juga kesibukan para kerabat dekat dalam menyambut ritual yang dipersiapkan dengan waktu berhari-hari.³⁴ Umumnya, acara tahlilan ini dilaksanakan setelah acara pembacaan surat al-Ikhlas dalam upacara kematian *buang batu*, atau bisa dibaca sebagai penutup dari rangkaian prosesi ritual setelah kematian arwah, dilaksanakan pada malam ke-8 atau ke-9.

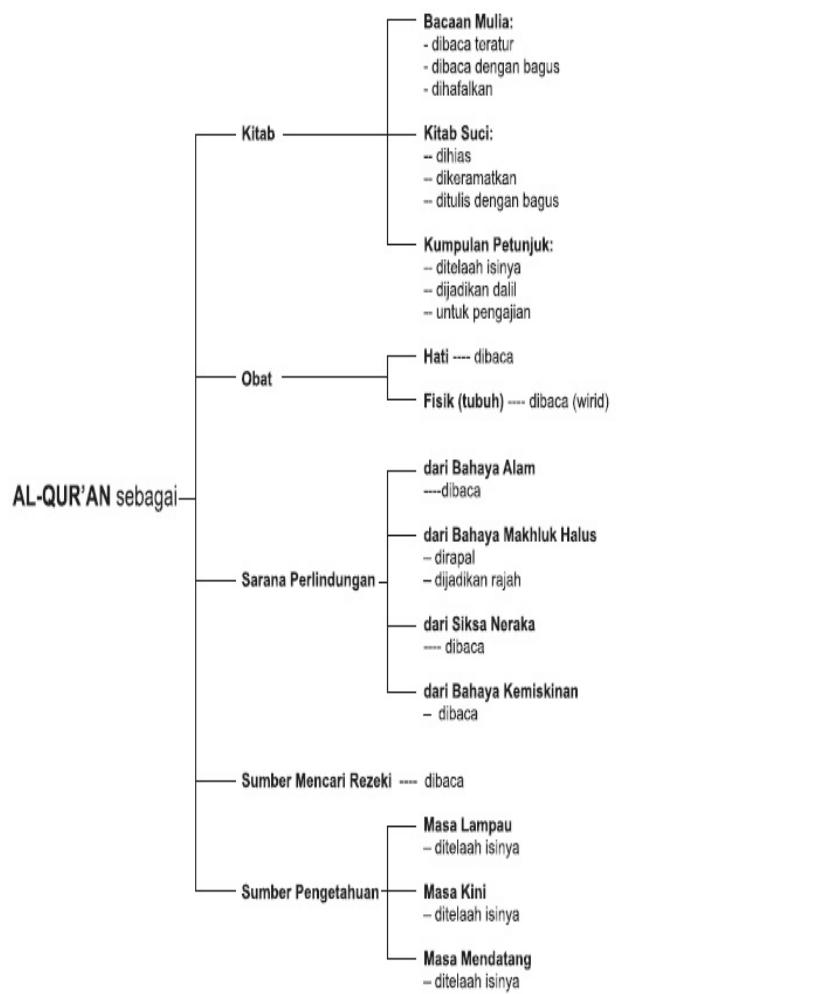
Tahlilan juga dapat dilihat sebagai fase inkorporasi dalam rangkaian upacara kematian Desa Abasson. Hal ini terlihat pada bagian akhir dari proses tahlilan, perwakilan pihak keluarga pun menyampaikan sambutan untuk memohon maaf atas

³³ Wawancara dengan Bapak Lajamuddin Ladey, salah satu tokoh masyarakat, di Abason tanggal 19 Oktober 2017 pukul 19.30 WITA

³⁴ Ketika para sanak keluarga dan tetangga datang ke kediaman keluarga duka mereka selalu membawa gula, teh ataupun kopi sebagai bentuk kepedulian untuk bisa membantu keluarga duka. Hal tersebut sebagai bentuk kepedulian terhadap keluarga duka untuk mengurangi beban serta untuk menghibur pihak keluarga duka. Biasanya dari pihak keluarga (ibu-ibu) datang ke rumah kerabatnya yang akan diundang untuk meminta bantuan secara lisan. Menurut pendapat Ibu Sulha Idris, bahwa menghadiri undangan dari orang yang sedang berduka untuk membantunya sangat berbeda dengan membantu orang yang menikah. Jadi, secara otomatis memberikan sumbangan salah satu cara untuk membantu mereka, serta adanya rasa sungkan ketika ditawarkan makan karena takut memberatkan.

segala kesalahan yang pernah dilakukan oleh arwah dan ucapan terima kasih telah berkenan hadir dalam acara tahlilan tersebut. Penutupan acara tahlilan tersebut diwarnai dengan saling berjabat tangan antara pihak keluarga duka dengan para tamu undangan sebagai bentuk silaturahmi antara kedua pihak tersebut.

E. Fungsi Performatif Dari Pembacaan Surat Al Ikhlas *Buang Batu*



Tabel 1: Pemaknaan Alquran menurut masyarakat.³⁵

Dalam rangkaian upacara siklus kematian terlihat proses-proses yang menunjukkan alqur'an yang 'hidup' dalam masyarakat Desa Abason. Alih-alih memperlakukan alquran secara informatif, dimana masyarakat melakukan interpretasi terhadap ayat-ayatnya; secara empirik masyarakat Abason menjadikan surat atau ayat-ayat alqur'an secara performatif. Fungsi performatif sebagaimana dilakukan oleh masyarakat Abason, Banggai tidak berbicara tentang "apa yang diutarakan" oleh alqur'an", tetapi lebih menunjukkan "apa yang dipraktikkan" dengan alqur'an. Surat Yasin, surat Alfatihah, dan terutama surat al Ikhlas yang dibaca sebanyak 3.333 kali

³⁵ Heddy Shri-Ahimsa, The Living Quran: Beberapa Perspektif Antropologi, Jurnal Walisongo, UIN Wali SOngo, Semarang, Vol. 20, No. 1, Mei 2012, hlm. 249

sepanjang rentetan ritual sejak turun tanah hingga tahlilan tidak mengekspresikan apa interpretasi makna yang diutarakan oleh surat-surat tersebut. Melainkan masyarakat berusaha mendialogkan antara nilai keutamaan membaca surat –surat tertentu (*fadhilah al quran*) dengan persepsi kosmologis masyarakat Banggai tetang kematian, hubungan dengan mereka yang telah meninggalkan kita, hingga interaksi sosial yang bersifat asosiatif dari peristiwa kematian. Sesuai dengan table di bawah ini, alquran sebagaimana dibacakan dalam upacara siklus kematian masyartakat Abason dan Banggai memiliki fungsi sebagai sarana dari siksa api neraka.

Selanjutnya, dalam teori resepsi, surat al Ikhlas yang dipraktikkan (*performative*) dalam upacara buang batu memiliki dua aspek penting, yakni sumber oral dan aural. Aspek oral terlihat ketika surat al Ikhlas dibacakan di dalam ritual buang batu sebanyak 3.333 dengan menggunakan sarana penghitungan berupa batu. Pada saat yang sama pembacaan tersebut juga mencirikan aspek aural, yakni bacaan surat al ikhlas yang dibaca secara bersama-sama sehingga dapat didengar bersama pula. Kedua aspek ini, yakni oral dan aural, menyimpan aspek simbolik yang saling terkait, sekaligus menggambarkan proses apropiasi budaya dari masyarakat pelaku. Dengan kata lain, pembacaan surat al ikhlas dengan media batu dan jumlah bacaan tertentu itu tidak hanya memiliki makna tunggal, misalnya ingin mendapat pahala keutamaan pembacaan surat al Ikhlas saja. Tetapi melalui pemabacan itu pula masyarakat Abason berusaha menghadapi kematian sebagai sebuah siklus kehidupan yang tidak mengenakkan.³⁶ Unsur simbolik dari oral dan aural pembacaan surat Al Ikhlas antara lain:

1. Pembacaan surat al Ikhlas sebanyak 3.333 kali haruslah dilakukan secara bersama-sama, disini komunalisme dalam pembacaan alquran adalah aspek utamanya. Komunalisme semakin terasa karena pembacaan melibatkan pegawa *syara'* atau imam desa, sebagai penjamin otoritas upacara pembacaan surat al ikhlas, juga adanya perjauman makanan yang secara sosiologis dan kultural juga dapat semakin menjadikan hubungan sosial semakin bersifat asosiatif (bersifat membangun).
2. Batu sebagai sarana menghitung sekaligus dipercaya sebagai sarana yang penting untuk menemani arwah dalam fase transisi di alam *barzakh*. Batu-batu yang telah dibacakan surat al-Ikhlas haruslah dbersihkan terlebih dahulu (mencirikan kesucian), komponen ini diumpamakan sama halnya dengan pelepas pohon kurma (dalam hadis Nabi Muhammad) yang telah menyimpan memori

³⁶ Daya rekam atas beragam aspek mental masyarakat dalam menghadapi kematian secara sosiologis dapat dijelaskan melalui prinsip kepercayaan totemis (*totemic principle*) yang dicetuskan oleh Emile Durkheim. Yakni proses simbolisasi yang selalu dilakukan oleh manusia di dalam mengekspresikan pengakuan mereka terhadap "impersonal force" atau kekuatan yang tak kasat mata, yang memiliki kekuatan adi kuasa dan menentukan kehidupan manusia, baik secara fisik ataupun moral bagi seluruh kehidupan dan seluruh anggota masyarakat. Simbolisasi ini, lebih jauh Durkheim menguraikan, tidak saja berupa hewan atau tumbuhan sebagaimana terjadi pada masyarakat arkais. Tetapi bahkan pada komunitas agama samawi pun, teks dapat berperan sebagai medium simbolisasi, selama teks tersebut mewakili kepercayaan totemis tersebut. Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (Yogyakarta: Ircisod, 2003)

surat al-Ikhlas untuk meringankan beban arwah agar diberi keselamatan atau sebagai penangkal adanya siksaan dalam kubur selama batu-batu tersebut tetap bertahan atau belum rusak. Sedikit berbeda dengan penelitian Ahmad Rafiq dimana bacaan surat-surat alquran selain berfungsi membantu mengiringi jenazah orang yang meninggal menuju alam selanjutnya, juga menyiratkan kepercayaan bahwa arwah/jiwa orang yang meninggal masih terus berada di sekitar jamaah ketika ritual pembacaan dilakukan sehingga mempermudah proses transisi menuju alam selanjutnya. Sebaliknya, kepercayaan masyarakat Abason lebih dekat dengan apa yang disimpulkan oleh Ingrid Mattson bahwa orang muslim percaya hubungan antara orang yang meninggal dengan yang masih hidup bersifat searah, yakni orang yang masih hidup harus mendoakan saudara seiman mereka yang telah meninggal, tapi yang telah mati sama sekali tidak bisa merespon.

3. Performatif pembacaan alquran juga melibatkan sarana yang umumnya dekat dengan kehidupan keseharian masyarakat setempat. Di desa Sungonlegowo, Gresik yang mayoritas masyarakatnya adalah petani menggunakan biji jagung sebagai sarana pembacaan surat alquran.³⁷ Sementara alam masyarakat Banggai kepulauan yang memiliki kontur alam dekat dengan pantai, menjadikan batu sebagai sarana pembacaan alquran karena mudahnya batu tersebut mereka dapatkan. Sementara pada penelitian lain, di Banjar, masyarakat menggunakan sarana air karena mudah dan dekatnya mereka dengan air (sungai).

Menariknya, unsur batu sebagai sarana pembacaan alquran masyarakat Abason tidak saja mengekspresikan adaptasi mereka dari aspek alamiah-geografis. Pada saat yang sama, batu merupakan perlambang adanya proses akulturasi budaya yang dilakukan oleh masyarakat muslim Abason. Sebagaimana dijelaskan pada sub-bab sejarah, sebenarnya batu merupakan komponen yang telah ada di kuburan masyarakat Banggai, bahkan sebelum Islam datang batu telah dihamburkan pada suatu makam. Setelah Islam masuk di Banggai (sebelum Kerajaan Banggai berdiri secara resmi) ritual *buang batu* lalu mengalami penyesuaian dengan ajaran Islam, dengan dihubungkannya riwayat tentang pelapah kurma di atas. Artinya para ulama awal Banggai berusaha untuk menterjemahkan *tradisi besar* berupa *fadhilah* pembacaan al ikhlas dari riwayat pelelah kurma, ke dalam unsur yang paling populer di masyarakat Banggai, yakni batu. Sehingga masyarakat menjadi lebih mudah menerimanya karena nilai dan ajaran tersebut datang tanpa mengalami resistensi dengan kebudayaan keseharian mereka. Pergeseran fungsi kultural batu ini terjadi saat para pemuka agama berinisiatif bahwa langkah baiknya mengganti batu kerikil tersebut dengan batu *bae-bae* (secara material, batu tetap sama, tetapi secara simbolik batu menjadi berbeda karena telah dibacakan surat al-Ikhlas).

4. Bilangan sebanyak 3.333 kali juga memiliki makna kebaikan tertentu. Meski secara pasti masyarakat dan para pegawai syara' tidak mengetahui alasan

³⁷ Ibrizatul Ulya "Pembacaan 124.000 kali Surah Al-Ikhlas, ...", 2016.

mengapa harus menggunakan bilangan 3.333 kali, tetapi dari sini dapatlah ditarik kesimpulan adanya pandangan sakralitas masyarakat terhadap angka 3.333 tersebut. Hal ini terbukti dari persepsi masyarakat Abason, ketika ritual buang batu tidak sampai mencapai angka 3.333 maka terdapat penilaian umum bahwa jumlah bacaan surat al ikhlas tidak akan mencapai keutamaannya. Dalam teori resepsi ketersambungan alasan atas suatu praktik (misalnya jumlah 3.333 kali dalam praktik pembacaan surat al ikhlas di masyarakat Banggai ini) ini disebut sebagai relasi substansial, yakni sebuah ketersambungan hubungan pengetahuan namun tidak disertai dengan keterhubungan para tokoh agama yang mengetahuinya.³⁸

5. Aspek simbolis lainnya yang juga penting adalah proses *basa* yang dalam bahasa Banggai berarti membaca doa dengan mengirimkan surat al-Fātiḥah sebagai *hadarah*. Hadarah secara bahasa berarti hadir, yang bermakna harapan dari para jamaah dan keluarga duka akan hadirnya syafaat dari Nabi Muhammad juga pada doa para sahabat seperti Abu Bakar, Umar bin Khathab, Usman bin Affan, dan Ali bin Abi Thalib serta pada Hasan dan Husein. Persembahan atau hadiah alfatihah ini juga selanjutnya diberikan kepada ahli kubur keluarga, yang dalam masyarakat muslim Indonesia umumnya lebih dikenal sebagai proses tawasul. Pada masyarakat Banggai, proses tawasul dilanjutkan dengan menaburi kemenyang ke dalam bara api dikhususkan untuk dikirimkan kepada arwah yang meninggal, dilakukan oleh salah seorang dari pegawai *syara'*. Proses *basa* atau *tawasul* bukan saja terlihat secara empiris, tetapi secara spiritual proses ini amatlah penting dan kuat. Sebagaimana disimpulkan oleh Ingrid Mattson, proses *tawasul* merupakan simbol kepercayaan masyarakat muslim bahwa mereka yang meninggal telah berpindah pada alam *barzakh* sehingga tidak bisa lagi berinteraksi (secara fisik) dengan manusia yang masih hidup. Dengan demikian, hubungan antara orang yang meninggal dengan yang masih hidup adalah searah orang yang masih hidup harus mendoakan saudara seiman mereka yang telah meninggal, tapi yang telah mati sama sekali tidak bisa merespon.

Selain aspek simbolis dari pembacaan surat al Ikhlas, penting juga melihat peran dari para tokoh agama yang menjadi aktor utama dalam rentetan upacara kematian di masyarakat Banggai. Keterhubungan pengetahuan yang tidak terputus membuktikan bahwa para tokoh agama inilah yang mencetuskan hingga mengakulturasikan budaya buang batu merupakan *linker* atau *interpreter* atas tradisi-tradisi besar (bisa disebut pula tradisi textual) kepada masyarakat melalui praktik-praktik populer (adanya fadhilah surat al ikhlas; riwayat tentang pelepas kurma). Para imam desa dan pegawai *syara'* yang dipilih oleh desa sebenarnya merupakan *linked-authority* atau wewenang yang terus bersambung dengan para raja, sehingga dengan mudah mereka mempertahankan tradisi tersebut secara

³⁸ Sebaliknya, sebuah praktik alquran di masyarakat dimana proses ketersambungan pengetahuan diiringi dengan kejelasan sumber pembawa berita/pengetahuan tersebut disebut sebagai *material relation*. Dalam teori resepsi, pembahasan lebih luas mengenai konsep ini terdapat dalam konsep transmisi dan transformasi. Ahmad Rafiq... 2014.

kontinyu dan efektif. Masyarakat yang merasakan ketidakpastian dalam menghadapi kematian kemudian merasa terayomi melalui praktik-praktik tersebut. Dengan kekuasaan mereka sebagai tokoh agama, imam desa dan pegawai *syara'* memiliki wewenang untuk menjustifikasi dan bahkan mentransformasikan fungsi alqur'an ke dalam bentuk-bentuk praktik populer tersebut.

F. Kesimpulan

Rentetan upacara siklus kematian merupakan unsur budaya yang paling jamak terjadi di kebudayaan masyarakat Indonesia, tak terkecuali masyarakat muslim. Pada upacara siklus kematian ini, alquran hadir hamper di seluruh proses. Secara umum, penelitian ini menguatkan riset-riset *living quran* yang telah ada sebelumnya, dimana pada upacara siklus kematian, alquran diresepsi secara fungsional-performatif. Yakni, masyarakat muslim sangat mengharapkan dan ingin mendapatkan *syafaat* dari *fadhilah* alquran dengan cara dibaca. Pembacaan surat al Ikhlas sebanyak 3.333 kali di Desa Abason dan masyarakat Banggai secara umum telah mengalami proses akulterasi di berbagai sisi dan bentuk praktiknya. Pada penelitian ini, penulis menguraikan setidaknya ada enam aspek simbolis yang menunjukkan adanya proses apropiasi masyarakat baik terhadap kebudayaan leluhur pun terhadap praktik resepsi pembacaan alquran.

Keenam aspek tersebut dapat diuraikan secara singkat, yang meliputi:

1. Pembacaan adalah praktik komunal, melibatkan seluruh unsur dalam sistem masyarakat (pemuka agama, jamaah (laki-laki), dan ibu-ibu) secara sosial-kultural berfungsi mengukuhkan otoritas ritual dan mewujudkan hubungan asosiatif masyarakat.
2. Batu berperan secara simbolik sebagai penyimpan memori bacaan al ikhlas, menangkal siksa kubur selama fase transisi dari siklus kematian. Kepercayaan masyarakat Abason ini merupakan suatu bentuk koraborasi bahwa masyarakat muslim umumnya percaya bahwa hubungan antara orang yang telah meninggal dengan mereka yang masih hidup bersifat searah, yakni mereka yang hidup mendoakan sementara mereka yang secara fisik telah meninggal tidak bisa merespon.
3. Batu bagi masyarakat Abason/Banggai memiliki derajat yang sama dengan sarana lain di praktik pembacaan alquran di masyarakat lainnya di Indonesia (jagung di Gresik, air di Banjar). Keseluruhan material tersebut mencirikan benda-benda yang sifatnya populer/dekat dalam keseharian masyarakat, dan tidak jarang material tersebut menjadi perlambang adanya proses panjang akulterasi budaya yang dilakukan oleh masyarakat muslim. Pada masyarakat Banggai batu yang sejak lama telah ada dalam tradisi kubur kemudian dimasukkan nilai *bae-bae* (telah dibacakan surat al ikhlas) yang merupakan nilai dari Islam.
4. Terdapat keterputusan informasi pengetahuan tentang makna dari jumlah 3.333 kali praktik pembacaan surat al ikhlas di Desa Abason. Meski masyarakat

meyakini keutamaan dan mempraktikan pembacaan dengan jumlah tersebut, tetapi penelitian ini tidak menemukan informasi mengenai alasan digunakannya angka tersebut. Dalam teori resepsi, fakta demikian ini disebut sebagai *substansial relation* yang dibedakan dengan material relation, dimana masyarakat meyakini keutamaan suatu praktik dan mengetahui alasan praktik secara pasti karena adanya ketersambungan informasi yang disampaikan oleh para tokoh agama (*cultural broker/linker/interpreter*)

5. Praktik buang batu di Desa Abason, seperti juga upacara siklus kematian lainnya di masyarakat Indonesia, melibatkan proses tawasul yang dalam bahasa Banggai disebut *Basa*. Prosesi *Basa* juga merupakan sarana untuk memperkuat adanya keyakinan bahwa kepercayaan masyarakat muslim bahwa mereka yang meninggal telah berpindah pada alam *barzakh* sehingga tidak bisa lagi berinteraksi (secara fisik) dengan manusia yang masih hidup. Dengan demikian, hubungan antara orang yang meninggal dengan yang masih hidup adalah searah orang yang masih hidup harus mendoakan saudara seiman mereka yang telah meninggal, tapi yang telah mati sama sekali tidak bisa merespon.
6. Keterhubungan pengetahuan yang tidak terputus membuktikan bahwa para tokoh agama inilah yang mencetuskan hingga mengakulturasikan budaya buang batu merupakan *linker* atau *interpreter* atas tradisi-tradisi besar (bisa disebut pula tradisi textual) kepada masyarakat melalui praktik-praktik populer (adanya fadhilah surat al ikhlas; riwayat tentang pelepas kurma). Para imam desa dan pegawai syara' yang dipilih oleh desa sebenarnya merupakan *linked-authority* atau wewenang yang terus bersambung dengan para raja, sehingga dengan mudah mereka mempertahankan tradisi tersebut secara kontinyu dan efektif. Masyarakat yang merasakan ketidakpastian dalam menghadapi kematian kemudian merasa terayomi melalui praktik-praktik tersebut.

G Daftar Pustaka

- Koentjaraningrat. (1987). *Sejarah Teori Antropologi*. Jakarta: Universitas Indonesia (UI- Press).
- _____. (1993). *Ritual Peralihan di Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Madina, Sofyan, dkk. (2012). *Sejarah Kesultanan Banggai*. Jakarta: Puslitbang Lektor dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Mattson, Ingrid. (2013). *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks, Kisah, dan Sejarah Alquran*, Jakarta: Penerbit Zaman.
- Pals, Daniel L. (2003). *Seven Theories of Religion*, Yogyakarta: Ircisod.
- Prapanca, Mpu. (2016). *Kakawin Nagarakertama*. Yogyakarta: Narasi.
- Rafiq, Ahmad. (2014). "The Reception of the Qur'an in Indonesia: A Case Study of the Place of the Qur'an in a Non-Arabic Speaking Community", *Disertasi Temple University Graduate Board*. US: ProQuest LLC.

- Team Redaksi Bulletin Khusus FSMBM. (t.t). "Gema Montulutusan". *Banggai Kepulauan dalam Cerita*. Yogyakarta: Rosyada Media.
- Winangun, Y. W. Wartaya. (1990). *Masyarakat Bebas Struktur Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Jakarta: Kanisius.
- Yasin, Fatihudhin Abul. (1997). *Umat bertanya Islam Menjawab*. Surabaya: Terbit Terang.
- Ulya, Ibrizatul. (2016). "Pembacaan 124.000 kali Surah Al-Ikhlas dalam Ritual Kematian di Jawa (Studi Kasus di Desa Sungonlegowo, Bungah, Gresik, Jawa Timur), Skripsi, Jurusan Ilmu AL Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Software (Aplikasi)

CD Ensiklopedia Hadis Kitab 9 Imam. t.t.: Lidwa Pustaka i-Software, t.th.

CD ROM Maktabah Syamilah, Global Islamic Software 1991-1997.

Internet

www.bangkep.go.id

<http://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/eskatologis>

Wawancara

Wawancara dengan Bapak Husin Puasa, seorang tokoh agama sekaligus pemangku adat Kerajaan Banggai, di Desa Lopito tanggal 29 September 2017 pukul 21.00 WITA.

Wawancara dengan Bapak Abdul Ghofur, seorang tokoh agama, di Desa Abason tanggal 05 Oktober 2017 pukul 21.00 WITA..

Wawancara dengan Bapak Rustam Lampadjoa, salah satu warga Desa Abason, di Desa Abason tanggal 10 Oktober 2017 pukul 20.30 WITA.

Wawancara dengan Bapak Yasin Tobuali, salah satu warga Desa Abason di Desa Abason tanggal 16 Oktober 2017 pukul 19.30 WITA.

Wawancara dengan Bapak Amral Lanangu, salah satu anggota pegawai syara', di Desa Abason tanggal 17 Oktober 2017 pukul 19.30 WITA

Wawancara dengan Bapak Nawir Puasa, salah satu anggota pegawai syara', di Desa Abason tanggal 17 Oktober 2017 pukul 20.30 WITA.

Wawancara dengan Bapak Lajamuddin Ladey, seorang tokoh masyarakat, di Desa Abason tanggal 19 Oktober 2017 pukul 18.30 WITA.

Wawancara dengan Bapak Kasman Lampadjoa, salah satu anggota pegawai syara', di Desa Abason 20 Oktober 2017 pukul 08.00 WITA.

Wawancara dengan Ibu Sulha Idris, salah satu warga Desa Abason, di Desa Abason tanggal 29 Oktober 2017 pukul 10.00 WITA.

Wawancara dengan Bapak Sumardi Tulemo, salah satu warga Desa Abason, di Desa Abason tanggal 01 November 2017 pukul 19.15 WITA.

Wawancara dengan Bapak Penjaga Makam Raja Maulauna Frins Mandapar melalui telepon pada tanggal 04 Maret 2018.

MENGULAS KEMBALI GERAKAN RATU ADIL DI BALI DAN PAPUA

Panis Dhbi Salam

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Salatiga
Email: vanisdehabi@gmail.com

Abstract

Not all the ideal concepts of the ratu adil movement, such as millenarism, messianism, nativism, holy war or magical mysticism showed his face in the puputan war and koreri movements. In the puputan war seemed stronger the symptoms of nativisme, namely the desire to restore the glory of Bali as ever existed in the past when the kingdom of Bali untouched by foreign influences. While the Koreri movement that wrapped up by the spirit of messianism and millenarism, it is also showed strongly the symptoms of nativism that appears. Koreri movement is actually nothing more than a form of “ceremonial reception” to the glorious past that had suffered a discontinuities of history.

Keywords: *ratu adil movement, puputan war, koreri movement.*

Abstrak

Tidak semua konsep ideal tentang gerakan ratu adil, seperti millenarisme, messianisme, nativism, perang suci maupun *magico mistism* menampakkan wajahnya dalam perang puputan maupun gerakan koreri. Dalam perang puputan karakter yang terlihat justru adalah gejala nativismenya, yaitu keinginan untuk memulihkan kejayaan Bali sebagaimana yang pernah ada di masa lampau ketika kerajaan Bali belum tersentuh oleh pengaruh asing. Adapun gerakan koreri yang terbungkus oleh semangat messianisme dan millenarisme, pengupasan atasnya juga menunjukkan kuatnya gejala nativism yang muncul. Gerakan koreri ini sebenarnya tidak lain merupakan bentuk “penyambutan” terhadap kegembilan masa lalu yang sempat mengalami keterputusan sejarah.

Kata kunci: gerakan ratu adil, perang puputan, gerakan koreri.

A. Pengantar

Gerakan ratu adil pada dasarnya merupakan bagian dari konsep yang lebih luas, yaitu gerakan sosial. Secara sederhana gerakan ini dapat didefinisikan sebagai aksi kolektif demi tujuan kolektif. Dalam tataran praktis ia sering termanifestasi dalam berbagai bentuk, seperti pemberontakan, perperangan, kerusuhan, huru-hara, demonstrasi, perbanditan dan sebagainya. Berbagai gejolak sosial ini menjadi indikasi jika masyarakat sedang mengalami ketertekunan hidup, bisa karena

kebijakan pemerintah, masalah ekonomi maupun perubahan sosial budaya. Dalam rangka menolak maupun merubah keadaan tersebut, maka aksi kolektif yang biasanya dilakukan¹.

Ditinjau dari sudut pandang ideologi yang mendasarinya gerakan ratu adil bukanlah gerakan yang bersifat profan, sebab ketertekunan masyarakat dalam berbagai bidang pada akhirnya melahirkan sebuah kecenderungan reorientasi tata nilai, baik itu agama maupun kepercayaan. Kondisi ini biasanya digambarkan dengan hancurnya nilai-nilai lama sebagai akibat adanya intervensi asing yang agresif dan adanya upaya untuk mentransformasikan kembali nilai kultural yang pernah ada. Tulisan ini akan melihat kembali konsepsi gerakan ratu adil dari sudut pandang ideologi yang mendasarinya dan telaah atasnya akan dilakukan identifikasi terhadap dua gerakan messianitis di Indonesia, yaitu perang puputan di Bali dan gerakan kargo di Papua.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif analitis, yang maksudnya melakukan analisa terhadap berbagai macam fakta berdasarkan telaah konseptual. Perang puputan maupun gerakan koreri dalam pembahasannya ditempatkan dalam kerangka konsep-konsep yang mendasari pendefinisian gerakan ratu adil. Adapun prosedur penelitian yang dilakukan melalui beberapa tahapan, yaitu pengumpulan sumber, kritik sumber, interpretasi fakta dan kemudian dilakukan sintesa atas fakta-fakta tersebut sebagai satu kesatuan.

C. Konsep Gerakan Ratu Adil

Istilah gerakan ratu adil, messianisme maupun millenarisme biasanya juga terkandung maksud gerakan revitalisasi. Anthony Wallace mendefinisikan gerakan ini sebagai ikhtiar yang disengaja, diorganisir dan disadari oleh anggota masyarakat untuk membentuk budaya baru yang memuaskan². Ketika menanggapi definisi Wallace atas tujuan gerakan tersebut, Adas menganggap bahwa budaya baru yang dimaksudkan tidak bisa dimaknai sebagai penolakan keseluruhan terhadap tata nilai yang baru (baca asing), tetapi ada upaya untuk melakukan akulterasi tatanan sosial yang lama dengan perubahan yang sedang dialami. Ini artinya bahwa gerakan tersebut bukanlah bersifat nativisme murni maupun asimilasi total, tetapi perpaduan diantara keduanya³.

¹ Peter Burke, *History and Social Theory*, diterjemahkan oleh Mestika Zed dan Zulfahmi dengan judul *Sejarah dan Teori Sosial* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), h. 132-136.

² Arif Purnomo, "Gerakan Revitalisasi Di Birma: Sebuah Kajian atas Perlawanan Saya San Tahun 1930-1931", *Paramitha Vol. 17*, No. 1, (2007): h. 69,

³ Michael Adas, *Prophets of Rebellion, Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, diterjemahkan oleh M. Tohir Effendie dengan judul *Ratu Adil: Tokoh dan Gerakan Milenarian Menentang Kolonialisme Eropa* (Jakarta: CV. Rajawali, 1988), h. xxi.

Dari sudut pandang teoritis gerakan ratu adil seringkali bergelayut dengan berbagai macam konsep keyakinan atau ideologi. *Pertama*, adanya pandangan messianisme yang dilekatkan kepada pemimpinnya. Pemimpin gerakan ratu adil dianggap sebagai tokoh juru selamat (*messias*) atau orang yang akan membawa masyarakat melepaskan diri dari segala macam penderitaan. Ia juga diyakini akan membawa mereka kepada jaman kebenaran dan kemakmuran (millenarisme)⁴. *Kedua*, adanya legitimasi kepemimpinan yang didasarkan kepada otoritas karismatik⁵.

Pemimpinan kharismatik dalam legitimasi kepemimpinan menempatkan pemimpin sebagai sosok yang seolah-olah “ditunjuk langsung” oleh Tuhan, bahwa dia adalah yang memang cocok menjadi pemimpin diantara yang lainnya. Seringkali pemimpin yang bersifat demikian ini, sebelumnya mendapatkan *wisik* dari entitas gaib atas hal tertentu, misalnya bagi sebuah perjuangan atau perlawanan yang semestinya dilakukan terhadap kondisi yang sedang ada. Karena dia memiliki kekuatan supernatural, maka dengannya ia dianggap memiliki kemampuan-kemampuan diluar nalar manusia, misalnya bisa menghilang, hantamannya mematikan, kebal akan jenis senjata tertentu dan sebagainya. Hal ini juga yang tidak mengherankan jika pemimpin gerakan biasanya adalah orang yang dianggap sebagai nabi, pemimpin agama, dukun, tukang sihir maupun juru selamat yang dipercayai kemampuan supranaturalnya oleh para pengikut mereka. Selain mendapatkan *wisik* dari entitas gaib tertentu, pola lain yang hadir dalam kepemimpinan karismatik biasanya adalah pengakuan seorang tokoh sebagai titisan atau jelmaan tokoh gerakan di masa lalu atau paling tidak ia diakui oleh pengikutnya sebagai jelmaannya. Contoh yang paling nampak dari hal ini misalnya Pangeran Pakis, seorang pimpinan pemberontak pada abad kedelapan belas yang merupakan keturunan kerajaan Blambangan. Setelah kecewa terhadap suksesi kerajaan karena adanya intervensi Belanda, ia memutuskan diri untuk membangun sebuah kekuatan untuk melakukan gerakan perlawanan dengan mengaku kemasukan roh pemberontak sebelumnya, yaitu Pangeran Wilis. Akibatnya perilakunya pun menyerupai Pangeran Wilis dan dengan cara seperti ini ia mampu mengubah sentimen dan ingatan kolektif massa yang sedang dilanda krisis ekonomi untuk melawan Belanda⁶.

Hal terpenting dalam konteks gerakan sosial yang bersumber kepada otoritas karismatik yaitu sifat revolusionernya yang merujuk atas dasar keyakinan tertentu, sebagai sebuah keyakinan pembaharuan yang sering menentang kemapanan-kemapanan yang ada. Atas dasar keyakinan tertentu yang dapat berupa agama

⁴ Peter Burke, *History and Social Theory*, h. 136.

⁵ Pengkonsepsian otoritas karismatik yang dimaksud di sini merujuk kepada istilah yang didefinisikan oleh Max Weber, yaitu “kualitas tertentu dari seorang individu yang karenanya ia berbeda jauh dari orang-orang biasa dan dianggap memiliki kekuatan atau sifat supernatural, manusia super, atau setidaknya luar biasa. Kualitas ini dianggap tidak bisa dimiliki oleh orang biasa, tetapi dianggap bersumber dari Tuhan, dan atas dasar itu, individu yang bersangkutan diperlakukan sebagai pemimpin”. Reinhard Bendix, “Refleksi Tentang Kepemimpinan Kharismatik”, dalam Dennis Wrong (ed.), *Max Weber Sebuah Khasanah* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2003), h. 261.

⁶ I Made Sudjana, *Nagari Tawon Madu* (Bali: Larasan-Sejarah, 2001), h. 67-71.

ataupun *wangsit*, ia terkadang dianggap sanggup memanipulasi doktrin-doktrin revolusioner yang ada di dalamnya, yang kemudian diarahkan kepada pembentukan ikatan emosional kepada para bawahannya untuk melakukan gebrakan revolusioner. Oleh sebab itu, di masa lalu otoritas karismatik ini sering dianggap potensial menjadi ancaman baik terhadap raja-raja dengan otoritasnya tradisional maupun terhadap penguasa kolonial dengan otoritasnya yang legal rasional. Hal ini lebih jelas lagi apabila kita ingat, bahwa pemimpin karismatik pada hakikatnya tidak terikat pada lembaga dan inspirasinya, sehingga peranannya tidak dapat diduga terlebih dahulu⁷.

Aspek ketiga dari gerakan ratu adil yaitu, nativism atau kerinduan masyarakat terhadap nilai-nilai lama sebelum adanya intervensi dari pihak asing. Sekalipun menurut Michael Adas, jarang ada sebuah gerakan yang bersifat nativisme murni, tetapi adanya kerinduan terhadap tatanan lama yang penuh kemerdekaan dan terbebas dari segala tekanan hidup tidak dapat dipungkiri merupakan aspek yang ikut bergelayut di dalam sebuah gerakan ratu adil. Kartodirdjo dengan mengkaji berbagai gerakan yang ada di Indonesia pada abad kesembilan belas dan dua puluh menyimpulkan, jika terdapat berbagai kecenderungan umum dari gerakan ratu adil, yaitu muncul penolakan masyarakat terhadap unsur-unsur asing (baca kolonial). Kebudayaan asing menurutnya tidak disukai dan orang-orang yang ketularan terhadapnya dianggap cemar dan merosot moralitasnya. Manifestasi dari hal ini adalah pengidentifikasiyan berdasarkan doktrin agama dengan munculnya pelabelan terhadap para pejabat kolonial dan sekutunya dengan sebutan kafir – untuk membedakan dengan mereka sebagai kelompok gerakan yang menganggap dirinya beriman. Ini juga yang kemudian dapat menjelaskan mengapa banyak dari gerakan tersebut yang menyasar permusuhan kepada para pegawai pemerintah dan mengapa mereka mengalami serangan keras ketika serangan-serangan terbuka meletus⁸.

Sifat navistik ini terlihat jelas, misalnya saja Perang Diponegoro (1825-1830) yang mengecam kebobrokan moral para pejabat keraton akibat hegemoni nilai-nilai budaya asing. Keberhasilan Diponegoro untuk membangun basis masa yang luas dan terdiri dari berbagai komponen masyarakat, tidak lain karena pengidentifikasiannya sebagai Ratu Adil dengan gelar *herucaraka*. Perang ini menurut Peter Carey mengusung semangat yang mendalam untuk melakukan pemulihan tatanan lama yang adiluhung – dalam bahasa Pangeran Diponegoro disebut dengan ungkapan “*mangun luhuripun agami Islam wonten ing tanah Jawi sedaya*” atau kehendak untuk memulihkan keluhuruhan agama Islam di tanah Jawa. Hal ini membantu pengidentifikasiyan jati diri bersama kalangan pengikut Diponegoro, sehingga para bangsawan, pejabat daerah yang dipecat, guru agama, para jawara, kuli, buruh harian, tani penggarap (*sikep*) dan para pengrajin, semuanya dihimpun dalam keprihatinan bersama atas situasi sosial budaya yang terjadi⁹.

⁷ Sartono Kartodidjo, “Messianisme dan Millenarisme Dalam Sedjarah Indonesia”, *Lembaran Sedjarah*, No. 7, (1971): h. 50.

⁸ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), h. 18.

⁹ Peter Carey, “Risalah Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di

Pengidentifikasi gerakan sebagai kelompok “orang beriman” dan penolakannya terhadap budaya asing yang dianggapnya budaya “orang kafir” pada akhirnya melahirkan aspek keempat dari gerakan ratu adil, yaitu adanya wawasan perang suci. Dalam kasus Perang Diponegoro jelas sekali hal ini diperlihatkan, ketika perang tersebut dimaknai bukan hanya berurusan dengan masalah profan belaka, melainkan juga masalah keyakinan agama. Simbolisasi kepada tokoh ratu adil dengan Diponegoro sebagai sang penyelamat, tidak lain membawa misi suci untuk mengenyahkan kebobrokan moral yang merupakan hasil tatanan sosial budaya “orang kafir” (baca pemerintah kolonial Belanda)¹⁰. Dalam konteks lain, manipulasi keyakinan keagamaan dapat dilihat juga seperti gerakan revitalisasi Saya San pada dekade ketiga abad keduapuluhan di Birma melawan pemerintah kolonial Inggris. Pengikut Saya San mempercayai jika pemimpinnya tersebut adalah jelamaan Budha (Metaya) atau pembawa pesan Budha. Ia telah menjanjikan kepada mereka pemulihian kerajaan Birma serta agama Budha¹¹. Ide ini juga seringkali diperkuat dengan adanya keyakinan eskhatologisme dalam masyarakat tersebut. Adanya kepercayaan terhadap hari akhir dan pembalasan, maka menyuburkan gagasan perang suci ketika melawan golongan lain yang “kafir”. Ini artinya semangat untuk hidup abadi di surga menjadi imbalan, apabila kekalahan dan kematian mungkin akan terjadi dalam perang tersebut¹².

Aspek membela keyakinan juga melahirkan sikap lain dalam gerakan ratu adil. Hal ini akan membangun kepercayaan jika apa yang sedang mereka perjuangkan adalah hal yang benar. Bisikan gaib terhadap pemimpin gerakan seolah menyematkan gerakan tersebut mendapatkan restu dari “tangan yang tidak terlihat”. Tataran perangpun kemudian beralih antara “yang sakral” melawan “yang profan”. Dari segi perhitungan kosmis, seperti perlawanannya Saya San terhadap pemerintah Inggris pengikut gerakan menganggap pasti dapat memenangkan pertempuran, sebab restu Tuhan dan arwah (*nat*) pelindung dunia berada di pihak mereka¹³. Dalam praktiknya manifestasi pertolongan “kekuatan yang tak terlihat” ini berupa kepercayaan terhadap kekebalan senjata yang dapat dikatakan merupakan aspek kelima dari gerakan ratu adil¹⁴. Kartodirdjo menyebutnya dengan istilah *magico-*

Jawa, 1785-1855”, *Makalah* disampaikan pada acara *launching* buku “Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855”, Yogyakarta, 8 Maret 2012, h. 18.

¹⁰ Peter Carey, *Asal Usul Perang Jawa: Pemberontakan Sepoy dan Lukisan Raden Saleh* (Yogyakarta: LKIS, 2004), h. 40-41.

¹¹ Michael Adas, *Prophets of Rebellion*, h. xi.

¹² Bandingkan dengan gagasan Kyai Hasyim Asy’ari yang memfatwakan melawan pasukan Sekutu merupakan perang jihad melawan orang kafir, sehingga membangkitkan semangat umat Islam dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia. Dalam Resolusi Jihad Fi Sabillah tersebut juga disebutkan umat Islam yang mati dalam peperangan adalah syahid. Itu artinya ada imbalan surga di kehidupan berikutnya. Lihat Ach Muhibidin Zuhri, “KH. M. Hasyim Asya’ri: Fatwa Jihad dan Perjuangan Kemerdekaan”, <http://www.nusurabaya.or.id> (diakses, 7 Desember 2016).

¹³ Arif Purnomo, “Gerakan Revitalisasi Di Birma”, h. 73-74.

¹⁴ Sebelum maju ke medan perang, pasukan Saya San dibekali dengan dua macam jimat yaitu “pelindung luar” dan “pelindung dalam”. Pelindung dalam dengan cara menyisipkan unsur logam ke tubuh yang dicacah dengan jarum seperti ditatto. Adapun pelindung luar berupa minyak jimat dan cairan magis yang dilumatkan ke tubuh. Dengan cara ini, Saya San membangkitkan semangat dan

mysticsm atau *ngelmu* – keyakinan akan kebal terhadap senjata tajam maupun peluru, sehingga memiliki potensi agresivitas yang tinggi terhadap sebuah gerakan. Keyakinan ini, menurutnya menyebabkan pelaku gerakan tidak memiliki kehatian-hatian dan dalam pertempuran menyebabkan mereka berakhir tragis dengan pembunuhan massal¹⁵.

D. Perang Puputan di Bali

Sejak jaman kolonial Belanda telah terjadi beberapa kali perang puputan di Bali. Puputan Badung (1906), Klungkung (1908) maupun Margarana (1946) adalah sejumlah peristiwa yang menghiasi masyarakat Bali untuk mempertahankan tanah kedaulatan mereka. Sebagaimana perang di tempat lain yang merupakan reaksi atas dominasi kolonial, perang puputan tidak lain juga disebabkan oleh berbagai tekanan asing di segala aspek kehidupan, baik itu politik, ekonomi dan sosial budaya. Manifestasi dari tekanan ini adalah bangkitnya harga diri masyarakat dan reorientasi nilai lokal sebagai ideologi gerakan mereka.

Menurut Sudarta dkk, *puputan* berasal dari kata *puput* yang dalam bahasa Bali berarti *selesai* atau *habis*. *Puput* mendapat akhiran –an, menjadi *puputan* yang juga berarti *selesai* atau *habis*. Kemudian ia menyatakan perang puputan adalah perang habis-habisan atau perang hingga titik darah penghabisan dalam menghadapi musuh, dilandasi oleh perjuangan yang tulus, ikhlas dengan segala pengorbanan termasuk pengorbanan miliknya yang paling berharga jiwa dan raga. Hal ini dilakukan ketika mereka telah benar-benar terjepit, dimana dalam perhitungan sudah tidak mungkin dapat mengalahkan musuh karena mereka memiliki kekuatan yang lebih besar¹⁶.

Pada masa kolonial, bagi pemerintah Belanda perang puputan dianggap sebagai tindakan yang mengerikan bahkan sebagai sebuah kegilaan. Dalam kasus Puputan Klungkung 1908 misalnya, terjadi simbolisasi penyatuan raja dan pengikutnya, dimana raja yang bernama Ida Dewa Agung Jambe memimpin lascar perangnya yang diikuti oleh seluruh anggota keluarga, pembesar kerajaan, baik laki-laki, perempuan dan bahkan anak-anak terjun ke medan pertempuran. Akhir drama ini terselesaikan ketika raja dan semua orang yang diperkirakan mencapai angka seribuan telah meregang nyawa¹⁷. Tidak heran jika kemudian banyak orang yang mempertanyakan ideologi yang mendasari perang puputan ini.

Dalam konsep kemimpinan kerajaan Hindu Bali, raja oleh pengikutnya dipandang sebagai titisan Dewa Wisnu – dewa pelindung dalam terminologi hindhuisme (Sidemen cat kaki). Ini merupakan bagian dari Tri Murti dewa yang lain, yaitu

moral pengikutnya agar berani menghadapi musuh, sebab mereka berkeyakinan akan kebal terhadap senjata tajam dan peluru, serta dapat berlari dan terbang dengan cepat dalam peperangan. *Ibid*, h. 74.

¹⁵ Sartono Kartodirdjo, *Ratu Adil*, h. 19.

¹⁶ Wayan Sudarta, dkk., *Puputan Margarana dan Monumen Nasional Taman Pujaan Bangsa Margarana* (Denpasar: Markas Daerah Panca Marga Bali, 2001), h. 2.

¹⁷ Lihat Ida Bagus Sidemen, dkk., *Sejarah Klungkung: Dari Semarapura Sampai Puputan* (Klungkung: Pemerintah Kabupaten Klungkung, 2001), h. 140-149.

Brahma sebagai Dewa Pencipta dan Siwa sebagai Dewa Penghancur. Tiga hal tersebut menunjukkan adanya keselarasan dalam kehidupan manusia, dimana ada yang menciptakan, ada yang memelihara dan ada yang menghancurkan. Penitisan Wisnu dalam tubuh raja, akhirnya menempatkan raja sebagai orang yang akan menjaga ketertiban, keharmonisan dan ketentraman hidup.

Pengartikulasian gagasan kewisnuan dalam diri raja semakin teruji ketika masyarakat Bali dihadapkan berbagai tekanan sosial yang diakibatkan oleh intervensi pemerintahan kolonial. Sebelum Belanda mengusik ketenangan Bali sejak pertengahan abad kesembilan belas, awalnya pulau tersebut merupakan federasi dari sembilan kerajaan yang berada di bawah dinasti Klungkung¹⁸. Ia dihasilkan dari proses yang panjang ketika Majapahit bersama patihnya Gajah Mada menaklukkan kekuasaan Bali pada pertengahan abad empat belas. Selanjutnya Bali ditempatkan di bawah pemerintahan Sri Haji Kepakisan yang menjadi vassal Majapahit¹⁹. Pusat pemerintahannya di Samprangan dan mencapai puncak kejayaan ketika Bali dipimpin oleh raja Dalem Watu Renggong yang berpusat di Gelgel yang berhasil meluaskan pengaruhnya hingga Blambangan, Lombok dan Sumbawa, serta dianggap berhasil mempertahankan dan memperkuat agama Hindu di Bali²⁰.

Gesekan antara Bali dengan Belanda dimulai dengan adanya keinginan Belanda untuk menghapus hukum tawan karang²¹ yang menjadi momok bagi pelayaran dan perdagangan mereka. Kerajaan Klungkung juga dianggap memiliki nilai politik yang strategis sebab ia dipandang sebagai susuhanan tertinggi di Bali dan Lombok, serta secara geografis dapat membuka jalan bagi pengembangan perdagangan dengan Indonesia Timur. Selain itu, Belanda juga berkeinginan meguasai perdagangan candu dan budak untuk dijadikan serdadu-serdadu perang mereka. Oleh sebab itu, beberapa perjanjian kedua belah pihakpun dilakukan, baik bersifat politik, ekonomi maupun sosial budaya sejak 1841 hingga 1908. Beberapa perjanjian ini dianggap telah mencabik kedaulatan Klungkung²².

Ketertekanan kerajaan Bali oleh intervensi asing serta kejayaan dimasa lampau telah membangkitkan kesadaran akan masa lalu Bali yang merdeka dan berdaulat. Penghapusan hukum tawan karang, regangnya hubungan antara kerajaan

¹⁸ Sembilan kerajaan tersebut, yaitu Buleleng, Mengwi, Karangasem, Badung, Tabanan, Gianyar, Bangli, Jembrana dan Payangan.

¹⁹ I. Kt. Ginarsa, *Ekspedisi Gajah Mada ke Bali* (Denpasar: CV. Kayu Mas Agung, 1994), h. 62.

²⁰ Ida Bagus Sidemen dkk., *Sejarah Klungkung*, h. 5. Pada masa ini untuk memperkuat agama Hindu, maka didirikanlah beberapa pura di daerah pesisir. Watu Renggong juga dikenang akan kebijaksanaannya terhadap utusan dari Demak yang gagal untuk mengislamkan Bali. Ia menolak untuk diislamkan dan melarang mereka untuk menyebarkan agama Islam, tetapi utusan tersebut tidak dibunuh dan diberi tempat tinggal menetap di Bali (sekarang kampung Islam Gelgel) dengan alasan agar tidak dibunuh oleh kerajaan pengirim atas kegagalan misinya. Atas sikapnya ini, Watu Renggong dianggap mampu sebagai pelindung agama Hindu di Bali.

²¹ Tawan karang adalah peraturan yang memberikan hak kepada raja dan rakyat yang berdiam di pantai (dekat pantai) untuk memiliki kapal serta muatan dari kapal-kapal asing yang terdampar di pantai karang milik kerajaan tersebut dan menjadikan penumpangnya sebagai budak. Namun, penumpang itu harus dibunuh apabila kapal tersebut adalah kapal musuh. *Ibid.*, h. 83-84.

²² *Ibid.*, h. 69-76.

Bali pada abad kesembilan belas dan pengakuan terhadap kekuasaan pemerintah kolonial dianggap sebagai wujud nyata rusaknya tradisi. Dalam pandangan Hindu, rusaknya tradisi diidentifikasi sebagai masa *kaliyuga* – masa chaos yang penuh kekacau balauan²³. Sumber malapetaka ini tentunya adalah pemerintah kolonial yang dalam pandangan masyarakat Bali dijuluki dengan sebutan I Bojog Putih – manusia yang melakukan perbuatan dursila laksana binatang yang jahat dan licik²⁴.

Menurut Wirawan dkk., dalam sumber lokal Bali disebutkan bahwa masa *kertayuga* yang penuh dengan kebesaran dan kemakmuran pernah terjadi di masa lampau²⁵. Bali berada di bawah susuhunan yang kuat adalah kisah yang memang pernah menghiasi ketika masa pemerintahan Watu Renggong di Gelgel. Dalam konteks krisis, maka mereorientasikan diri kepada kejayaan masa lampau merupakan tujuan yang ingin dikembalikan di masa depan. Apabila sumber lokal dapat dipertanggungjawabkan, menurutnya nativisme menjadi ideologi yang penting masyarakat Bali dalam melawan pemerintah kolonial²⁶.

Kerinduan akan masa lalu Bali memperoleh simpulnya dengan fokus kepada figur seorang raja. Konsep raja sebagai titisan dewa pelindung dalam batas tertentu akan mengingatkan kepada tradisi messias dalam terminologi budaya lain. Apabila messias akan membawa masyarakat ke jaman kegemilangan, maka kepercayaan pengikut terhadap mistifikasi raja dianggap dapat mengembalikan kehormatan dan martabat masyarakat Bali di masa yang akan datang. Hanya saja messias dalam konteks gerakan sosial biasanya muncul untuk menentang kemapanan, sedangkan raja sering dipandang sebagai penjaga kultur dengan basis otoritas kepemimpinan yang tradisional. Namun, dalam konteks perang puputan pembicaraan bukanlah terletak pada kemapanan atau bukan, melainkan kedudukan dan fungsi raja sebagai penyelamat negara untuk membebaskan diri dari belenggu jaman *kaliyoga*. Dari sudut pandang ini, maka perannya dapat disejajarkan dengan tokoh messias dalam ideologi millenarisme.

Aspek lain yang menarik untuk diperhatikan dalam perang puputan adalah adanya pandangan jika perang yang dilakukan bukanlah perkara profan belaka, melainkan bagian dari kegiatan peribadatan. Sebagaimana dikatakan oleh Sidemen dkk., semangat perang merupakan bagian dari ajaran dalam agama Hindu (*matelasan nindihan dharma*). Kesucian perang ini disimbolisasi oleh penggunaan atribut yang serba berwarna putih, baik pakaian maupun ikat kepala. Itu artinya mereka semua yang maju ke medan pertempuran telah siap gugur untuk menjemput surga²⁷. Dapat dipahami jika perang ini bukan hanya dapat memobilisasi para lascar, tetapi juga para keluarga raja hingga perempuan dan laki-laki, sebab

²³ A.A. Bagus Wirawan, dkk., *Ida I Dewa Agung Istri Kanya: Pejuang Wanita Rakawi Melawan Kolonialisme Belanda di Kerajaan Klungkung Abad ke-19* (Klungkung: Pemerintah Kabupaten Klungkung, 2002), h. 38.

²⁴ Ida Bagus Sidemen, dkk., *Sejarah Klungkung*, h. 78.

²⁵ A.A. Bagus Wirawan, dkk., *Ida I Dewa*, h. 38.

²⁶ *Ibid.*, h. 39.

²⁷ Ida Bagus Sidemen, dkk., *Sejarah Klungkung*, h. 145-156.

tindakan tersebut merupakan wujud dari kesetian membela keyakinan (dharma). Bagi masyarakat Bali hal ini juga tidak dapat dipandang sebagai tindakan bunuh diri, sebab dalam kepercayaan Hindu orang yang mati dengan cara demikian, maka rohnya tidak akan masuk *sorgaloka*, tetapi akan menghuni *pretaloka* atau menjadi roh gentayangan²⁸.

Adanya keyakinan akan surga dalam perang puputan tidak dapat dipungkiri karena adanya ajaran karmapala dalam masyarakat Hindu. Sidemen dkk., menyebutnya dengan istilah *moksa* yang menjadi tujuan mulia dari perang tersebut²⁹ – suatu kondisi yang digambarkan dimana terbebasnya jiwa dari belenggu ego dan keinginan, kepicikan atau keterbatasan menuju kebaikan sempurna. Kondisi ini digambarkan sebagai pelepasan absolut jiwa dari ajiwa (benda dunia/materi) yang merupakan bentuk melepaskan diri dari hukum karma³⁰. Orang yang gugur dalam perang puputan, maka jiwanya akan menyatu dengan *atman* dan tidak akan melakukan proses reinkarnasi lagi³¹. Dalam cara berfikir yang demikian ini, maka dapat dipahami jika perang puputan merupakan sebuah jalan bagi masyarakat Bali untuk mencapai kesempurnaan ibadah mereka, sehingga secara emik hal ini bukanlah tindakan yang bersifat fatalistik apalagi dianggap sebagai bunuh diri.

E. Gerakan Koreri di Papua

Salah satu gerakan messianisme yang cukup terkenal di Papua adalah gerakan koreri. Dilakukan oleh orang-orang yang berada dalam lingkup maupun pengaruh kebudayaan Biak-Numfor dan menyebar luas di beberapa daerah, seperti Biak, Raja Ampat, Manokwari dan Yapen³². Ia telah mengiringi perjalanan sejarah masyarakat Papua sejak masih berada di bawah kekuasaan Sultan Tidore, pemerintah kolonial Belanda dan pendudukan Jepang bahkan hingga Indonesia merdeka dan masa reformasi. Dari waktu ke waktu bentuknya juga telah tertransformasi dari sekedar gerakan yang bersifat budaya dan primitif hingga bentuknya yang politis dan modern.

Catatan tertua mengenai gerakan koreri telah ada sejak pertengahan abad sembilan belas. Gerakan pertama yang terdokumentasikan diketahui muncul pada tahun 1855 di Numfor Biak sebagai reaksi warga terhadap pungutan upeti yang dibebankan oleh Sultan Tidore³³. Masa sesudahnya bahkan hingga Papua masuk wilayah Indonesia telah terjadi puluhan gerakan yang sempat terdokumentasikan. Secara umum gerakan-gerakan tersebut menurut Nanlohy juga dirangsang oleh

²⁸ Wayan Sudarta, dkk., *Puputan Margarana*, h. 3.

²⁹ Ida Bagus Sidemen, dkk., *Sejarah Klungkung*, h. 91.

³⁰ Ensiklopedi Nasional Indonesia 10 (Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1990).

³¹ Mengenai proses reinkarnasi ini dapat dilihat, Anonim, "Proses Reinkarnasi dalam Hindu", <http://students.ukdw.ac.id/reinkarnasi.html> (diakses 21 Oktober 2006).

³² Bas Nanlohy, "Akulturasi dalam Gerakan Koreri", <http://teologipapua.blogspot.com/2008/08/akulturasi-dalam-gerakan-koreri.html> (diakses, 8 Februari 2010).

³³ John G. Strelan dan Jan A. Godschalk, *Search for Salvation: Studies in the History and Theology of Cargo Cults*, diterjemahkan oleh D.C. Ajamiseba dengan judul *Kargoisme Di Melanesia: Suatu Studi Tentang Sejarah dan Teologi Kultus Kargo* (Jayapura: Pusat Studi Irian Jaya, 1989), h. 8.

kondisi-kondisi sosial, ekonomi, politik maupun budaya yang memprihatinkan³⁴

Istilah *koreri* sendiri berasal dari bahasa Biak yang merupakan gabungan kata *ko*, *rer* dan imbuhan *-i*. *Ko* artinya *kita*, dan *rer* berarti *mengubah*, sedangkan *i* adalah imbuhan untuk menyatakan kata sifat. Arti koreri dalam hal ini dapat diartikan *kita mengubahnya*, tetapi ada juga yang mengartikan *kita ganti kulit* – dinalogikan dengan sebuah proses ganti kulit layaknya ular atau udang³⁵. Dalam konteks millenarisme, istilah koreri dapat diartikan *kita hidup baru* yang mengandung pengertian adanya perubahan yang bersifat eksistensial dalam segala aspek kehidupan. Secara konseptual, koreri juga sering diartikan sebuah kehidupan baru yang ditandai dengan tidak adanya penderitaan fisik dan bathin, hilangnya tekanan ekonomi dan politik, tidak ada penyakit, kematian maupun penderitaan. Dengan kata lain, koreri mengandung gagasan kesejahteraan hidup dalam arti luas³⁶.

Semangat gerakan koreri pada dasarnya dapat ditarik kepada *mindframe* lokal terhadap kultus tokoh mitologis di masa lampau yang digunakan oleh warga untuk membaca dan memahami dunia yang sedang mereka hadapi. Bentuknya adalah kepercayaan terhadap Mitos Manarmakeri – tokoh mitologis yang dinisbatkan sebagai Raja Papua di masa lampau yang dipercaya pernah membawa masyarakat kepada kehidupan yang serba bahagia. Oleh sebab itu, dalam konteks ini penyelidikan gerakan koreri secara ideologis tentunya tidak bisa melepaskan diri dari kisah mitos tersebut.

Dalam Mitos Manarmakeri diceritakan bahwa di masa lalu pernah hidup seorang lelaki yang hidup penuh penderitaan. Ia bernama Manarmakeri, tapi nama sesungguhnya adalah Yawi Nushado. Dijuluki Manarmakeri menjadi sebutan yang peyoratif terhadapnya, sebab ia telah tua, korengan dan berkudis³⁷. Dalam kemiskinannya, Manarmakeri juga tidak memiliki istri yang mau menjadi pendamping hidupnya.

Suatu hari Manarmakeri pernah berburu babi ke kebunnya. Ia mengejar babi yang telah tertombak hingga memasuki sebuah gua. Namun, di dalam gua tersebut ia tidak menemukan babi yang dicari, melainkan terdengar ada suara yang menyapanya. Manarmakeri tanpa disadari telah memasuki dimensi alam yang berbeda. Sebuah kampung yang indah yang ia lihat dan beberapa teman yang telah meninggal menyapa dirinya. Suara itu bertanya kepada Manarmakeri, “maukah kau

³⁴ Bas Nanlohy, “Akulturasi dalam Gerakan Koreri”, <http://teologipapua.blogspot.com/2008/08/akulturasi-dalam-gerakan-koreri.html> (diakses, 8 Februari 2010).

³⁵ Nonie Sharp dan Markus Wongso Kaisiepo, *The Morning Star in Papua Barat* (North Carlton: Arena Publications, 1994), h. 5.

³⁶ Bas Nanlohy, “Akulturasi dalam Gerakan Koreri”, <http://teologipapua.blogspot.com/2008/08/akulturasi-dalam-gerakan-koreri.html> (diakses, 8 Februari 2010).

³⁷ Hal ini merujuk kepada istilah Manarmekeri, Mandarmakeri, Mansararmakeri (di), maupun juga Manarmakdi. Beberapa istilah tersebut mengandung kata mansar (lelaki tua) dan armaker (berkudis). Selain itu, istilah Mak dalam konsepsi Kamma mungkin saja merujuk kepada kata bintang. Dalam hal ini manarmakeri diartikan oleh Kamma sebagai “lelaki tua yang berkudis (*the scabious old man*)” atau “*the old man of the star*”. F.C. Kamma, *Koreri: Messianic Movements in The Biak-Numfor Culture Area* (The Hague: Martinus Nijhof, 1972), h. 17.

seperti mereka itu?" ia menjawab, "ya". Kemudian suara itu berkata lagi, "waktumu belum tiba, sebab kau masih berada di dunia *sasor*," – dunia semu yang bersifat tidak abadi (*fana*). Pertemuan dengan dunia yang hakiki ini menghantui terus Manarmakeri. Setelah dirinya kembali ke kampungnya Sopeng (Biak Barat), ia terus merenung.

Aktivitas Manarmakeri dalam keseharian adalah bertani dan membuat tuak dari pohon palem. Pernah ketika masa panen tiba terjadi pencurian terhadap hasil panenannya dan tuak palem yang ia buat. Kejadian ini berulang berkali-kali, sehingga ia merasa perlu untuk melakukan pengawasan. Saat ia melakukan pengintaian di pagi hari, ia mendengar suara gaduh laksana objek tertentu meledak dengan kilauan cahaya di tengah-tengah Bintang Pagi (Sampari). Lelaki tua itu ketakutan dan menangkap sesosok mahluk "surgawi" yang kemudian ia interogasi. Manarmakeri bertanya kepada sosok tersebut, "jadi kau yang selama ini membuatku resah, mencuri hasil panenanku dan kini kau mencuri tuakku?". Sosok "surgawi" yang diketahui sebagai perwujudan Bintang Pagi tersebut ketakutan, sebab matahari segera terbit yang artinya ia akan segera meninggal. Untuk dapat melepaskan diri, Sampari memberikan kepada Manarmakeri sebuah tongkat sakti yang merupakan simbol dari pohon kehidupan dan dapat digunakan untuk memenuhi berbagai keinginan. Apabila ia ingin mendapatkan makanan, Manarmakeri diminta memukul segala sesuatu di sekitarnya dan makanan yang melimpah ruah akan ada dengan sendirinya. Apabila ia menginginkan sebuah perahu, Sampari mengajarinya untuk memukulkan tongkat tersebut ke sampan kayu dan sebuah perahu akan berjalan secara otomatis. Demikian juga, apabila ia menginginkan istri, ia diminta memanjat pohon Bitangur dan ia akan mendapatkannya.

Pertemuan dengan Sampari tersebut kemudian ditafsirkan sebagai penunjukan Manseren Nangi (Tuhan Langit) kepada Manarmakeri sebagai Manseren Manggundi (Tuhan Sendiri), tetapi belum melewati masa pembaptisan secara simbolis. Ajaran dari Sampari ini kemudian diperaktekkan ketika ia kembali ke rumah. Hal pertama yang ia lakukan, yaitu merealisasi keinginannya untuk mendapatkan istri. Ia memanjat pohon Bitangur dan memetik salah satu buah. Sembari berdoa kepada Manseren Nangi (Tuhan Langit), ia melempar buah Bitangur tersebut dan mengenai seorang gadis yang bernama Ningai. Wanita itu akhirnya hamil dan kemudian melahirkan seorang bayi yang diberi nama Konori. Suatu hari diketahui bahwa yang membuat ulah adalah Manarmakeri. Kerabat wanita dan penduduk desa marah. Mereka membakar kampung dan meninggalkan Manarmakeri bersama istri, anak dan iparnya menuju ke Pulau Yapen.

Ketika semua makanan dan air telah habis, maka kini situasi keluarga tersebut menjadi krisis. Anaknya yang masih kecil menangis kelaparan dan mengeluh kepada ibunya. Dengan nada yang merendahkan, anak itu dinasehati untuk meminta makanan ke ayahnya yang kudisan, "mintalah makanan ke ayahmu, tidak bisakah dia merubah kudisnya menjadi makanan!". Konori menemui Manarmakeri dan mengatakan apa yang telah dinasehati ibunya. Si ayah meminta anak kecil itu

untuk masuk ke kamarnya dan melihat barang-barang indah di dalamnya. Di kamar Manarmakeri telah penuh segala makanan yang diinginkan. Awalnya Ningai tidak percaya apa yang terjadi, tetapi kemudian ia melihat dengan mata kepalanya sendiri apa yang dikatakan Konori. Mereka berdua melahap makanan yang ada sepantasnya, tetapi makanan itu tidak terhabiskan. Sisa-sisa yang ada kemudian lenyap.

Setiap hari Manarmakeri mewujudkan makanan-makanan ajaib itu untuk memenuhi kebutuhan keluarganya. Namun, sang istri masih terus mengeluh karena merasa kesepian hidup sendirian tanpa sanak saudara. Ia meminta kepada suaminya untuk dapat membuat kapal atas kemampuan supranatural yang ia miliki. Atas desakan itu dan perasaan malu karena selama ini berpura-pura menjadi orang biasa, ia akhirnya pergi ke menuju ke pantai untuk menemui sisa-sisa bangkai kapal yang ada. Ia berdoa kepada Manseren Nangi, jika memang ia terpilih untuk menjadi Manseren Mangundi, maka ia memohon bangkai kapal itu untuk menjadi perahu. Doanya terkabul dan setelah tongkat saktinya dipukulkan, bangkai itu berubah wujud menjadi sebuah perahu yang siap digunakan untuk pelayaran.

Setelah anak, istri dan ipar Manarmakeri siap berlayar, ia kembali berdoa kepada Manseren Nangi dengan doa yang sama agar perahu tersebut dapat digunakan. Perahu pun melaju kecepatan tinggi dengan dinahkodai oleh Manarmakeri menuju ke arah selatan. Di tengah perjalanan sang anak terbangun dan menangis, sebab ia tidak mempunyai tempat untuk bermain. Manarmakeri meminta iparnya, Sanero untuk menurunkan jangkar dan seketika itu pula sebuah pulau muncul ke permukaan. Pulau ini diberi nama Meos Indi. Setelah puas bermain, beberapa kejadian penciptaan pun kembali terjadi. Muncullah pulau Aibay. Mereka kemudian melanjutkan lagi perjalannya ke arah selatan dan tiba ke pulau karang kecil, tetapi Konori kembali menangis dengan alasan yang sama sebab tidak memiliki tempat bermain. Manarmakeri kemudian turun dari kapalnya dan berjalan di atas permukaan laut. Di setiap kepakan langkahnya muncul daratan baru dan berubah menjadi pulau yang sangat indah. Pulau itu kemudian diberi nama Numfor yang artinya tanah suci.

Manarmakeri kini telah merasa tua dan tubuhnya telah renta. Ia berniatan untuk merubah dirinya sendiri menjadi sesosok muda dan ganteng. Kembali ia berdoa kepada Manseren Nangi, apabila memang ia ditunjuk menjadi Manseren Mangundi, maka ia meminta agar tubuhnya terhempas ke dalam bara api dan kulitnya yang kudisan biarkanlah berubah menjadi barang-barang yang berharga. Kayu ulin pun tiba-tiba terbakar dan kemudian ia membenamkan diri ke bara api tersebut. Seketika ia berubah menjadi pemuda yang kuat dan tampan. Kulitnya yang buruk berguguran menjadi barang-barang berharga.

Kini ia menyiapkan baju dan berbagai macam asseoris untuk disematkan ke tubuhnya. Kembali ia berdoa kepada Manseren Nangi dengan permohonan meminta cermin dari kulit kerang. Ia mencoba untuk berdandan ala umat muslim dengan kain putih panjang dan bersorban, dilihatlah dirinya ke dalam cermin, tetapi nampak bahwa hal itu bukanlah yang cocok bagi dirinya. Selanjutnya ia berpenampilan ala orang barat dengan sepasang baju dan bersepuat. Namun, lagi-

lagi hal itu dianggap bukanlah hal yang cocok. Untuk terakhir kalinya kemudian ia berpenampilan ala pakaian tradisional masyarakat Papua. Ia memakai marbin untuk cawat dan menghiasi tubuhnya dengan berbagai asesoris: gelang manik-manik, kulit kerang untuk tangan dan kaki serta kulit kerang sebagai penutup dahi. Tidak lupa ia menyematkan bulu merpati untuk jambul, serta bulu berwarna hitam dan putih untuk hiasan rambut. Manarmakeri kembali melihat dirinya ke cermin dan ia merasa bahwa inilah pakaian yang ia inginkan.

Kini ia benar-benar telah berubah menjadi Manseren Mangundi dan itu artinya ia telah ternisbatkan menjadi Raja Tanah Papua. Ia kembali memohon kepada Manseren Nangi agar diperlengkapi dengan senjata berupa meriam. Setelah permohonannya terkabul, ia meminta meriam tersebut untuk meletupkan diri. Suara bom buny meledak seperti halilintar yang membahana memenuhi angkasa. Manarmakeri kini telah menjadi *hero* dan benar-benar siap menghadapi segala sesuatu yang akan terjadi di kemudian hari.

Anak istrinya takjub melihat Manarmakeri yang kini telah berubah menjadi Manseren Mangundi. Mereka lebih takjub lagi setelah melihat kulitnya berubah menjadi barang-barang berharga, termasuk juga seperangkat kinang – daun sirih dan pinang dalam sebuah mangkok yang berasal dari perak. Mereka hidup dalam kebahagiaan. Namun, tidak lama setelah rasa suka cita itu, Ningai kembali mengeluh atas hidupnya yang merasa kesepian dan tidak mampu menunjukkan atas kesuksesan yang mereka dapatkan kepada warga lainnya.

Mendengar hal ini, Mangundi hanya terdiam. Pada suatu hari ia mengamati bintang-bintang dan akan menampilkan kembali kekuatan gaibnya untuk menciptakan manusia, tetapi menunggu waktu yang tepat bersamaan dengan munculnya Bintang Pagi (Sampari). Ia keluar rumah dengan membawa panah. Kemudian memohon kepada Manseren Nangi dengan perkataan, "Ya Tuhan Langit, jika ini adalah kenyataan yang sesungguhnya kau menjadikanku seorang Tuhan, ciptakanlah dari empat anak panah yang akan aku hujam ke tanah ini menjadi empat rumah klan yang penuh penghuni". Empat anak panah kemudian dihujamkan oleh Mangundi secara bergantian. Anak panah pertama menghasilkan klan Rumberpon; yang kedua menjadi klan Rumansra; ketiga menjadi klan Angeradifu dan yang terakhir diberi nama Bumberpur.

Semakin hari kampung Mangundi semakin riuh dan padat. Mereka hidup dalam kemakmuran, tidak perlu bekerja untuk memenuhi kebutuhan, hidup dalam keabadian karena tidak bisa mati serta jauh dari penderitaan. Namun, suatu hari pernah warga merasakan kekurangan makanan. Hal ini membuat mereka gelisah. Situasi ini dimanfaatkan oleh seorang wanita bernama Infadwarni dari subklan Rumbekwan untuk melakukan provokasi. Ia mempengaruhi kaum laki-laki untuk pergi ke Arwa (Yapen) mencari makanan, sebab muncul kepulan asap dari sana. Mereka juga diperintahkannya pergi ke hutan untuk membuat beberapa perahu.

Berbondong-bondong kaum lelaki pergi ke hutan untuk menebang kayu dan membuat perahu. Hingga berhari-hari mereka melakukan pekerjaannya dan nampak

sangat keletihan. Mangundi telah memperingatkan mereka untuk tidak pergi ke hutan apalagi membuat perahu untuk pergi ke Arwa, tetapi mereka bersikeras. Ketika perahu-perahu telah terbentuk, hanya satu saja yang bisa dibawa ke pantai, sebab terhalangi oleh pepohonan ketika akan dikeluarkan dari hutan. Satu perahu tersebut milik klan Rumfabe dan berhasil menuju ke Arwa.

Pelanggaran terhadap perintah Mangundi ini ternyata mendatangkan balak. Kini warga Numfor harus mau merasakan kesedihan sebab seorang bocah dari klan Rumbekwan jatuh sakit tanpa diketahui penyebabnya dengan pasti. Mangundi akhirnya mengumpulkan warga dan memberikan peringatan atas kesalahan yang dilakukan. Ia berkata, "semuanya telah aku peringatkan dan kau tinggal menjalankan. Aku telah melarangmu untuk pergi ke Arwa, tetapi kau malah membuat perahu dan berlayar ke sana. Aku telah melarangmu untuk menebang pohon dan meminta kau untuk pulang, tapi kau melakukan sebaliknya. Aku melarangmu menangis jika seseorang jatuh sakit, tapi kau tidak mendengarkan kata-kataku".

Akibat dari perbuatannya warga yang dulu hidup dalam masa "kehakikian" kini harus mau menjadi manusia biasa – sebuah kondisi berkebalikan dimana kematian, kesakitan, bekerja keras dan segala macam penderitaan harus mau ditanggung. Oleh sebab itu, Mangundi memutuskan diri untuk pergi meninggalkan mereka menuju ke arah barat bersama anak, istri dan iparnya. Dalam kegelisahan dan ketidakpastian ini, hanya penyesalan yang menghantui warga. Namun, itu semua tidak akan mampu mengembalikan keadaan seperti sedia kala. Mereka hanya berharap suatu saat Mangundi akan kembali lagi ke tanah airnya dalam rangka membuka kesempatan jaman kemakmuran sekali lagi³⁸.

Dalam batas tertentu Mitos Manarmakeri di atas dapat dikatakan merupakan refleksi psikologis masyarakat Numfor dalam memandang dunianya. Ketidaksuburan tanah, sulitnya warga mencari makan, wabah penyakit dan bencana yang sering kali datang maupun tekanan ekonomi dan politik dari pihak luar tercermin dalam narasi mitos tersebut³⁹. Secara substansial mitos ini memberikan kerangka pemahaman berbagai dimensi kehidupan, seperti persoalan eksistensi manusia, penciptaan alam, ajaran kepahlawanan dari seorang *zero* menjadi *hero*, masalah identitas sosial, kedaulatan hingga keyakinan millenarisme. Namun, yang tidak kalah menarik perhatian yaitu adanya keyakinan di masyarakat Biak Numfor bahwa Mangundi akan kembali lagi setelah tujuh generasi dengan membawa koreri yang dijanjikannya⁴⁰. Itu artinya berbagai macam penderitaan hidup dapat segera teratas.

Pengharapan akan munculnya Mangundi telah menjadi dasar bagi munculnya berbagai gerakan koreri di Biak Numfor. Biasanya ia akan diumumkan oleh sese-

³⁸ Cerita lengkap dan detail atas Mitos Manarmakeri dapat dilihat, Freeck C. Kamma, *Religious Text of The Oral Tradition from Western New-Guinea (Irian Jaya)* (Leiden: E.J. Brill, 1975), h. 31-40.

³⁹ Mengenai kondisi sosial masyarakat Biak dapat dilihat, F.C. Kamma, *Koreri: Messianic Movements*, h. 5-14.

⁴⁰ Laely Armi, "Gerakan Koreri di Biak (1938-1943): Wujud Eksistensi Mitos dalam Kehidupan Masyarakat", <http://laelyarmy.blogspot.co.id/2010/03/gerakan-koreri-di-biak-1938-1943-wujud.html> (diakses, 17 April 2011).

orang yang bertindak sebagai konor yang mendapatkan ilham atau membawa pesan dari dirinya. Ada juga dalam kasus tertentu muncul pengakuan dari seseorang yang mengklaim bahwa ia adalah jelmaan Mangundi, seperti dalam kasus gerakan koreri yang dipimpin oleh Karano Baibo pada akhir abad kesembilan belas di Biak. Sebagaimana gerakan mesianisme di tempat lain, para konor juga seringkali mengaku memiliki kekuatan sakti atau seseorang yang dianggap sebagai dukun oleh pengikutnya. Mereka dipercaya mampu membangkitkan orang-orang mati dan menyembuhkan mereka yang sakit. Tidak jarang pula dalam beberapa kasus tertentu, para konor menjadi korban dari pengikutnya sendiri karena janji-janji yang ia sampaikan ternyata tidak terbukti dan membawa keresahan yang luas di masyarakat⁴¹.

Memang tidak semua gerakan koreri yang muncul sejak pertengahan abad sembilan belas di Papua bersifat politis dan sebagian besar hanya berwujud gerakan budaya dengan maksud pengidentifikasi sosial di tengah maraknya pengaruh asing⁴². Dari berbagai macam gerakan tersebut satu hal yang berkesinambungan adalah adanya sifat-sifat nativistik yang menyertai. Karakter paling utama terdapat keinginan mentransformasikan masa lampau ke masa depan dalam pola-pola yang mengandung kemiripan. Misalnya saja manusia akan hidup dalam keabadian, dimana orang yang telah meninggal akan dibangkitkan dan hidup bersama dengan orang-orang yang masih ada di dunia, tetapi dalam kondisi fisik "rer" (kulit baru) atau remaja; orang-orang tidak perlu bersusah payah untuk bekerja karena dunia akan dipenuhi dengan makanan dan barang-barang berharga yang berlimpah; tidak akan ada lagi penyakit atau kesakitan fisik – konsepsi akan kesejahteraan hidup secara luas dan abadi⁴³.

Gagasan transformasi nativisme ke masa depan sejauh ini tidak pernah jelas apakah surga dunia tersebut adalah akhir dari tatanan dunia. Sejauh yang diketahui gerakan ini hanya berdimensi keduniawian, dalam artian gagasan tahap-tahap kehidupan manusia berada dalam dimensi materiil belaka. Sekalipun terdapat keyakinan ada kehidupan yang berbeda setelah manusia meninggal dalam masyarakat Biak Numfor⁴⁴, tetapi dalam konteks gerakan koreri menjadi jelas jika

⁴¹ Lihat, John G. Strelan dan Jan A. Godschalk., *Searh for Salvation*, h. 9-18.

⁴² Ketika Papua dikuasai oleh pemerintah kolonial memang pemerintah cenderung bersikap antisipatif terhadap gerakan koreri. Biasanya ketika wujud gerakan masih dalam tahap gerakan budaya, pemerintah telah mengambil tindakan untuk membubarkannya dengan menangkap beberapa pelaku yang mengklaim sebagai konor dan mereka yang dianggap sebagai tokoh penting penghubung antara konor dengan masyarakat luas atau yang dianggap penghasut. Mungkin saja karena gerakan ini dianggap mengandung ideologi pembebasan, sehingga membiarkan gerakan berkembang sama saja akan membiarkan sebuah ancaman terhadap kedudukan pemerintah. Oleh sebab itu, tidak heran jika puluhan gerakan yang dicatat oleh Kamma sejak pertengahan abad kesembilan belas hingga masa Perang Dunia II, jarang dalam bentuknya yang bersifat politis atau dalam artian ingin menggulingkan kekuasaan pemerintah, kecuali untuk sebagian kecil kasus, sekalipun sebenarnya diantara mereka secara terang-terangan bersikap anti asing dan menentang kedudukan para pengabur injil. *Ibid.*

⁴³ Bas Nanlohy, "Akulturasi dalam Gerakan Koreri", <http://teologipapua.blogspot.com/2008/08/akulturasi-dalam-gerakan-koreri.html> (diakses, 8 Februari 2010).

⁴⁴ Lihat pembahasan tentang Mitos Manarmakeri sebelumnya, dimana secara jelas dinyatakan jika Manarmakeri pernah suatu ketika bertemu dengan orang-orang yang telah meninggal dalam

orang-orang yang telah meninggal akan dibangkitkan untuk kemudian hidup ke dunia bersama-sama dengan mereka yang masih hidup. Gagasan ini justru terlihat sebagai pembalikkan pandangan sebagaimana keyakinan yang dianut oleh agama semitik, seperti Islam misalnya, dimana melihat surga dalam dimensi akherati.

Tidak adanya aspek akherati ini mungkin saja yang menyebabkan gerakan koreri tidak memiliki gagasan tentang perang suci. Dari beberapa sumber yang didapatkan, tidak ditemukan pemahaman yang mengarah pada perang suci – dalam arti aksi gerakan koreri merupakan bagian dari ibadah, sehingga kematian yang mungkin terjadi dalam aksi gerakan mendapatkan surga sebagai imbalan. Hal ini tentu berbeda dengan wawasan perang suci sebagaimana terdapat dalam perang puputan yang telah dijelaskan sebelumnya maupun berbagai gerakan di Jawa yang mendasarkan diri pada ajaran Islam. Meskipun demikian, aspek *magico-mysticism* atau kekebalan terhadap senjata dalam kasus tertentu dapat ditemukan. Misalnya saja gerakan koreri yang disebarluaskan oleh orang-orang Biak ke Pulau Yapen pada tahun 1942. Kedatangan mereka ke pulau tersebut dengan disertai barang bawaan berupa “air kebal” dalam bentuk minuman, dimana bagi siapa saja yang meminumnya akan kebal terhadap senjata, terutama peluru. Air ini juga yang dianggap memerlukan peran penting pada saat itu karena mampu mendorong agresivitas aksi gerakan⁴⁵.

Terlepas dari berbagai variasi konseptual yang dapat dipahami, gerakan koreri jelas menunjukkan gagasan tentang messianisme dan millenarisme. Tokoh Mangundi dianggap sebagai figur sentral yang akan membawa koreri bagi masyarakat. Oleh sebab itu, dari berbagai macam gerakan koreri di Papua dapat juga diidentifikasi pola-pola seremonial penyambutan terhadap tokoh messias ini. Sebelum kedatangannya biasanya akan ditandai dengan terjadinya bencana alam yang membawa penderitaan masyarakat secara luas. Saat itu orang yang bertindak sebagai konor akan mengumumkan kepada pengikutnya jika hal itu adalah pertanda Mangundi segera datang. Dalam gerakan tertentu, misalnya gerakan koreri yang dipimpin oleh Karano Baibo di Numfor, kedatangan Mangundi diyakini disertai dengan kapal besar dari arah barat. Kapal ini berisikan barang-barang berharga yang diinginkan oleh masyarakat. Diantara mereka bahkan berani menjanjikan ketepatan waktu dalam hitungan hari. Misalnya saja gerakan yang dipimpin oleh konor bernama Waisyari Faidan dari pulau Reni tahun 1931 menjanjikan jika Mangundi akan datang dalam tempo sepuluh hari⁴⁶.

Dalam rangka menyambut kedatangan Manseren Mangundi, maka para pengikut gerakan biasanya diminta oleh konor untuk membuat berbagai macam perlengkapan atau memenuhi beberapa persyaratan tertentu. Mulai dari membuat rumah untuk sang messias; memperbesar rumah masing untuk menampung nenek moyang yang dibangkitkan; mempersiapkan segala sesuatu termasuk juga kayu

sebuah gua ketika ia berburu babi di kebunnya. Ini jelas menunjukkan gagasan adanya kehidupan setelah kematian eksis dalam masyarakat Biak Numfor.

⁴⁵ John G. Strelan dan Jan A. Godschalk., *Search for Salvation*, h. 37.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 10-18.

bakar sebab akan terjadi kegelapan selama tiga hari yang mendahului kedatangan Mangundi; larangan bagi pengikut untuk memakan sayur labu dan babi karena hal itu yang dianggap menyebabkan Mangundi pergi meninggalkan Sopeng; maupun juga larangan memakan daging ular serta udang karena hal itu tersangkut paut dengan perubahan kulit Manamakeri dalam peristiwa penobatannya sebagai Manseren Mangundi⁴⁷.

Banyak hal lain yang sebenarnya menunjukkan variasi-variasi persyaratan untuk menyambut kedatangan Mangundi. Beberapa diantaranya justru menunjukkan aspek destruktif dari gerakan. Penyembelihan babi-babi, perusakan rumah-rumah maupun barang-barang yang dimiliki biasanya dipersyaratkan oleh konor. Mungkin saja atas dasar pemikiran bahwa barang-barang tersebut adalah simbol harta benda alam *sasor*, dimana kemudian ketika Mangundi telah datang, maka barang-barang tersebut menjadi tidak berharga lagi karena tergantikan oleh barang-barang mulia yang menyertai kedatangan koreri.

Selain pemenuhan segala *ubo rampe* yang diperlukan, dilakukan juga upacara selama beberapa hari untuk penyambutan. Para pengikut gerakan akan melakukan tari-tarian dengan dirangi bunyi-bunyian hingga mencapai titik ledakan emosi yang tidak terkendali (*trance*). Menurut Worsley hal ini dipandang sebagai kegiatan membius diri – pengalihan dari alam sadar yang penuh penderitaan menuju ke alam bawah sadar dengan membayangkan hidup penuh kebahagiaan yang menyertai kedatangan para nenek moyang⁴⁸. Tidak jarang dalam masa puncak penantiannya ini, gerakan tersebut biasanya dibubarkan oleh pemerintah karena dianggap telah menghadirkan keresahan⁴⁹.

F. Kesimpulan

Baik perang puputan maupun gerakan koreri menunjukkan variasi karakter yang cukup unik jika dilihat secara konseptual sebagaimana teori yang selama telah terbukukan. Konsep-konsep gerakan ratu adil seperti millenarisme, messianisme, nativisme, perang suci maupun *magico-mysticism* tidak semuanya muncul dalam gerakan tersebut. Dalam perang puputan gagasan yang paling nampak adalah karakter nativism dan wawasan perang suci. Namun, transformasi nativistik yang dikehendaki sebenarnya bukanlah wujud pembaharuan yang revolusioner, melainkan semacam nativis murni berupa kehendak mengembalikan kejayaan Bali seperti di masalampau ketika masih diperintah oleh Dalem Watu Renggong pada abad XVI dan belum ada campur tangan kekuatan asing (pemerintah kolonial Belanda).

⁴⁷ Laely Armi, "Gerakan Koreri di Biak (1938-1943): Wujud Eksistensi Mitos dalam Kehidupan Masyarakat", <http://laelyarmy.blogspot.co.id/2010/03/gerakan-koreri-di-biak-1938-1943-wujud.html> (diakses, 17 April 2011).

⁴⁸ Koentjaraningrat dan D. Ajamiseba, "Reaksi Penduduk Asli Terhadap Perubahan dan Pembangunan", dalam Koentjaraningrat (Ed.), Irian Jaya Membangun Masyarakat Majemuk (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1994), h. 441.

⁴⁹ John G. Strelan dan Jan A. Godschalk., *Search for Salvation*, h. 18-19.

Dalam konteks ini, raja sebagai titisan Dewa Wisnu dapat disandingkan dengan tokoh-tokoh ratu adil lain karena sama-sama mengusung ideologi pembebasan. Ini artinya ideologi tersebut diarahkan bagi pengenyahan unsur-unsur asing serta bertujuan mengembalikan tatanan Bali lama yang luhur.

Tidak heran jika konsepsi ini kemudian memuncul gagasan perang suci yang menjadi pengidentifikasi sosial antara siapa orang Bali dan siapa itu musuh. Kerusakan tatanan sosial Bali yang dipahami sebagai masa *kaliyoga* tidak lain disebabkan oleh Sang Dursila (I Bojog Putih) – orang Belanda yang dianggap lekat dengan sifat-sifat kebiadaban (binatang). Hal ini hampir mirip dengan gagasan jihad Perang Diponegoro yang melakukan pengidentifikasi sosial antara yang “beriman” dan “kafir”. Perang puputan itu sendiri kemudian dipahami sebagai perang suci yang membela *dharma*, sehingga kematian karenanya adalah moksa – lepas dari rantai samsara yang tidak dapat dipandang sebagai tindakan fatalistik bunuh diri.

Berbeda dengan perang puputan, gerakan koreri di Papua sejauh yang diketahui dari sumber-sumber yang didapatkan tidak memiliki gagasan tentang perang suci. Hal yang paling nampak adalah gagasan tentang messianisme dan millenarisme. Konsepsi tentang millenarisme tidak lain sebenarnya merupakan transformasi navistik atas jaman kemakmuran berdasarkan cerita mitologis Manarmekeri. Dalam hal ini masa depan sedikit mendapatkan pembatasan yang cukup jelas dengan wujudnya berupa hidup makmur dalam keabadian, baik fisik maupun bathin sebagaimana yang diyakini pernah ada di masa lampau. Tidak heran jika gerakan koreri berupaya mewujudkan kehidupan surga dunia tersebut, sebab keterputusan sejarah hanyalah fase sementara sebagai akibat kesalahan nenek moyang di masa lampau, sehingga masa depan yang dicita-citakan pada hakikatnya merupakan kesinambungan cerita yang telah tertetapkan dan mendapatkan penguatan oleh janji kedatangan Manseren Mangundi. Ini artinya secara nativistik sebenarnya tidak ada kebaharuan dalam gerakan koreri – dalam arti gerakan tersebut pada dasarnya merupakan bentuk “penyambutan” terhadap masa lalu di masa kini.

DAFTAR PUSTAKA

- Adas, Michael. 1988. *Ratu Adil: Tokoh dan Gerakan Milenarian Menentang Kolonialisme Eropa*. Terjemahkan M. Tohir Effendie. Jakarta: CV. Rajawali.
- Anonim. ---. *Proses Reinkarnasi dalam Hindu*. <http://students.ukdw.ac.id/reinkarnasi.html>. Diakses, 21 Oktober 2006.
- Armi, Laely. 2010. *Gerakan Koreri di Biak (1938-1943): Wujud Eksistensi Mitos dalam Kehidupan Masyarakat*. <http://laelyarmy.blogspot.co.id/2010/03/gerakan-koreri-di-biak-1938-1943-wujud.html>. Diakses, 17 April 2011.
- Bendix, Reinhard. 2003. "Refleksi Tentang Kepemimpinan Kharismatik". Dalam Dennis Wrong (Ed.). *Max Weber Sebuah Khasanah*. Yogyakarta: Ikon Teralitera.
- Burke, Peter. 2001. *Sejarah dan Teori Sosial*. Terjemahan Mestika Zed dan Zulfahmi.

- Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Carey, Peter. 2004. *Asal Usul Perang Jawa: Pemberontakan Sepoy dan Lukisan Raden Saleh*. Yogyakarta: LKIS.
- 2012a. "Risalah Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855", *Makalah* disampaikan pada acara *launching* buku "Kuasa Ramalan: Pangeran Diponegoro dan Akhir Tatanan Lama di Jawa, 1785-1855", Yogyakarta, 8 Maret 2012.
- Ensiklopedi Nasional Indonesia 10. 1990. Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka.
- Ginarsa, I. Kt. 1994. *Ekspedisi Gajah Mada ke Bali*. Denpasar: CV. Kayu Mas Agung.
- Kamma, F.C. 1972. *Koreri: Messianic Movements in The Biak-Numfor Culture Area*. The Hague: Martinus Nijhof.
- 1975a. *Religious Text of The Oral Tradition from Western New-Guinea (Irian Jaya)*. Leiden: E.J. Brill, 1975.
- Kartodirdjo, Sartono. 1971. "Messianisme dan Millenarisme Dalam Sedjarah Indonesia". Dalam *Lembaran Sedjarah*. No. 7.
- 1984. *Ratu Adil*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Koentjaraningrat dan D. Ajamiseba, "Reaksi Penduduk Asli Terhadap Perubahan dan Pembangunan". Dalam Koentjaraningrat (Ed.). *Irian Jaya Membangun Masyarakat Majemuk*. Jakarta: Penerbit Djambatan.
- Nanlohy, Bas. 2008. *Akulturasi dalam Gerakan Koreri*. <http://teologipapua.blogspot.com/2008/08/akulturasi-dalam-gerakan-koreri.html>. Diakses, 8 Februari 2010.
- Purnomo, Arif. 2007. "Gerakan Revitalisasi Di Birma: Sebuah Kajian atas Perlawanan Saya San Tahun 1930-1931". Dalam *Paramitha*. Vol. 17. No. 1.
- Sharp, Nonie dan Markus Wongso Kaisiepo. 1994. *The Morning Star in Papua Barat*. North Carlton: Arena Publications.
- Sidemen, Ida Bagus, dkk. 2001. *Sejarah Klungkung: Dari Semarapura Sampai Puputan*. Klungkung: Pemerintah Kabupaten Klungkung.
- Strelan, John G. dan Jan A. Godschalk. 1989. *Kargoisme Di Melanesia: Suatu Studi Tentang Sejarah dan Teologi Kultus Kargo*. Terjemahkan D.C. Ajamiseba. Jayapura: Pusat Studi Irian Jaya.
- Sudarta, Wayan, dkk. 2001. *Puputan Margarana dan Monumen Nasional Taman Pujaan Bangsa Margarana*. Denpasar: Markas Daerah Panca Marga Bali.
- Sudjana, Made. *Nagari Tawon Madu*. Bali: Larasan-Sejarah.
- Wirawan, A.A. Bagus, dkk. 2002. *Ida I Dewa Agung Istri Kanya: Pejuang Wanita Rakawi Melawan Kolonialisme Belanda di Kerajaan Klungkung Abad ke-19*. Klungkung: Pemerintah Kabupaten Klungkung.
- Zuhri, Ach Muhibidin. ---. "KH. M. Hasyim Asya'ri: Fatwa Jihad dan Perjuangan Kemerdekaan", <http://www.nusurabaya.or.id>. Diakses, 7 Desember 2016.

HUBUNGAN ISLAM DAN BUDAYA ARAB PADA MASA NABI MUHAMMAD DAN KHULAFĀ AL RASYIDIN

Muhammad Yeni Rahman Wahid

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Rahmanmuhammad10@yahoo.com

Abstract

Arab culture is one of the oldest cultures in the World, the Arabs already have the progress of civilization from various aspects of life that most prominent is the literary culture. However, from the progress of civilization Arab culture before the advent of Islam experienced a moral crisis that is so apprehensive that it is called the period of ignorance (darkness). After Islam came the culture of ignorance was transformed into a polite, cool, and peaceful Islamic teaching brought by Prophet Muhammad and continued by the Khulafā al Rashidin. Nevertheless, not all Arab-Pre-Islamic cultures are completely eliminated, there are still some Arab cultures that are still practiced because they are in accordance with Islamic teachings. During the reign of Prophet Muhammad and Khulafā al Rashidin the policies taken refers to the teachings of Islam, but not leave the Arab culture.

Keywords: Islam, Arab Culture, Political Policy

Abstrak

Budaya Arab merupakan salah satu budaya tertua di Dunia, orang – orang Arab sudah memiliki kemajuan peradaban dari berbagai aspek kehidupan yang paling menonjol adalah kedudayaan sastranya. Namun, dari kemajuan peradabannya budaya Arab sebelum datangnya Islam mengalami krisis moral yang begitu memprihatinkan sehingga disebut sebagai masa *jahiliyah* (masa kegelapan). Setelah Islam datang budaya *jahiliyah* tersebut ditransformasi ke ajaran agama Islam yang santun, sejuk, dan damai yang dibawa oleh Nabi Muhammad dan diteruskan oleh para Khulafā al Rasyidin. Walaupun demikian, tidak semua budaya Arab-Pra Islam dihilangkan semuanya, masih ada beberapa budaya Arab yang masih dijalankan karena sesuai dengan ajaran agama Islam. Pada masa pemerintahan Nabi Muhammad dan Khulafā al Rasyidin kebijakan-kebijakan yang diambil mengacu pada ajaran agama Islam, namun tidak meninggalkan kebudayaan Arab.

Kata Kunci: Islam, Budaya Arab, Kebijakan Politik

Pendahuluan

Masyarakat Arab pra-Islam memiliki beragam kebudayaan yang diwariskan turun temurun oleh nenek moyangnya. Kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dikenal dengan kesukuannya, mereka hidup berkomunitas dengan adanya hubungan keturunan sedarah. Pada masa itu bangsa Arab sudah memiliki peradaban yang cukup tinggi meliputi; sosial politik, budaya dan keagamaan.

Setelah Islam datang banyak tradisi kebudayaan masyarakat Pra-Islam yang masih dijalankan dan menghilangkan tradisi kebudayaan yang tidak sesuai dengan ajaran agama Islam. Tradisi kebudayaan Arab yang masih hingga sekarang adalah tradisi mengelilingi Ka'bah yang sudah ada sejak zaman Nabi Ibrahim. Adapun tradisi Arab yang dihapuskan salah satunya adalah diskriminasi terhadap perempuan, pada masa Islam perempuan dilindungi dan diangkat drajatnya.

Nabi Muhammad diturunkan ke bumi sebagai pembawa cahaya kebaikan bagi masyarakat Arab pada saat itu serta juru selamat untuk umat manusia. Nabi mereformasi kebudayaan Arab yang menyimpang dari agama Islam dan menyatukan masyarakat yang multikultural. Pada masa selanjutnya, para pengganti Nabi yang disebut Khulafa al Rasyidin melanjutkan pemerintahan dan perjuangan Nabi dengan menerapkan kebijakan-kebijakan yang sesuai dengan dasar hukum agama yaitu al-Qur'an dan Hadis untuk kemaslahatan umat.

A. Arab Pra-Islam

Jazirah Arab terletak di bagian Barat Daya Asia, sebagian besar permukaan tanahnya terdiri dari padang pasir. Iklim di daerah Arab sangatlah panas, bahkan termasuk paling kering di Bumi.¹ Para ahli geologi mengemukakan daratan Arab merupakan sambungan padang pasir dari Sahara di Afrika sampai Gurun Gobi di Asia Tengah. Di Jazirah Arab tidak terdapat sungai satu pun kecuali di bagian selatan yang tidak pernah mengelir sampai ke laut.² Sejarah muslim membagi penduduk Arab menjadi tiga kategori yaitu sebagai berikut:

1. *Al-'Arab al-Ba'idah* : Arab Kuno,
2. *'arab al-Arabiyah* : Arab Pribumi, dan
3. *'arab al Mustaribah* : Arab Pendatang.

Arab kuno tidak pernah diketahui sejarahnya. Arab pribumi adalah keturunan dari Khatan yang lebih popular dengan Arab Yaman, sedangkan yang disebut Arab pendatang adalah keturunan dari nenek moyang Nabi Isma'il yang datang berdiam di Hejaz, Tahama, Nejad, Palmerah, dan lain-lain yang lebih dikenal sebagai penduduk Arab Utara.³

¹ Maman Abdullah Malik Sya'roni, Peletak Dasar-Dasar Islam masa Rasulullah," dalam Siti Maryam Dkk, *Sejarah Peradaban Islam* (Yogyakarta: LESFI, 2009), hlm. 18.

² Philip K. Hitti, *Dunia Arab: Sejarah Singkat*, Terj. Usuludin Hutagaiung dan O.D.P Sihombing (Bandung: Sumur Bandung, 1970), hlm. 20.

³ M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Bagaskara, cet.6, 2015), hlm. 50.

Ciri khas struktur masyarakat Arab terdiri dari kabilah-kabilah persukuan yang merupakan organisasi keluarga besar beranggotakan keturunannya sendiri (sedarah) atau bila pula orang lain dikatakan segolongan jika ada ikatan perkawinan. Kecintaan bangsa Arab terhadap kabilahnya menumbuhkan sikap toleran yang kuat. Misalnya apabila anggota kabilah berbuat salah terhadap kabilah lain maka akan ditanggung oleh seluruh kabilahnya.⁴

Kehidupan sosial masyarakat Arab Mekah menunjukkan kesinambungan unsur-unsur ekonomi dengan agama dan politik. Perdagangan mengantarkan para pemimpin Bani Quraisy menjadi kaya raya, sedangkan sebagianya hidup berkecukupan. Masyarakat Arab dilihat dari status ekonomi ada lima tingkatan, yaitu: tingkat tertinggi terdiri dari orang kaya yang terhormat (*maala*), kemudian orang terpandang berkecukupan (*saadah*), dibawahnya ada *Mawali* baik orang Arab maupun non-Arab, kemudian *Sha'alik* yaitu kaum miskin terutama akibat pengucilan dari kabilahnya, dan yang terakhira adalah kelompok budak (*Ariqqa*).⁵

Kondisi keyakinan masyarakat Arap Pra-Islam sangatlah beragam agama dan kepercayaan. Di antara mereka ada yang mengimani Ke-Esa-an Allah, ada yang beriman kepada Allah tapi juga menyembah berhala, ada juga yang hanya semata-mata menyembah berhala karena dianggap bisa memberi manfaat dan rejeki, ada yang ateis, dan ada pula yang beragama Yahudi, Nasrani, dan Majusi.⁶

Bangsa Arap Pra-Islam disebut juga masa jahiliah. Jahiliah bersal dari kata *jahl* yang menyiratkan makna kemerosotan moral bukan kebodohan.⁷ Karena pada saat itu ilmu pengetahuan bangsa Arab sudah maju, mereka sudah mengenal sastra seperti puisi dan syair-syair. Hasil karya sastra mereka berisikan tentang cerita-cerita masa lalu, budaya, dan adat istiadat.

Masa jahiliah ini ditandai dengan peran wanita yang tidak ada harganya, mereka disamakan dengan barang yang bisa dijual dan dibeli, bahkan wanita tidak boleh menerima harta warisan.⁸ Para kabilah juga membolehkan wanita menikah dengan saudaranya sendiri, bahkan dengan anaknya sendiri. Kaum wanita juga dianggap membawa sial dan aib terbesar sehingga apabila kalah dalam pertempuran maka wanita dan anak-anak perempuan akan diperkosa beramai-ramai oleh suku yang memenangkan peperangan. Wanita yang karismatik dibenarkan menikaah dengan lebih dari satu pria atau disebut poliandri.⁹

⁴ Maman Abdullah Malik Sya'roni, Peletak Dasar-Dasar Islam masa Rasulullah," dalam Siti Maryam Dkk, *Sejarah Peradaban Islam* (Yogyakarta: LESFI, 2009), hlm. 19.

⁵ Dudung Abdurrahman, *Komunitas-Multikultural dalam Sejarah Islam Periode Klasik* (Yogyakarta: Ombak, 2014), hlm. 16.

⁶ *Ibid.*, hlm. 17.

⁷ Maman Abdullah Malik Sya'roni, Peletak Dasar-Dasar Islam masa Rasulullah," dalam Siti Maryam Dkk, *Sejarah Peradaban Islam* (Yogyakarta: LESFI, 2009), hlm. 19.

⁸ Karim, *Sejarah*, hlm. 51.

⁹ *Ibid.*, hlm. 52.

B. Masa Nabi Muhammad Saw

Muhammad lahir pada 29 Agustus bertepatan dengan 12 Rabiulawal 571 M di Mekah.¹⁰ Ayahnya bernama Abdullah, meninggal saat masih dalam kandungan. Dan ibunya, Aminah, meninggal ketika Muhammad berusia enam tahun. Kerena itu, Muhammad diasuh oleh kakaknya, Abd al Mutthalib, dan setelah kakaknya meninggal, kewajiban itu diserahkan kepada pamannya, Abu Thalib.¹¹ Muhammad merupakan keturunan dari bani Quraisy yang pada masanya sangat disegani. Sisilahnya Muhammad ibn Abdullah ibn Abdul Mutthalib ibn Hasyim ibn Abdul Manaf ibn Qushay ibn Quraisy.¹² Kakaknya Muhammad, Abdul Mutthalib terkenal dengan kesuksesannya mewarisi pekerjaan Hasyim terkait *al-Siqayah* (penyediaan air bagi jamaah haji) dan *al-Rifadah* (penyediaan makanan bagi para jamaah).¹³

Muhammad diamanahi Allah awt untuk menjadi nabi dan rasul Allah pada umur 40 tahun yang ditandai dengan turunnya wahyu pertama di Gua Hira, yaitu surat al-Alaq yang mengambarkan budaya “*membaca*” dan “*menulis*”. Dengan turunnya wahyu pertama ini, Nabi Muhammad tidak seketika menyebarkan Islam kepada masyarakat, tetapi terlebih dahulu kepada keluarganya, yaitu kepada Khadijah istinya, Ali bin Abi Thalib keponakannya, Zaid bin Haritsah hamba sahaya yang sudah dimerdekakan.¹⁴

1. Masa Mekah

Dengan turunnya wahyu kedua surat *al-Muddatstir*, Nabi Muhammad mulai melakukan dakwah atau mengajak manusia untuk kembali kepada Allah. Nabi Muhammad melakukan dakwah pertama-taman dengan diam-diam yaitu dimulai pada keluarganya, kerabat dekat, rekan-rekannya, dan lingkungannya sendiri. Dengan metode dakwah ini ada belasan yang masuk Islam diantaranya: Abu Bakar, Usman bin Affan, Zubair bin Awwam, Abdullah bin A'uf, Sa'ad bin Waqqash, dan Thalhah bin Ubaidillah.¹⁵

Pada perkembangan selanjutnya Nabi Muhammad melakukan dakwah dengan terang-terangan yaitu dengan menyerukan agama Islam kepada masyarakat Mekah. Akan tetapi masyarakat Arab Mekah sebagian besar menolak ajakan Nabi Muhammad untuk masuk Islam Ada lima faktor Bani Quraisy menentang ajaran agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad, antara lain:¹⁶ 1) Mereka tidak bisa membedakan antara kenabian dan kekuasaan, 2) Islam mengajarkan persamaan hak antara bangsawan dan budak, 3) Mereka tidak menerima ajaran tentang kebangkitan kembali dan pembalasan di akhirat. 4) Taklid kepada nenek moyang

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 62.

¹¹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj. R. Cecep Yukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 139.

¹² *Ibid.*,

¹³ Dudung, *Komunitas*, hlm. 15.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 19.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 20.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 22.

adalah kebiasaan bangsa Arab. 5) Pemahat dan penjual patung memandang Islam sebagai penghalang rejeki.

Dengan adanya rasa kebencian kepada Islam, kaum Quraisy menyerukan untuk melawan serta memerangi kaum Muslim kerena tidak suka dengan ajaran Islam. Mereka menganggap bahwa Islam akan merubah kebudayaan wasiran leluhurnya yang sudah dianut sekian lama. Hingga ada rencana untuk membunuh Nabi Muhammad.

2. Masa Madinah

Nabi Muhammad menganggap bahwa situasi di Mekah sudah tidak memungkinkan untuk berdakwah, maka Nabi memilih untuk Hijrah ke kota Yatsrib. Sesampainya di Yatsrib Nabi Muhammad disambut dengan suka-cita dan kegembiraan oleh penduduk. Sejak itu, sebagai penghormatan kepada Nabi nama Kota Yatsrib diubah menjadi *Madinatul Nabi* (kota Nabi) atau sering disebut juga dengan *Madinatul Munawwarah* (kota yang bercahaya), kerana dari sanalah sinar Islam memancar keseluruh dunia.¹⁷

Masyarakat Madinah merupakan masyarakat multikultural dengan berbagai kebudayaan dan kepercayaan. Nabi Muhammad memiliki strategi untuk menyatukan masyarakat Madinah yaitu dengan Piagam Madinah. Dalam Piagam Madinah terdapat perjanjian yang ditetapkan dan diakui hak kemerdekaan tiap-tiap golongan untuk memeluk dan menjalankan agamanya. Perjanjian itu juga mewajibkan seluruh penduduk Madinah (Muslim maupun Non-Muslim) berkerjasama ketika ada serangan dari musuh dari luar.¹⁸ Piagam Madinah menjadi symbol bagi spirit Islam yang menjunjung tinggi demokrasi, kesetaraan, anti-rasisme, keadilan antar etnis, ras dan agama.¹⁹ Dasar berpolitik negeri Madinah adalah prinsip keadilan yang harus dijalankan kepada setiap penduduk tanpa pandang bulu.²⁰

Nabi juga menetapkan hubungan persaudaraan (*Muakhkhah*) antara kaum Muhibbin dan kaum Anshar, dengan membangun *ukhuwah islamiyah* diharapkan setiap muslim merasa terikat dalam suatu persaudaraan dan kekeluargaan. Apa yang dilakukan Nabi Muhammad ini merupakan sistem persaudaraan yang baru, yaitu persaudaraan berdasarkan agama, menggantikan persaudaraan berdasarkan darah.²¹

Selama delapan bulan di Madinah, Nabi Muhammad menghimpun kekuatan dan melakukan ekspedisi untuk melawan tekanan dari kaum Quraisy Mekah. Ekspedisi ini bertujuan untuk menganggu urat nadi perdagangan dan kehidupan Quraisy, ekspedisi-ekspedisi semakin dilancarkan pada gerakan-gerakan perang. Seperti halnya, munculnya perang Badar, perang Uhud, perang Khandaq, Perang

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 24.

¹⁸ Maman Abdul Malik Sya'roni, "Peletakan Dasar-Dasar Islam Masa Rasulullah," dalam Siti Maryam Dkk, *Sejarah Peradaban Islam* (Yogyakarta: LESFI, 2009), hlm. 31.

¹⁹ Dudung, *Komunitas*, hlm. 28.

²⁰ Karim, *Sejarah*, hlm. 70.

²¹ Dudung, *Komunitas*, hlm. 25.

Mut'ah, Perang Hunain dan perang Tabuk. Dalam setiap peperangan hanya kaum muslim yang boleh bergabung melawan kekuatan luar yang ingin menganggu kaum muslim dan kepemimpinan Nabi Muhammad, sementara non-muslim diharuskan membayar pajak kepala (*jizyah*) sebagai pengganti kewajiban mereka mamanggul senjata.²²

Dalam berbagai tindakan kemiliteran dan kegiatan diplomatik yang dilakukan oleh Nabi Muhammad (622-632 M), menunjukkan bahwa Islam di Madinah menjadi sebuah keimanan dan sebuah sistem sosial politik. Semenjak itu komunitas muslim meluas dan membentuk hegemoninya di Arabia Tengah.²³

C. Masa Khulafa al Rasyidin

Pada masa Khulafa al Rasyidin merupakan masa yang paling penting dalam sejarah Islam, kerena meraka mampu menyelamatkan Islam, mengkonsolidasikan dan meletakan dasar bagi kejayaan umat Islam. Jika pada masa Nabi Muhammad dianggap sebagai masa penyampaian nilai kebudayaan Islam ke dalam sistem budaya Arab pada masa itu, maka pengembangan Islam masa Khulafa al Rasyidin ini menanamkan nilai dan kebudayaan Islam yang semakin tumbuh subur. Khulafa al Rasyidin melakukan ekspansi ke berbagai negeri, disamping itu pula terjadi proses perpindahan agama mayoritas agama Yahudi, Kristen, dan Zoroastrian menjadi pemeluk agama Islam.²⁴

1. Khalifah Abu Bakar ash-Shiddiq (11-13 H / 632-634 M)

Setelah Nabi Muhammad wafat, kepemimpinan Islam digantikan oleh Khalifah pertama, Abu Bakar.²⁵ Dia menjadi Khalifah selama 2 tahun, walaupun hanya menjabat cukup singkat tapi banyak kebijakan politik yang sudah dikeluarkan dengan tujuan untuk menyatukan umat Islam.²⁶ Persoalan yang lain pemberontakan, penolakan membayar zakat dan pajak terhadap pemerintahan yang baru, mereka menggap bahwa perjanjian untuk membayar pajak kepada Negara telah selesai setelah Nabi wafat, maka pajak tidak perlu dikirim kepada pemerintahan baru, serta munculnya nabi-nabi palsu.²⁷ Perdamaian dan toleransi yang sudah dibangun pada masa Nabi Muhammad mulai rusak akibat kemurtadan yang dilakukan oleh umat Islam sendiri.²⁸

Adanya persoal ini mengakibatkan perpecahan antara umat Islam, hal ini karena adanya pondasi keislaman yang tidak kuat dan lemahnya keimanan.

²² *Ibid.*, hlm. 29.

²³ *Ibid.*, hlm. 30.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 31-32.

²⁵ Sebelum masuk Islam ia bernama Abdul Ka'bah dan kemudian diganti oleh Nabi Muhammad menjadi Abdullah. Ia mendapatkan julukan *Abu Bakar* karena ia adalah orang yang awal masuk Islam dan ia juga mendapat julukan *ash-Shidiq* karena selalu membenarkan apa perkataan Nabi Muhammad. Baca, Dudung, *Komunitas*, hlm. 33.

²⁶ Karim, *Sejarah*, hlm. 79.

²⁷ *Ibid.*, hlm.82.

²⁸ Dudung, *Komunitas*, hlm. 34.

Dikeranakan pada saat itu mereka masuk Islam guna menghindari perperangan melawan kaum muslim, ada pula karena ingin mendapatkan harta rampasan perang, dan ingin mendapatkan kedudukan. Fenomena wafatnya Nabi Muhammad mereka jadikan sebagai kesempatan untuk kembali mengingkari ajaran Islam.²⁹

Menanggapi persoalan tersebut Khalifah Abu Bakar memberikan kebijakan yang tegas dan lugas, hanya ada 2 alternatif kepada mereka yang tidak taat, tunduk tanpa syarat atau diperangi dengan mengirim tentara. Akhirnya pasukan Islam mengalami kemenangan dari pemberontak yang dikenal dengan perang *Riddah*.³⁰ Dengan kemenangan ini umat Islam bisa disatukan lagi dalam hubungan persaudaraan sebagai wujud *ukhuwah islamiyah* yang sudah pernah ditetapkan Nabi Muhammad.

Pada masa Khalifah Abu Bakar merupakan awal konsolidasi pemerintahan bangsa Arab meluasnya komunitas muslim didukung oleh gerakan migrasi orang-orang Arab ke beberapa wilayah kekaisaran Romawi dan Persia. Kemudahan konsolidasi komunitas muslim ini disebabkan lemahnya kemiliteran dari kedua kekuasan tersebut.³¹

2. Khalifah Umar ibn Khattab (13-23 H / 634-644 M)

Setelah Khalifah Abu Bakar wafat karena sakit, kekhilafahan dilanjutkan oleh Umar ibn Khattab. Pada masa Khalifah Umar ibn Khattab, sistem pemerintahannya semakin kuat. Khalifah Menekankan bahwa perjuangan Islam sesungguhnya hanya dilandasi dengan semangat dakwah Islam sehingga para prajuritnya dituntut untuk lebih mendahulukan spirit tersebut dari pada hanya penaklukan dan mendapatkan harta rampasan perang.³² Khalifah Umar dinobatkan sebagai khalifah pertama yang sekaligus memangku jabatan panglima tertinggi pasukan Islam, dengan gelar khusus *amir al-mu'minin* (panglima orang-orang beriman).³³

Kepemimpinan Khalifah Umar terjadi banyak perubahan diantaranya proses administrasi Negara dan perluasan wilayah kekuasaan Islam. Pada tahun 635 M ibu kota Syiria dan Damaskus berhasil dikuasai Islam, setahun kemudian tentara Bizantium kalah di pertempuran Yarmuk, seluruh daerah Syiria jatuh di bawah kekuasaan Islam. Dengan adanya perkembangan yang begitu pesat, Khalifah Umar membuat dasar-dasar pemerintahan untuk menyalani masyarakat. Ia mendirikan beberapa dewan, membangun *baitul mal*, mencetak uang, membentuk kesatuan tentara untuk melindungi daerah tapal batas, mengatur gaji, mengangkat para hakim, dan menyelenggarakan *hisbah*.³⁴

Kebijakan yang paling fenomenal adalah kebijakan ekonomi di *sawad* (daerah subur). Khalifah mengeluarkan dekrit, bahwa orang Arab termasuk dilarang jual beli tanah di luar Arab. Pada masa Khalifah Umar ini terkenal dengan masa pembangunan

²⁹ *Ibid.*, hlm. 34.

³⁰ Karim, *Sejarah*, hlm.82.

³¹ Dudung, *Komunitas*, hlm. 37

³² Karim, *Sejarah*, hlm. 85.

³³ Hitti, *History.*, hlm. 222.

³⁴ Dudung, *Komunitas*, hlm. 39.

Islam dan perubahan-perubahan dalam semua aspek kenegaraan.³⁵

Khalifah Umar juga mengatur antara warga penakluk dan yang ditaklukkan, yaitu dengan memberlakukan dua prinsip utama. *Prinsip pertama*, bahwa Umar mengembangkan penakluk Arab menjadi elit militer dengan tugas menjalankan penaklukan berikutnya, dan untuk membentengi wilayah-wilayah yang ditundukan. *Prinsip kedua*, bahwa Umar memerintahkan agar warga taklukan jangan di ganggu. Artinya, muslim-Arab tidak boleh memaksa agar mereka masuk Islam.³⁶ Sikap toleran yang ditunjukkan dalam kebijakan pemerintahan Khalifah Umar mengikuti masa Nabi Muhammad. Kontribusi Khalifah Umar yang paling menonjol adalah perluasan wilayah dan penataan administrasi pemerintahan.³⁷

3. Khalifah Utsman ibn Affan (23-35 H/ 644-656 M)

Senioritas kesukuan kembali menjadi penentu terpilihnya Utsman sebagai khalifah ketiga mengungguli Ali.³⁸ Pada masa kekhalifahan Utsman yang berlangsung selama 12 tahun, salah satu kebijakan ekonominya adalah melakukan sentralisasi kekuasaan khalifah atas seluruh pendapatan propinsi. Pada pemerintahan Usman terbagi menjadi 2 periode yaitu kemajuan dan kemunduran sampai ia terbunuh. Periode 1, Khalifah Usman Ibn Affan keberhasilan memperluas kekuasaan Islam sampai ke wilayah Armenia, Tunisia, dan bagian yang tersisa dari Persia, Transoxania, serta Tabaristan. Selain itu juga ia berhasil menumpas pemberontakan yang terjadi di daerah Khurasan dan Iskandariah. Namun, periode ke 2 kekuasaanya identik dengan kemunduran dengan hura-hura dan kekacauan yang luar biasa. Dikenakan, Usman mengangkat sanak saudaranya, dalam jabatan-jabatan strategis, hal ini menyebabkan suku-suku dan kabilia-kabilia merasakan pahitnya tindakan Usman itu.³⁹ Hal ini menyebabkan komunitas muslim mulai dilanda serangkaian pemberontakan internal dan kemelut-kemelut keagamaan hingga saling membunuh sesama muslim yang membahayakan keutuhan sosial politik.⁴⁰

Kebijakan fenomenal Khalifah Utsman adalah pembukuan al-Qur'an, penyusunya yaitu Zaid ibn Tsabit, sedangkan yang mengumpulkan tulisan-tulisan al-Qur'an antara lain adalah Hafsah, salah seorang Istri Nabi. Kemudian dikenal dengan *Mushaf Utsmani*. Al-Qur'an kemudian dikirim ke barbagai wilayah provinsi sebagai pedoman untuk masa selanjutnya.⁴¹

4. Khalifah Ali ibn Abi Thalib (35-40 H/ 656-661 M)

Setelah Utsman wafat, masyarakat beramai-ramai membai'at Ali bin Abi Talib sebagai khalifah di Masjid Nabawi Madinah pada 24 Juni 656 M.⁴² Kepijakan politik

³⁵ Karim, *Sejarah.*, hlm.86.

³⁶ Dudung, *Komunitas.*, hlm. 40-41.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 40

³⁸ Hitti, *History.*, hlm. 223.

³⁹ Karim, *Sejarah*, hlm.91

⁴⁰ Dudung, *Komunitas.*, hlm. 44.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 43.

⁴² Hitti, *History.*, hlm. 223.

yang pertama kali diterapkan Ali adalah mengubah sistem sentralisasi kekuasaan khalifah atas seluruh pendapatan provinsi dan mengantikannya sistem penyaluran pajak dan harta rampasan secara seimbang di antara orang-orang Arab.⁴³

Persoalan pertama pada masa kemimpinan Khalifah Ali adalah adanya kelompok oposisi, Thalha dan Zubair, keduanya memiliki pengikut di Hijaz dan Iraq yang tidak mau mengakui kekhalifahan Ali. A'isyah tidak mencegah tapi justru sebaliknya membantu para pemberontak dan bergabung dengan mereka menentang Ali di Basrah.⁴⁴ Pada 9 Desember 656 M terjadi perperangan antara Khalifah Ali melawan pasukan gabungan dalam pertempuran yang dikenal dengan perang *Jamal* (unta) karena A'isyah menunggangi seekor unta, dalam pertempuran ini Khalifah Ali mengalami kemenangan. A'isyah kalah perang dan tertangkap, Khalifah Ali dengan rasa hormat memulangkan A'isyah ke Madinah.⁴⁵

Pada masa ini juga terjadi perang Shiffin tahun 657 M yang melahirkan golongan Khawarij (keluar dari barisan Ali). Adapun munculnya golongan Khawarij kerena Amr ibn al-Ash dari pihak Muawiyah menawarkan perdamaian dengan mangangkat al-Qur'an, peristiwa ini disebut *tahkim*, akan tetapi sebagian dari pengikut Ali tidak setuju dengan *tahkim* dan memilih keluar dari barisan. Mereka lah yang berhasil membunuh Ali.⁴⁶

D. Penutup

Masyarakat Arab Pra-Islam merupakan masyarakat yang mengalami degradasi moral atau disebut dengan masyarakat jahiliyah. Pada masa ini banyak terjadi kezaliman dan diskriminasi terhadap kaum hawa. Dengan kekacauan ini, Allah menuntut Nabi Muhammad sebagai pencerah dan juru selamat bagi masyarakat Arab serta alam semesta.

Pejalanan dakwah Nabi Muhammad banyak tekanan dan perlawan yang dilakukan masyarakat Arab karena tidak suka dengan ajaran agama Islam. Oleh karena itu, Nabi hijrah ke Madinah. Di sana Nabi Muhammad disambut dengan suka-cita oleh masyarakat, dari sinilah Islam mulai berkembang. Nabi Muhammad menyatukan umat dengan *ukhuwah islamiyah* yaitu persatuan perdasarkan sesama muslim bukan kesatuan berdasarkan keturunan. Sebagai kepala Negara Nabi Muhammad memiliki strategi untuk menyatukan masyarakat Madinah yaitu dengan Piagam Madinah, sebagai symbol toleransi dalam masyarakat yang multicultural.

Pada masa Khulafa al Rasyidin banyak terjadi perubahan sistem pemerintahan karena semakin luasnya wilayah kekuasaan Islam. Pada masa Abu Bakar, untuk menangani perpecahan umat, ia mengambil kebijakan *ukhuwah islamiyah* yang pernah dilakukan oleh Nabi. Pada mas Umar, perjuangan Islam harus dilandasi

⁴³ Dudung, *Komunitas*, hlm. 44.

⁴⁴ Karim, *Sejarah*, hlm.106.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm.107.

⁴⁶ *Ibid.*, hlm.111.

dengan semangat dakwah Islam sehingga para prajuritnya dituntut untuk lebih mendahulukan spirit tersebut dari pada hanya ekspansinya.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Dudung. *Komunitas-Multikultural dalam Sejarah Islam Periode Klasik*. Yogyakarta: Ombak, 2014.
- Arsmstrng, Karen. *Sejarah Singkat Islam*, terj. Ahmad Mustofa (Yogyakarta: Elbanin Media, 2008).
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, Terj. R. Cecep Yukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2006
- Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Bagaskara, cet. 6, 2015.
- Maryam, Siti Dkk. *Sejarah Peradaban Islam*. Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2009.

URGENSI PEMBELAJARAN BAHASA INGGRIS DALAM PENDIDIKAN ISLAM DI INDONESIA

Hendri Pitrio Putra

Linguistik Terapan

Universitas Negeri Yogyakarta

Email: Hendripitrio@Gmail.com

Abstract

English is one of the international languages defined by the United Nations as the global lingua franca or the liaison language between countries in the world. Therefore, the mastery of English as a means of communication, exchange information and distribute information that is needed at this time, including in the world of Islamic Education. So, this article discusses the important role of learning English in Islamic education. This article is the result of literature review and empirical observation based on the phenomena that occurred in Islamic education environment then studied and analyzed in depth.

Keywords: English, Islamic Education

Abstrak

Bahasa inggris adalah salah satu bahasa internasional yang ditetapkan oleh PBB (Perserikatan Bangsa) sebagai global lingua franca atau bahasa penghubung antar negara di dunia. Oleh karena itu, penguasaan bahasa inggris sebagai alat komunikasi, bertukar ide dan menyalurkan informasi sangat dibutuhkan saat ini, termasuk di dalam dunia pendidikan Islam. Jadi, Artikel ini membahas tentang peranan penting pembelajaran bahasa inggris dalam pendidikan Islam. Artikel ini adalah hasil kajian pustaka dan pengamatan empiris berdasarkan phenomona yang terjadi dilingkungan pendidikan Islam lalu dipelajari dan dianalisis secara mendalam.

Kata Kunci: Bahasa Inggris, Pendidikan Islam

Pendahuluan

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang berkembang saat ini memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap perkembangan sosial politik, budaya dan pendidikan suatu negara, termasuk di Indonesia. Indonesia sebagai salah satu negara yang sedang berkembang, memiliki banyak kerjasama dengan dunia internasional terkait informasi, ilmu pengetahuan dan teknologi. Untuk itu dibidang pendidikan, Indonesia mentargetkan *Indonesia emas 2045* dimana pembangunan sumberdaya manusia dibidang pendidikan dijadikan salah satu tujuan utamanya,

termasuk pendidikan Islam. Untuk menjembatani interaksi dan komunikasi lintas bahasa dan negara ini maka diperlukan penguasaan bahasa asing salah satunya penguasaan bahasa Inggris.

Bahasa Inggris adalah salah satu dari enam bahasa internasional yang ditetapkan PBB sebagai *global lingua franca* atau bahasa penghubung antar negara-negara di dunia. Bahasa Inggris sebagai salah satu bahasa resmi di PBB telah digunakan kurang lebih oleh 61 negara di dunia dengan total 372 juta orang. Hal ini juga yang menjadikan alasan bahwa bahasa Inggris dijadikan sebagai *global lingua franca*. (wikipedia.org, 2018).

Pendidikan Islam adalah segala usaha untuk memelihara dan mengembangkan fitrah manusia serta sumberdaya insani yang ada padanya, menuju terbentuknya manusia seutuhnya (insan kamil) sesuai dengan Norma Islam (Achmadi, 1992: 19). Jadi, Pendidikan Islam merujuk pada suatu proses akan penanaman nilai-nilai keislaman melalui proses pengajaran, bimbingan dan latihan agar terbentuk pribadi muslim sejati dan mampu mengembangkan kehidupannya dengan penuh tanggung jawab kepada Allah SWT untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Melihat perkembangan pendidikan Islam di Indonesia dan pentingnya penanaman pendidikan karakter moral keislaman untuk calon-calon cendikia Muslim Indonesia 2045 dan penguasaan akan teknologi informasi dan komunikasi serta bahasa sangat dibutuhkan saat ini. Karena berdasarkan pengamatan penulis 60-70 % referensi pengajaran yang ada dilingkungan pendidikan Islam khususnya pascasarjana di perguruan tinggi Islam di Indonesia menggunakan referensi atau rujukan dalam proses pengajaran bersumber dari bahasa Inggris. Maka artikel ini akan mencoba membahas lebih dalam mengenai peran penting pembelajaran bahasa Inggris dalam pendidikan Islam Indonesia.

Bahasa Inggris

Sejarah dan Perkembangan Bahasa Inggris

Bahasa Inggris yang digunakan di era modern saat ini pada umumnya bermuara pada dua kiblat, yaitu bahasa Inggris Britania Raya dan bahasa Inggris Amerika. Meski menurut sejarah, keduanya memiliki keterkaitan dalam segi kronologi waktu akan tetapi dalam perkembangannya memiliki perbedaan yang tidak sedikit. Hal demikian timbul karena perbedaan budaya yang dimiliki oleh masyarakat penuturnya. Sebagai salah satu perbedaannya adalah bahasa Inggris yang berkembang di Amerika dipengaruhi oleh berbagai masyarakat yang bermigrasi ke negara tersebut dengan membawa kebudayaannya masing-masing. Sedangkan di Britania Raya terkesan cukup statis karena faktor kemiripan bahasa yang dimiliki masing-masing negara, persatuan dan kesepakatan bersama sejak masih zaman pertengahan.

1. Bahasa Inggris Raya

Dalam mempelajari sejarah perkembangan bahasa Inggris secara sederhana dapat dimulai dari era kuno, dimana bahasa Anglo-Saxon berkembang di pulau Britania yang sekarang lebih sering dikenal dengan England. Kemudian terjadi perubahan yang cukup besar pada bunyi, pengejaan, struktur kata hingga bahasa (Hogg & Denison, 2008). Era perkembangan bahasa Inggris dapat disederhanakan menjadi tiga, yaitu:

a. Bahasa Inggris Kuno (Old English)

Bahasa Inggris kuno atau Old English yang merupakan bahasa yang digunakan oleh bangsa Normandia utara sekitar abad ke 5 merupakan cikal bakal bahasa Inggris modern yang digunakan pada saat ini. Perkembangannya tentu mengikuti berbagai dinamika yang cukup beragam. Salah satu faktor terbesar adalah invasi-invasi dari berbagai bangsa dan kerajaan. Dampak dari invasi tersebut sebagai contoh adalah asimilasi antar berbagai kebudayaan. Lalu sekitar akhir abad ke 5, bangsa Anglo dan Saxon masuk dan bermukim di pulau Britainia yang pada akhirnya memberikan pengaruh yang cukup besar pada kebudayaan, khususnya bahasa yang lebih dikenal dengan sebutan bahasa Anglo-Saxon atau dikenal juga dengan bahasa Inggris kuno.

Pada sebuah penelitian mengungkapkan bahwa bahasa Inggris yang digunakan pada saat ini terbukti ada beberapa kosa kata yang berasal dari bahasa Inggris kuno atau Anglo-Saxon. Selain itu, pengaruh dari masuknya bangsa Dane yang sekarang lebih dikenal dengan negara Denmark pada pertengahan abad ke 9 juga turut mempengaruhi perubahan kosa kata pada bahasa Inggris. Kemudian, ditandai dengan masuknya invasi bangsa Normandia barat (Perancis) yang menggunakan bahasa Perancis pada abad ke 11 menjadi akhir dari periode bahasa Inggris kuno.

b. Bahasa Inggris Pertengahan (Middle atau Medival English)

Perkembangan bahasa Inggris pada masa pertengahan atau lebih tepatnya setelah invasi Prancis di abad ke 11 merubah fungsi bahasa Inggris itu sendiri. Dengan masuknya bangsa Prancis ke tanah Britania juga membawa perubahan budaya hingga bahasa. Dimana pada masa ini bahasa Perancis hanya digunakan oleh kaum atas, yaitu kerajaan dan bangsawan sedangkan rakyat jelata menggunakan bahasa Inggris kuno. Selain itu, beberapa pengaruh kebudayaan bangsa Perancis juga ikut berperan dalam pengembangan kosa kata pada bahasa Inggris.

Pada era pertengahan ini, Bahasa Inggris telah menjadi sebuah bahasa pemersatu antar kerajaan-kerajaan baik yang ada di pulau Britania dan sekitranya serta telah digunakan juga oleh berbagai elemen masyarakat tanpa memandang kasta. Selain itu, perubahan yang masih sangat terasa hingga saat ini adalah kuatnya pengaruh gereja Inggris pada kekuasaan konstitusi kerajaan.

c. Inggris Modern (Modern English)

Bahasa Inggris modern tidak terbentuk secara begitu saja, namun melewati fase seperti awal modern (early modern). Pada fase peralihan dari masa pertengahan ke moderen, dari fase tersebut bahasa Inggris mengalami perubahan yang cukup signifikan dari segi penyerapan kosa kata, pengucapan, hingga aturan-aturan kebahasaan. Beberapa kosa kata dalam bahasa Inggris selain didopsi dari pengaruh masa sebelumnya, adapun pengaruh dari bahsa Latin dan Yunani.

Perkembangan bahasa Inggris pada era modern yaitu pada abad ke 14 hingga abad ke 17 ini, membuat penggunaan bahasa Inggris juga semakin meluas ke berbagai penjuru dunia melalui ekspedisi, perdagangan, ekspansi, dan kolonialisasi kerajaan Inggris. Berkaitan dengan hal tersebut, dalam bahasa Inggris terdapat banyak kata pinjaman dari berbagai bangsa lain dan membuat beberapa variasi bahasa Inggris (world English) yang diantaranya memiliki ciri khas tersendiri baik dari segi kosa kata, gramatikal, dan pengucapan kata. Selanjutnya, dengan ditemukannya benua Amerika pada abad ke 16 serta pendudukan oleh bangsa Inggris, lalu pada pertengahan abad ke 20 dimulalah bahasa Inggris modern yang digunakan dan dipelajari oleh negara lain hingga menjadi sebuah *Lingua Franca* yang dikenal seperti saat ini (Horobin, 2016).

2. Bahasa Inggris Amerika

Membahas mengenai sejarah perkembangan bahasa Inggris di Amerika sangat erat kaitannya dengan ekspedisi yang dilakukan oleh bangsa Eropa, lebih tepatnya ekspedisi yang dilakukan oleh Christopher Columbus pada tahun 1492 – 1502 atau sekitar abad ke 15. Dari diketemukannya benua Amerika pada abad ke 15 tersebut, kemudian pada awal abad ke 16 terjadi migrasi besar-besaran oleh penduduk benua Eropa beserta budak-budak hasil dari kolonialisasi di benua Afrika datang dan menduduki benua Amerika.

Pada awalnya bahasa Inggris di Amerika bukan merupakan bahasa persatuan, namun setelah revolusi Amerika pada abad ke 17 dan kesepakatan yang disetujui oleh 28 negara bagian, bahasa ibu negara Amerika adalah bahasa Inggris. Meski demikian, bahasa Inggris di Amerika sendiri masih memiliki dua dialek berbeda karena pengaruh kebudayaan. Sebagai contoh, dialek daerah timur Amerika (East Coast) cenderung lebih terdengar seperti bahasa Inggris Britania karena pada masa perkembangannya sering melakukan kontak langsung dengan negara Inggris. Sedangkan bagian barat (West Coast) cenderung lebih terpengaruh oleh budaya asli penduduk asli Amerika (Dillard, 2014).

Dengan adanya revolusi industri dan teknologi secara besar-besaran pada abad ke 19, perkembangan bahasa Inggris di Amerika mencapai puncaknya. Ditemukannya mesin peretakan, berbagai jenis alat komunikasi dan media masa seperti radio dan televisi menjadikan bahasa Inggris Amerika sebagai bahasa yang cukup konsumtif. Perbaikan pengejaan dan tata bahasa serta melalui pendidikan juga turut berkontribusi dalam penyebaran bahasa Inggris Amerika. Dengan seiring

berjalannya waktu, Amerika menjadi negara adi daya terbesar dan dari dampak itu pula bahasa Inggris Amerika baik secara pengucapan maupun struktur bahasa digunakan sebagai acuan oleh penutur asing.

Pendidikan Islam

Pengertian pendidikan Islam secara bahasa artinya pengasuhan dan pemeliharaan sedangkan menurut istilah artinya upaya untuk mengaktualkan sifat-sifat kesempurnaan yang telah dianugrahan oleh Allah SWT kepada manusia. Upaya tersebut dilaksanakan tanpa pamrih semata-mata beribadah kepada Allah. Sedangkan menurut Muhammad Fadhil al-Jamaly mendefenisikan pendidikan Islam sebagai upaya pengembangan, mendorong serta mengajak peserta didik hidup lebih dinamis dengan berdasarkan nilai-nilai yang tinggi dan kehidupan yang mulia. Dengan proses tersebut, diharapkan akan terbentuk pribadi peserta didik yang lebih sempurnah, baik yang berkaitan dengan potensi akal, perasaan maupun perbuatanya.

Jadi, dapat kita simpulkan bahwa pendidikan Islam adalah proses akan penanaman nilai-nilai keislaman melalui proses pengajaran, bimbingan dan latihan agar terbentuk pribadi muslim sejati dan mampu mengembangkan kehidupannya dengan penuh tanggung jawab kepada Allah SWT untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Arah dan Tujuan Pendidikan Islam

Menurut Ramayulis (1994:26-27) pendidikan Islam mempunyai dua tujuan. *Pertama* tujuan keagamaan, maksudnya disini adalah kita beramal untuk akhirat, sehingga kita menemui Tuhan dan kita telah kewajiban kita akan ibadah kepada Allah SWT. *Kedua*, tujuan ilmiah yang bersifat keduniaan. Maksutnya disini adalah segalah sesutau yang menyangkut aktivitas kita di dunia dengan tujuan kemanfaatan atau persiapan untuk hidup didunia.

Selanjutnya Imam Al-Gazali merumuskan tujuan umum pendidikan Islam kedalam lima pokok: (1) Membentuk akhlak yang mulia. (2) Persiapan untuk dunia dan akhirat. (3) Persiapan untuk mencari rezki dan pemeliharaan segi-segi pemanfaatannya. Keterpaduan antara agama dan ilmu akan dapat membawa manusia kepada kesempurnaan. (4) Menumbuhkan ruh ilmiah para pelajar dan memenuhi keinginan untuk mengetahui serta memiliki kesanggupan untuk mengkaji ilmu sekedar sebagai ilmu. (5) Mempersiapkan para pelajar untuk suatu profesi tertentu sehingga ia mudah mencari rezki.

Dari kelima tujuan umum diatas, kita dapat menyimpulkan bahwa arah dan tujuan pendidikan Islam adalah upaya yang dilakukan manusia untuk menjadi pribadi yang mulia, yang memiliki keseimbangan antara apa yang ia lakukan di dunia tetapi tidak menyampingkan akan kewajibanya untuk akherat.

Tujuan Keagamaan

Menurut Al-Jumbulati (2013: 37) yang dimaksud dengan tujuan keagamaan disini yaitu setiap pribadi Muslim beramal untuk akhirat atas petunjuk dan ilham keagamaan yang benar, yang tumbuh dan dikembangkan dari ajaran ajaran Islam yang bersih dan suci. Tujuan keagamaan mempertemukan diri pribadi terhadap Tuhannya melalui kitab-kitab suci yang menjelaskan tentang hak dan kewajiban, sunat dan yang fardhu bagi seorang Muslim. Di samping itu tujuan keagamaan juga mengandung makna yang lebih luas yakni suatu petunjuk jalan yang benar di mana setiap pribadi Muslim mengikutinya dengan ikhlas sepanjang hayatnya, dan juga masyarakat manusia berjalan secara manusiawi. Dengan demikian agama sebenarnya memberikan berbagai topik pembahasan, di antaranya yang paling essensial ialah pembahasan dari sudut falsafah, misalnya agama berusaha memberikan analisis yang benar terhadap permasalahan wujud alam semesta dan tujuannya, dan agama menetapkan garis dan menjelaskan kepada kita jalan kebahagiaan hidup manusia di dunia dan di akhirat.

Tujuan Keduniaan

Menurut Ramayulis (1994:26-27) tujuan kedunian dapat diartikan sebagai pendidikan akan pekerjaan (pragmatis) atau untuk mempersiapkan diri untuk menghadapi kehidupan masa depan. Tujuan ini diperkuat oleh aliran paham pragmatisme seperti ahli filsafat John Dewey dan William Kilpatrick yang menyatakan bahwa pendidikan anak lebih diarakan pada gerakan amaliah (keterampilan) yang bermanfaat dalam pendidikan.

Dari hal ini dapat kita pahami bahwa tujuan akhir pendidikan Islam adalah kesempurnaan akan ruh (jiwa) manusia yang pada hakikatnya menjadi inti keberadaan manusia dalam menjalani kehidupnya serta mencari keridhaan Allah. Dengan kata lain, dapat disimpulkan bahwa tujuan pendidikan Islam pada dasarnya adalah untuk memperoleh keseimbangan yang ideal antara seluruh aktivitasnya di dunia dan kewajibannya akan Allah SWT.

Urgensi Pengajaran Bahasa Inggris dalam Pendidikan Islam di Indonesia

Bahasa Inggris merupakan *global lingua franca* atau bahasa penghubung antar negara-negara di dunia. Penguasaan akan bahasa inggris sudah menjadi sebuah kebutuhan saat ini karena kebutuhan akan bahasa inggris tidak hanya untuk tujuan komunikasi verbal saja. Seperti, ingin berpergian ke luar negeri tetapi pemahaman secara keseluruhan sudah menjadi sebuah tuntutan. Sebagai contoh, segalah sesuatu yang berhubungan dengan elektronik semua menggunakan bahasa inggris, rambu-rambu lalu lintas yang ada di jalan menggunakan bahasa inggris, produk-produk makanan dan sebagainya, semua menggunakan bahasa inggris. Jadi bahasa inggris bukan merupakan hal yang asing tapi merupakan bagian dari kehidupan kita.

Pengajaran bahasa Inggris dalam sistem pendidikan Islam di Indonesia. Untuk saat ini di tingkat sekolah bukan lagi sebagai mata pelajaran pilihan tetapi sudah menjadi mata pelajaran wajib yang telah ditetapkan oleh kurikulum sebagai mata pelajaran yang harus ambil oleh siswa. Bahkan untuk saat ini bahasa Inggris merupakan salah satu dari beberapa persyaratan yang harus dipenuhi calon mahasiswa dari tingkat SMA/SMK yang ingin melanjutkan studi ke tingkat universitas, persyaratan tersebut bisa berupa score TOEFL/IELTS.

Setelah masuk di perguruan tinggi, baik itu perguruan tinggi umum ataupun perguruan tinggi Islam. Bahasa Inggris mempunyai peran yang sangat penting, karena banyaknya referensi yang digunakan selama proses perkuliahan berlangsung menggunakan referensi bahasa Inggris. Dan tentunya, jika kita memiliki kemampuan bahasa Inggris yang baik ini tidak akan menjadi sebuah kendala. Selain itu juga dengan penguasaan bahasa Inggris kita juga dapat mempelajari ilmu pengetahuan lain yang dapat mendukung ilmu pengetahuan yang sedang kita pelajari.

Selanjutnya, berdasarkan pengamatan penulis juga untuk ilmu-ilmu pengetahuan dan teknologi seperti ilmu-ilmu Sains, Aljabar, dan Matematika yang semulah menggunakan pengantar bahasa Arab sekarang sudah banyak kita temukan menggunakan bahasa Inggris atau sudah diterjemahkan menggunakan bahasa Inggris.

Terakhir dengan menguasai bahasa Inggris, kita dapat mengikuti konferensi-konferensi internasional sebagai ajang untuk bertukar informasi tentang Islam, ilmu pengetahuan, ataupun keduanya. Selanjutnya, dengan kemampuan bahasa Inggris yang baik juga kita dapat berdakwah melalui tulisan, artikel, buku-buku tentang kajian Islam atau pun ilmu pengetahuan yang lain, selanjutnya tulisan-tulisan kita ini kita publish di internet. Seperti kita ketahui bahwa internet merupakan salah satu media penyebar informasi yang sangat efektif untuk saat ini dan bahasa Inggris adalah salah satu bahasa yang sering digunakan dalam berinternet. Maka dapat kita dipahami bahwa bahasa Inggris merupakan hal yang sangat penting dalam dunia pendidikan Islam.

Kesimpulan

Dari kajian diatas maka dapat disimpulkan bahwa penggunaan Bahasa Inggris didalam pendidikan Islam sudah menjadi sebuah kebutuhan dan urgensi saat ini. Kebutuhan itu didasarkan pada banyaknya buku-buku ilmu pengetahuan dan teknologi yang dijadikan rujukan dalam proses pembelajaran termasuk dalam pendidikan Islam telah menggunakan pengantar bahasa Inggris. Selain itu juga, buku-buku dan referensi dibidang ilmu pengetahuan dan teknologi seperti Astronomi, Sains, Aljabar dan Matematika yang awalnya menggunakan pengantar bahasa Inggris sekarang sudah banyak terjemahkan menggunakan bahasa Inggris.

Referensi

- Achmadi.1992.*Islam Sebagai Paradigma Ilmu Pendidikan*.Adiya: Yogyakarta
- Al-Jumbulati, Ali. 2013. *Perbandingan Pendidikan Islam*, Bandung: Rineka Cipta
- Asna Andriani.2015. Urgensi Pembelajaran Bahasa Arab dalam Pendidikan Islam. *Jurnal Ta'alum*. Vol.03. 39-55
- Bawani, Imam. 1991. *Cendikiawan Muslim dalam Perspektif Pendidikan Islam*. Surabaya: Bina Ilmu
- Depdiknas.2003.*Undang-Undang No.20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*.Jakarta Depdiknas
- Dillard, J. L. 2014. *A history of American English*. Routledge.
- Hogg, R., & Denison, D. (Eds.). 2008. *A history of the English language*. Cambridge University Press.
- Horobin, S. 2016. *How English Became English: A short history of a global language*. Oxford: University Press.
- Kementrian PPN/Bapenas.2017.*Visi Indonesia 2045*.Jakarta: Kementrian PPN/ Bapenas
- Knowles, G. 2014. *A cultural history of the English language*. Routledge.
- Peck, J., & Coyle, M. 2013. *A brief history of English literature*. Palgrave Macmillan.
- Ramayulius. 1994. *Ilmu Pendidikan Islam*.Jakarta: Kalam Mulia.
- Tafsir, Ahmad.2012. *Ilmu Pendidikan Islam*. Bandung: Rosda.

ISLAMISASI BANGSA MONGOL:

Studi terhadap Kebijakan Politik-Keagamaan

Ghazan Khan 1295-1304 M.

Ahmad Faidi

Dosen Sejarah Peradaban Islam
IAIN Salatiga
ahmadfaidi86@gmail.com

Pendahuluan

Masa kepemerintahan Dinasti Ilkhan—khususnya dibawah keperintahan Ghazan Khan—merupakan masa-masa kebangkitan kembali peradaban islam pasca hancurnya peradaban islam di kota Bagdad. Meski Ghazan Khan merupakan salah satu penguasa keturunan bangsa Mongol—suatu bangsa yang telah melakukan pembantaian secara besar-besaran terhadap umat islam di Baghdad—akan tetapi ia lebih memilih jalan yang bertentangan dengan para leluhurnya. Dengan cukup berani, Ghazan Khan menjalankan roda kepemerintahannya dengan berdasarkan pada nilai-nilai islam—with kecenderungan Syi'ah¹—dan menerapkannya pada seluruh bangsa Mongol yang sebelumnya begitu menentang terhadap ajaran islam.

Namun, di bawah keperintahan Ghazan serta adanya penerapan syari'at islam yang lebih menawarkan kedamian dan keadilan, akhirnya sebagian besar bangsa Mongol luluh dan masuk islam. Sejak saat itulah, islam mulai menemukan arah baru dalam menegakkan kembali kejayaan islam yang sebelumnya mengalami kehancuran akibat kekejaman para leluhurnya. Atas keberhasilannya itulah Ghazan menjadi salah satu penguasa Mongol yang mampu menorehkan tinta emas dalam sejarah perkembangan peradaban Islam di Asia Tengah.

Riwayat Singkat Ghazan Khan

Ghazan lahir pada tanggal 4 Desember 1271 M. Ayah Ghazan Arghun adalah raja muda (putra mahkota) di Khorasan untuk Abaqa. Ghazan adalah anak tertua dari Arghun, dan Qutlugh dari Dorben marga, meskipun ia dibesarkan di Ordo (tenda nomaden-istana) dari yang Abaqa favorit istri kakaknya, Buluqhan Khatun, yang dirinya sendiri tak punya anak². Pada umur 10 tahun dia diangkat menjadi

¹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Yogyakarta: Serambi, 2006. hlm, 619.

² <http://en.wikipedia.org/wiki/Ghazan>

gubernur Khurasan. Pendamping dan penasehatnya ialah Amir Nawruz, putra Arghun Agha yang telah memerintah selama 39 tahun di beberapa provinsi Persia di bawah pengawasan langsung Jengis Khan dan pengantinya. Amir Nawruz merupakan pembesar Mongol awal yang memeluk agama Islam secara diam-diam. Atas usaha dialah Ghazan Khan memeluk agama Islam pada 16 Juni 1295. Ajakan memeluk Islam itu berawal ketika Ghazan sedang berjuang merebut tahta kerajaan dari saingan utamanya, Baidu. Amir Nawruz berkata, "Tuanku ! Berjanjilah, apabila kelak Allah menganugerahkan kemenangan kepada Tuan, sebagai ucapan syukur Anda mesti memeluk agama Islam!"³ Atas petunjuk dan nasihat Amir Nawruz itulah Ghazan Khan berhasil mengalahkan Baidu dan Janjinya untuk memeluk Islam dipenuhi hari itu juga. Bersama 100.000 orang Mongol lain, termasuk sejumlah pembesar dan jenderal dia mengucapkan dua kalimat syahadat di hadapan Syekh Sadruddin Ibrahim,⁴ putra tabib terkemuka al-Hamawi. Setelah masuk islam, Ghazan menambah namanya menjadi Mahmud Ghazan Khan. Perpindahan agama Ghazan tersebut merupakan momunt yang sangat berarti bagi Ghazan. Ghazan beserta para pengikutnya mengadakan pesta perayaan dengan memberikan sedekah pada kaum miskin dan pelajar, mengunjungi masjid-masjid dan makam-makam imam suci, serta memperlakukan para sayyid, imam serta syeikh dengan baik. Sejak saat itu, islam menjadi keyakinan tertinggi di istana dan menjadi dinasti nasional di Iran.⁵

Ia naik tahta pada usianya yang belum genap berusia 24 tahun, tepatnya pada tanggal 19 Juni 1295 (4 Sya'ban 644 H).⁶ Namun, versi lain mengatakan bahwa Ghazan resmi memerintah dinasti Ilkhan pada tanggal 3 November 1295 M.⁷ Setelah empat bulan memerintah, Sultan Ghazan memerintahkan tentaranya menghancurkan kuil Budha, gereja dan sinagor di seluruh kota Tabriz. Di atasnya kemudian dibangun kembali masjid dan madrasah, sebab di tempat yang sama itulah dahulu Hulagu menghancurkan puluhan masdrasah dan masjid yang megah. Dengan demikian, sejatinya dia telah menebus dosa leluhurnya kepada kaum muslimin.

Semasa pemerintahannya, ghazan berhasil melakukan pembaharuan di berbagai bidang. Bahkan, atas keberhasilannya itulah para sejarawan menyebutnya sebagai satu-satunya penguasa dari bangsa Mongol yang mampu menorehkan tinta emas dalam sejarah perkembangan peradaban islam di dunia.

Sultan Ghazan wafat pada tanggal 17 Mei 1304⁸ dalam usia 32 tahun disebabkan ia terkena serangan jantung⁹. Kematianya ditangisi diseluruh Persia. Dia bukan hanya seorang negarawan muda yang bijak dan taat beribadah, tetapi juga pelindung ilmu dan sastra. Dia menyukai seni, khususnya arsitektur, kerajinan dan

³ <http://adingkusdiana.blogspot.com/2008/08/makalah-sejarah-islam.html>

⁴ M. Abdul Karim, *Sejarah Islam di Asia Tengah : sejarah Dinasti Mongol-Islam*, Yogyakarta: BAGASKARA, 2006, hlm. 87

⁵ *Ibid*, hlm. 88

⁶ Bahrum Shaleh, *Jenghis Khan dan Hancurnya Sebuah Peradaban : Sebuah Analisis Sejarah*, Artikel Ilmiah, Sumatera Utara: USU Digital Library, 2003, hlm. 9

⁷ Karim, *Sejarah*, hlm. 89

⁸ <http://aa-den.blogspot.com//2009/10/sejarah-mongol-islam.html>

⁹ Karim, *Sejarah*, hlm.92

ilmu alam. Dia mempelajari astronomi, kimia, mineralogy, metalurgi, dan botani. Dia menguasai bahasa Persia, Arab, Cina Mandarin, Tibet, Hindi dan Latin. Menurut sejarawan Byzantium, Pachymeres (1242-1310):¹⁰, "Tak seorang pun melampaui dia dalam hal membuat pelana, kekang, taji, kasar dan helm, ia bisa palu, stich dan semir, dan dalam pekerjaan seperti bekerja dengan jam waktu luang dari perang ". Ghazan berbicara berbagai bahasa, termasuk Cina, Arab, dan "Frank" (mungkin bahasa Latin), serta bahasa Mongolia sendiri. Oleh karena itu, setelah kepergiannya, segenap rakyat Ilkhaniyah benar-benar merasa kehilangan penguasa tercintanya. Sebab, bagi mereka hanya ialah satu-satunya penguasa yang telah menorehkan kedamaian dan kesejahteraan di hati rakyat.

Ilkhaniyah Pada Masa Kepemerintahan Ghazan Khan

Dari ketiga Dinasti Islam (Chagtaï, Golden Hordé dan Ilkhan), masa Ilkhanlah yang paling maju dalam membangun peradaban Islam dan juga merupakan Dinasti yang paling maju dalam sejarah bangsa Mongol Islam, lebih khususnya lagi yaitu pada masa kepemerintahan Ghazan Khan. Periode kepemerintahan Ghazan Khan tercatat sebagai era baru dalam sejarah Dinasti Ilkhan. Pada masa Ghazan motif-motif dan gaya Mongol telah berubah secara signifikan. Meski demikian kebijakan-kebijakan yang diterapkannya tidak terlalu keras, toleran atau tidak terlalu kejam terhadap rakyat dibawah kekuasaannya, karena dia tahu bahwa efek dan konsekuensi dalam jangka panjang dari kebijakannya tersebut akan menimbulkan kerugian.¹¹

Menurut Edward G. Browne, yang dikutip oleh Bahrum Saleh¹², dalam sejarah Persia Sultan Ghazan merupakan raja Mongol pertama yang mencetak uang dinar dengan inskripsi Islam. hal itu tentunya terkait erat dengan konversi agama yang dilakukan oleh Ghazan. Selain itu, usaha Ghazan dalam merubah uang dinar tersebut—sebelumnya bertuliskan Khan Agung kemudian diganti dengan kalimah Thayyibah dan nama Rasulullah SAW—juga disebabkan oleh lepasnya pemerintahan Ilkhan dari bayang-bayang Khan Agung dan menjadi pemerintahan Islam yang independen. Sejak saat itu, syariat Islam kemudian kembali ditegakkan dan undang-undang kerajaan diganti dengan undang-undang baru yang bernaafas Islam. Pada bulan November 1297 amir-amir Mongol mulai memakai jubah dan surban ala Persia, dan membuang pakaian adat nenek moyangnya. Walaupun perubahan itu menyebabkan banyak orang Mongol yang masih beragama Budha tidak puas, dan terus menerus menyebarkan intrik-intrik dan meletuskan sejumlah pemberontakan, namun pemerintahan Ghazan relatif aman dan mantap. Reformasi lain yang dia lakukan ialah pengurangan pajak dan penyusutan jumlah pelacuran dan lokasinya diseluruh negeri.¹³

¹⁰ <http://en.wikipedia.org/wiki/Ghazan>

¹¹ Karim, *Sejarah*, hlm. 106

¹² Shaleh, *Jenghis Khan*, hlm. 9

¹³ *Ibid*, hlm. 10

Pada masa pemerintahan Ghazan, elite militer Mongol dan Turki telah berpindah ke agama Islam dan mengambil legitimasi kulturalnya dari tradisi Mongolian dan juga dari sumber-sumber kesusastraan Iran. Berkat dukungan Mongol, penulisan sejarah berkembang subur, yang mencerminkan kepedulian Mongol terhadap nasib dunia ini.

Pada masa Ghazan (1295 – 1304), Ilkhaniyyah membangun kembali kota-kota, mengembangkan kembali irigasi, pertanian dan perdagangan. Khususnya, Ghazan membuka kembali "Jalur Sutera", yaitu sebuah rute perdagangan Asia yang sebelumnya mengalami keterputusan. Ghazan benar-benar berusaha mengembangkan hubungan yang lebih seimbang antara kegiatan pertanian, penggembalaan dan semua sistem organisasi properti yang menjaga posisi penduduk petani dan penggembala. Ilkhaniiyah mulai menetapkan pembagian Iran ke dalam dua dunia ekonomi dan kebudayaan, yakni desa yang menetap dan kemah yang berpindah-pindah.

Ibukota Ilkhaniyyah pada masa Ghazan (1295 – 1304), Tabriz dan Maraghah menjadi pusat-pusat ilmu pengetahuan,¹⁴ khususnya penulisan sejarah dan ilmu-ilmu kealamian. Setelah tahun 1307 Oljeytu merencanakan sebuah ibukota baru di Sulthaniyyah, dekat Qazwin ; seniman dan arsitek mendapatkan dorongan, dan tampillah gaya khas arsitektur Ilkhaniyyah. Sikap internasionalis Mongol, hubungan mereka dengan kultur-kultur yang berbeda seperti kultur Eropa Kristen dan Cina, membawa pengaruh segar intelektual, komersial dan seni ke dunia Persia, misalnya, koloni-koloni para pedagang Italia pun terlihat di Ibukota Tabriz, dan kekaisaran Ilkhaniyyah memainkan peranan penting sebagai penghubung dalam perdagangan dengan Timur Jauh dan India.¹⁵

Ilkhaniyyah pada masa Ghazan Khan mengalami kemajuan yang luar biasa. Dalam usaha tersebut Ghazan menemukan kembali kejayaan islam yang pernah diraih pada masa kejayaan Bagdad. Bahkan dialah satu-satunya penguasa bangsa mongol yang mempunyai sumabngsih cukup besar bagi kemajuan islam di asia selatan.

Berselang 40 tahun setelah penghancuran kota Baghdad oleh Hulagu Khan, Ghazan Khan—yang masih merupakan cicit dari "Sang Mesin Penghancur Peradaban" tersebut—bangkit dengan membangun kembali peradaban Islam di sentral Asia, Persia dan sekitarnya. Hal itu merupakan penebusan terbesar Ghazan atas dosa-dosa leluhurnya yang telah memporak-porandakan peradaban islam di Baghdad. Atas sumbangsih Ghazan yang cukup besar itulah, bisa dikatakan bahwa pada masa pemerintahannya, dinasti Ilkhan menjadi dinasti yang paling maju dalam membangun peradaban Islam. Dimana roda pemerintahan dijalankan dengan berdasarkan pada nilai-nilai islam dan dengan seadil mungkin di semua lini kehidupan, hal itu mengandung tendensi untuk tujuan kemakmuran dan kesejahteraan bagi rakyat bangsa Mongol secara keseluruhan.

¹⁴ Siti Maryam dkk, *Sejarah Peradaban Islam : Dari Masa Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: LESFI, 2004, hlm.281

¹⁵ *Ibid*, hlm. 281

Kebijakan Politik Keagamaan Dinasti Ilkhaniyah pada Masa Ghazan Khan

Sebagaimana yang telah diungkapkan di awal, dinasti Ilkhan merupakan dinasti yang paling besar sumbangsinya terhadap perkembangan islam di kalangan bangsa Mongol. Puncak kejayaan dinasti ini baru bisa diraih pada masa kepemerintahan Ghazan Khan. Berbagai pembaharuan yang telah dilakukan Ghazan Khan telah memberikan pencerahan baru bagi perkembangan peradaban islam. Terkait dengan hal ini, pembaharuan terpenting yang dilakukan oleh Ghazan Khan adalah islamisasi terhadap bangsa mongol yang dilangsungkan secara permanen.¹⁶ Islamisasi yang dilakukan Ghazan terhadap kalangan bangsa Mongol ia lakukan dengan cara halus. Selain itu, ia juga mengubah tradisi pesta dan mabuk-mabukan yang merupakan cirri khas dari bangsa Mongol sejak zaman Chengis Khan.¹⁷ Terkait dengan hal itu, ia hanya mengeluarkan *Yarligh* (pen:peraturan/peringatan) supaya mereka tidak mabuk di tempat-tempat umum.¹⁸ Siapa saja yang melanggar peraturan tersebut, maka ia akan ditangkap, ditelanjangi, dan diikat ditengah-tengah pasar, sehingga hal itu akan menjadi peringatan bagi yang lainnya.

Selain itu, masa kepemerintahannya juga ditandai dengan adanya reformasi ekonomi.¹⁹ Pada masa sebelumnya, perekonomian Ilkhaniyah berada dalam kondisi yang sangat terpuruk. Salah satu penyebab dari keterpurukan ekonomi tersebut adalah macetnya aktivitas pertanian yang diakibatkan oleh begitu mahalnya pajak yang harus dibayar. Kebijakan pajak yang begitu mahal tersebut akhirnya mengakibatkan begitu banyaknya para penduduk yang melarikan diri ke hutan dan meninggalkan lahan mereka. Pada masa Ghazan, para petani yang telah meninggalkan aktivitas pertaniannya dibujuk kembali oleh Ghazan untuk memulai kembali pertanian mereka. dalam hal ini, Ghazan memberikan segala hal kebutuhan pertanian secara gratis kepada para penduduk, termasuk benih, ternak serta beberapa peralatan pertanian lainnya. selain itu, Gahazan juga mengurangi tarif pajak, serta membebaskan mereka yang tingkat perekonomiannya cukup lemah. Kebijakan pertanian yang diterapkan oleh Ghazan tersebut, mampu mengantarkan rakyatnya mencapai keberhasilan dalam bidang pertanian. Akhirnya—dengan melimpahnya hasil pertanian tersebut, terutama beras—ilkhan menjadi negara pengekspor beras pertama dalam sejarah Dinasti Ilkhan.

Di bidang militer, ia menghidupkan kembali sistem *iqta'* dengan mengadakan sedikit perubahan pada bentuknya, sehingga pasukan ini akan memiliki *mutasarrifnya* sendiri, mempertimbangkan tanah mereka sendiri.²⁰ Dengan demikian, para tentara tidak akan lagi merepotkan para penduduk setempat dalam memenuhi segala kebutuhan mereka. dengan sistem *iqta'* tersebut, para tentara diberikan tanah masing-masing sehingga mereka bisa menyediakan keperluannya sendiri tanpa

¹⁶ <http://en.wikipedia.org/wiki/Ghazan>

¹⁷ Karim, *sejarah*, hlm. 115

¹⁸ <http://adingkusdiana.blogspot.com/2008/08/makalah-sejarah-islam.html>

¹⁹ Karim, *Sejarah*, hlm. 110

²⁰ *Ibid*, hlm. 113

harus merepotkan penduduk setempat. Sedangkan dalam tubuh kepemerintahan, ia lakukan dengan cara menegakkan kembali *Diwan-e-Qaza* yang dikepalai oleh *Qazi-e-Quzât* (Hakim Agung).²¹ Lembaga ini bertanggung jawab secara umum untuk menangani permasalahan-permasalahan yang berkenaan dengan *Syari'ah* dan juga urusan *Waqaf*.

Ghazan Khan terkenal sebagai sosok penguasa yang berhasil mengadakan hubungan bilateral dengan negara-negara Barat serta dengan China dan sekitarnya. Hubungan tersebut kemudian mampu mengantarkan Ilkhan pada kemajuan intelektual di kalangan bangsa Mongol hingga pada masa-masa selanjutnya.

Dalam bidang arsitektur, dibangunlah sebuah pemakamannya sendiri yang disebut *Musolium* (pusara/kuburan).²² Makam ini dibangun dengan kemegahan yang luar biasa dan berbeda dari adat para raja Mongol sebelumnya. Selain itu, pemukiman-pemukiman Ghazaniyah pada saat itu, dalam hal ukuran, kecantikan dan keindahannya, mampu melebihi kota Tabriz.

Ghazan khan juga menciptakan sebuah kalender Islam-Ilkhan. Kalender tersebut merupakan hasil kombinasi antara Kalender Mongol dan Kalender Hijriyah. Kalender Mongol yang pada awalnya dihitung dengan berdasarkan pada peredaran matahari kemudian dirubah menjadi berdasarkan pada peredaran bulan. Nama-nama bulan, hari, dan tanggal disesuaikan dengan Kalender Islam, yaitu kalender Umar bin Khattab.²³

Kesimpulan

Ghazan Khan yang terlahir dari rumpun Bangsa Mongol, akhirnya mengambil jalur yang berbeda dari para leluhurnya yang terkenal begitu keras dan kejam dalam memperlakukan Islam. Kalau Hulagu Khan telah berhasil memporak-porandakan Islam, namun Ghazan Khan justru mengambil jalan berseberangan dengan Hulagu. Semasa pemerintahannya, ia telah mencurahkan segala energinya untuk membangun kembali peradaban islam yang selama ini telah hampir punah. Usaha pembaharuan yang dilakukannya di berbagai bidang, akhirnya mampu mengantarkan rezimnya pada sebuah fase kembalinya kejayaan peradaban Islam. Sehingga, tidak heran apabila banyak sejarawan yang memujinya—bahkan ada yang terlalu mengagung-agungkannya—sebagai satu-satunya penguasa bangsa Mongol yang merupakan pemeran utama dalam sejarah perkembangan peradaban Islam di kalangan bangsa Mongol.

²¹ *Ibid*, hlm. 116

²² *Ibid*, hlm. 123

²³ *Ibid*, hlm. 124

Daftar Pustaka

- Karim, M. Abdul. *Sejarah Islam di Asia Tengah : sejarah Dinasti Mongol-Islam*, Yogyakarta: BAGASKARA, 2006
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam : Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2008
- Maryam, Siti dkk. *Sejarah Peradaban Islam : Dari Masa Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: LESFI, 2004
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs*, Yogyakarta: Serambi, 2006
- Shaleh, Bahrum. *Jenghis Khan dan Hancurnya Sebuah Peradaban : Sebuah Analisis Sejarah*, Artikel Ilmiah, Sumatera Utara: USU Digital Library, 2003
- Lew Hee Men, *Sejarah Peradaban Dunia*, Yogyakarta : CV. Ananda, 2000.
- Kamal, Azizah, *Kontribusi Mughal dalam Perkembangan Islam di India*, Artikel Ilmiah, Jawa Timur: STAIN, 2005
- H. Zainal Abidin Ahmad, *Sejarah Islam dan Umatnya Sampai Sekarang*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Yogyakarta: PUSTAKA BOOK PUBLISHER, 2007.
- Abdul Aziz Dahlan ed., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Baktiar Baru Van Hoeve, 1993.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Ghazan>
- <http://adingkusdiana.blogspot.com/2008/08/makalah-sejarah-islam.html>
- <http://aa-den.blogspot.com//2009/10/sejarah-mongol-islam.html>

MASJID SEBAGAI PELESTARI DAN TRANSFORMASI KEARIFAN LOKAL, SENI, DAN ILMU PENGETAHUAN (Studi Kasus Masjid Jendral Sudirman Yogyakarta)

Rusdiyanto

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Manado

Email: roesdysh@gmail.com

Abstrak

Masjid Jendral Sudirman Yogyakarta melalui berbagai kegiatan yang dilangsungkan beberapa tahun terakhir ini, telah berhasil menampilkan corak dan warna baru dalam dunia kemasjidan jika dibandingkan dengan masjid pada umumnya. Kebaruan itu terlihat dari ragam kegiatannya seperti Ngaji Filsafat, Studi al-Quran Pendekatan Materialisme-Historis, Ngaji Tasawuf, Ngaji Serat Jawa Kuno, Ngaji studi Postkolonial, kursus *Macapat*, Program literasi, dan kegiatan ‘unik’ lainnya. Kemampuan menghadirkan kabaruan dalam ranah masjid itulah yang menjadi fokus kajian ini. Melalui partisipasi dalam kegiatan, dokumentasi, dan bincang santai dengan pelaksana kegiatan Masjid Jendral Sudirman kajian ini menunjukkan bahwa melalui berbagai kegiatan unik tersebut, Masjid Jendral Sudirman berupaya untuk menawarkan dan menampilkan fungsi lain dari masjid yang tidak terfokus pada tempat ibadah ritual, melainkan juga sebagai pusat pelestarian kearifan lokal dan tempat transformasi seni dan ilmu pengetahuan tanpa terjebak pada arus populis. Semua aktifitas itu dikelola dengan manejemin ala kadarnya dan dijalankan oleh relawan-relewan yang dikenal ‘Romli’ alias ‘Rombongan Lillahi Ta’ala’ yang bersedia berbagi ide dan tenaga untuk kerja bersama mengabdi untuk memakmurkan masjid.

Kata Kunci: Masjid Jendral Sudirman, Transformasi Ilmu Pengetahuan, Kearifan Lokal, Seni.

Pendahuluan

Istilah “Masjid” jamak dipahami sekedar sebagai sebuah tempat berupa bangunan yang digunakan untuk bersembahyang atau ibadah bagi umat muslim. Pemahaman ini kurang tepat jika ditinjau dari aspek sejarah yang menunjukkan bahwa dalam perkembangan peradaban Islam masjid memiliki peran dan fungsi yang lebih luas dari sekedar sebagai sarana ibadah ritual.

Dalam sejarah awal perkembangan peradaban Islam ketika Nabi Muhammad bersama pengikutnya hijrah ke Yasrib (kemudian dirubah menjadi Madinah), hal pertama yang dilakukan Nabi adalah membangun masjid yang kemudian dijadikan sebagai sarana aktifitas, pengembangan dan syiar Islam. Masjid adalah simbol magis yang selalu membuat umat Islam dekat dan akrab. Itulah mengapa Nabi Muhammad

mula-mula membangun masjid ketika sampai di Madinah. Bukan pasar, bukan istana. Sebab Nabi ingin agar tauhid dan ukhuwah menjadi fondasi dan ujung-pangkal bangunan struktur sosial umat. Bukan ekonomi, bukan politik dan bukan yang lainnya.

Jika berbicara mengenai sejarah peradaban Islam pada masa-masa abad klasik dan pertengahan, maka dapat ditemukan peranan masjid sebagai pusat kebudayaan dan ilmu pengetahuan yang dijadikan arena pengembangan peradaban oleh cendekiawan-cendikiawan muslim. Masjid pun seringkali dijadikan sebagai simbol keberadaan dan kemajuan peradaban Islam di berbagai wilayah umat Islam berada. Menurut Azyumardi Azra hampir dapat dipastikan bahwa sesederhana apa pun bentuk tinggalan masjid dan arsitektur bangunannya telah hadir bersamaan dengan penyebaran Islam di nusantara.¹ Secara lebih luas, masjid bukan hanya sekedar tempat kegiatan ritual-sosial, tetapi juga merupakan salah satu simbol terjelas dari eksistensi peradaban Islam.²

Di Indonesia sendiri, perkembangan agama Islam tidak pernah terlepas dari adanya bangunan masjid yang merupakan salah satu wujud penampilan budaya Islam. Masjid yang hadir sebagai pusat kegiatan Islam merupakan perpaduan dari fungsi bangunan sebagai unsur arsitektur Islam yang berpedoman pada ketentuan-ketentuan yang diperintahkan oleh Tuhan sebagai tempat pelaksanaan ajaran Islam, dengan bangunan sebagai ungkapan tertinggi dari nilai-nilai luhur suatu kehidupan manusia yang juga melaksanakan ajaran Islam. Maka tampililah arsitektur masjid dengan segala kelengkapannya, dengan bentuk, gaya, corak, dan penampilannya dari setiap kurun waktu, setiap daerah, lingkungan kehidupan dengan adat dan kebiasaan, serta latar belakang manusia yang menciptakannya.³

Di Jawa, sebagai salah satu upaya dan strategi menyebarluaskan Islam Sunan Kalijaga menggunakan pendekatan budaya salah satunya dengan menghadirkan *bedug* di masjid sebagai mikrofon agar masyarakat mau berkenan datang ke masjid. Strategi dengan pendekatan budaya inilah yang tampaknya kini coba dihadirkan kembali oleh para takmir Masjid Jenderal Sudirman. Di masjid ini dihelat berbagai aktifitas kebudayaan dan keilmuan yang dikemas dalam istilah “ngaji” diantaranya: ngaji filsafat, ngaji naskah jawa kuno, kursus mucapat, ngaji tasawuf, ngaji postkolonial, ngaji tafsir al-Quran pendektan marxisme, bahkan pernah mengadakan acara yang disebut “Ngaji Kapitalisme”.

Selain itu, di masjid ini juga digelar aktivitas pengembangan keterampilan diantaranya sekolah menulis dan desain yang outputnya dibentuk tim literasi dan publikasi yang kemudian menyebarluaskan hasil dari berbagai aktifitas yang diselenggarakan pengelola masjid Jendral Sudirman.

Untuk ukuran sebuah masjid, acara tersebut terbilang “aneh” karena biasanya masjid-masjid lain di kota-kota besar Indonesia seringkali mengadakan seminar-

¹ A. Heuken SJ., *Mesjid-Mesjid Tua di Jakarta*, (Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka), hlm. 15.

² *Ibid.*, hlm. 11-12.

³ Abdul Rohym, *Sejarah Arsitektur Islam, Sebuah Tinjauan* (Bandung: Angkasa, 1983), hlm. 3

seminar dengan tema budaya populis seperti Ekonomi Berbasis Syariah, Keajaiban Sedekah, Menguak Keajaiban Rezeki, Pelatihan Sholat Khusyuk, seminar Biro Jodoh pun ada, bahkan belakangan ada masjid yang dijadikan mimbar politik dan mimbar kampanye untuk menghakimi dan menghukumi kelompok lain. Semua itu tidak dilakukan di masjid ini. Hal inilah yang kemudian membuat penasaran penulis untuk meneliti dan menulis tentang masjid Jendral Sudirman dengan berbagai aktivitas yang “nyentrik” ini. Tulisan ini bersumber dari obrolan penulis dengan takmir masjid Sudirman disela-sela selesai acara-acara yang diadakan di Masjid Sudirman, dari buletin-buletin jumat Masjid Jendral Sudirman yang di-buku-kan dan informasi yang bisa dipulikasi melalui website mjscolombo.com, salurutan youtube MJS Chanel dan akun media sosial Masjid Jendral Sudirman.

Sekilas Tentang Masjid Jendral Sudirman

Berdirinya Masjid Jendral Sudirman yang terletak di daerah Colombo berasal dari kebutuhan warga muslim Kolombo pada tempat ibadah – khususnya salat jumat – yang representatif. Hal itu terjadi pada dekade 1960an. Saat itu, warga muslim di daerah Kolombo biasa melaksanakan salat Jumat di Asrama Gabungan Koperasi Batik Indonesia (GKBI) yang anggotanya mayoritas berafiliasi dengan Muhammadiyah.

Ide pendirian masjid itu mulanya diinisiasi oleh Hasan Tausikal, warga Kolombo yang saat itu merupakan salah satu pengurus Yayasan Asrama dan Masjid (Yasma) Syuhada sekaligus pegawai di kepatihan. Setelah mendapat respon positif dari warga lain, akhirnya pembangunan masjid Sudirman dilakukan dengan peletakan batu pertama pada tahun 1974 di atas tanah seluas 7.700 meter persegi dan selesai pada tahun 1978.⁴ Karena para donatornya kebanyakan merupakan pengusaha batik anggota Muhammadiyah, warga sekitar mengenal Masjid Jendral Sudirman sebagai ‘Masjid Muhammadiyah’.

Pada akhir 1970-an terdapat dua aktivis pemuda yang menjadi pengelola Masjid Jendral Sudirman yang secara perlahan membawa corak khas dan ‘berbeda’ pada masjid tersebut, yaitu kakak-beradik – yang belakangan dikenal dengan nama – Abu Jibril dan Irfan S. Awwas. Kedua aktivis yang cenderung menentang rezim Orde Baru ini, menjadikan Masjid Jendral Sudirman sebagai markas atau basis aktivis Islam radikal. Pada tahun 1980-an pengelola Masjid Jendral Sudirman menerbitkan Buletin Jumat bernama: ar-Risalah, tetapi karena konten dan isi dari buletin itu cenderung mengkritik dan melawan rezim Orde Baru, maka buletin itu tidak berumur panjang.⁵ Buletin itu ‘mati’ bersamaan dengan dijemblokannya para punggawa masjid itu penjara sebagai resiko dari sikap kritis-frontal kepada pemerintah.

⁴ Imam Sofyan, ‘Dari Dakwah Normatif ke Dakwah Transformatif: Dinamika Kaum Muda Masjid Syuhada Yogyakarta, 1954-1980-An’, Skripsi: Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014. hlm.122.

⁵ M. Yaser Arafat (Ed.), *Apakah Islam Kita? Esai-Esai Kaweruh Jendral Sudirman Yogyakarta*, Yogyakarta: MJS Press, 2014.

Pasca kejadian itu tidak ada dokumen tentang aktifitas Masjid Jendral Sudirman. Cerita yang terwariskan pada para pengelola hingga generasi kini adalah bahwa Masjid Jendral Sudirman pernah menjadi basis kegiatan aktivis radikal. Memori tentang Masjid Jendral Sudirman kembali terdokumentasikan melalui cerita sejak tahun 2006 sejak bergabungnya M. Yaser Arafat di Masjid itu. dalam pengantar buku "Apakah Islam Kita" Yaser menuturkan:

"Saya sendiri baru masuk menjadi warga Masjid Jendral Sudirman Yogyakarta terhitung sejak bulan Februari 2006. Di Masjid Jendral Sudirman sudah ada mas Syukri, mas Wardi, mas Arif, mas Fauzan, mas Hilal, mas Heru, mas Rifki, dan mas Zamam. Mereka semua terhitung senior saya di MJS. Meskipun empat nama terakhir masih bersebaya dengan saya. Begitu saya masuk, mereka sedang akan bersibuk menggelar kegiatan semarak Mawlid Nabi Muhammad SAW. Hajatan itu cukup meriah. Ada lomba untuk anak-anak TPA, lomba pertandingan tenis meja dan badminton antar masjid dan umum, serta lomba MTQ."⁶

Kehadiran M Yaser Arafat sedikit menambah corak kegiatan di Masjid Jendral Sudirman, yaitu kegiatan literasi dengan mencoba untuk menerbitkan kembali Buletin Jumat. Pada tahun 2006 sudah muncul keinginan untuk menerbitkan buletin itu dengan nama *el-Bayan*, materi tulisan telah disiapkan karena alasan yang tak dapat dikonfirmasi buletin itu tidak terbit. Barulah pada tahun 2007 tepatnya 21 September rencana penerbitan Buletin Jumat itu bisa diwujudkan dengan nama baru "Buletin Jumat Masjid Jendral Sudirman". terkait ini Yaser juga menulis:

"Atas dasar itu, saya memperjuangkannya. Sebab ia adalah senjata pamungkas saya untuk menggempur kekosongan media di MJS. Saya memang sudah merencanakan akan menerbitkan buletin jumat Masjid Jendral Sudirman melalui tangan Muizz. Setidak-tidaknya, supaya masjid yang sudah lebih 30 tahun hidup ini bisa bersuara melalui tulisan. Akhirnya, pada bulan Ramadhan 1428 H, tepatnya tanggal 21 September 2007, barulah buletin ini terbit pertama kalinya. Penulis pertamanya adalah mba Umi Aflaha, yang saat itu menjabat sebagai direktur TPA Masjid Jendral Sudirman Yogyakarta. Setelah itu, penulisnya bisa bisa siapa saja. Mulai dari para aktivis MJS seperti mas Ahmad Romadhoni, mba Wantini, mas Fauzan, hingga karib-kerabat atau penyumbang tulisan via email. Siapakah yang mengurus layout, pencetakan paperplate, pencetakan pereksemplar, hingga penyebarannya? Muizz! Dialah orangnya. Masjid Jendral Sudirman harus mengupah syukur terikhlas untuk dia."

Itulah sekelumit memori tentang Masjid Jendral Sudirman. Dalam perjalannya aktifitasnya terus berkembang. Sejak tahun 2013 muncul ragam kegiatan yang mengubah corak masjid dari yang semasa Orde Baru basis aktivis radikal menjadi masjid yang terbuka. Diantara kegiatan yang mengubah dan menjadi icon Masjid Jendral Sudirman adalah aktifitas keilmuan yang dikemas dengan kegiatan "Ngaji", diantaranya "Ngaji Filsafat, Ngaji Tasawuf, Ngaji Postkolonial, Ngaji Naskah Jawa Kuno, dan lain-lain. selain itu juga digelar aktifitas yang menunjang pada pemeliharaan kearifan lokal dan pengembangan keterampilan seperit: Kursus Mucapat, Kursus

⁶ Ibid.

ilmu Falak, Sekolah Literai, Sekolah Layout dan Desain, bedah buku, bedah puisi dan lain-lain. kegiatan-kegiatan inilah yang menjadikan Masjid Jendral Sudirman banyak dikenal dan diidolakan oleh sebagian kaum muda –mahasiswa di Yogyakarta.

Aktivitas Masjid Jenderal Sudirman; Pandangan Pengelola Kegiatan

Masjid tidak hanya sekedar tempat untuk sholat. Masjid harus mempunyai fungsi rekayasa sosial kehidupan manusia. Karena itu, masjid yang terletak di kawasan tertentu, mempunyai tugas dan fungsi tertentu pula. Ada satu tugas besar masjid, terutama yang terletak di kawasan perkotaan, yang harus segera diselesaikan saat ini. Dalam mengetahui tugas tersebut, terlebih dahulu dilakukan pembacaan terhadap tanda-tanda zaman. Ada beberapa tanda-tanda zaman terpenting yang perlu diperhatikan saat ini, yang nanti dari sanalah sebuah masjid harus mempertimbangkannya. Agar masjid dapat melecut dirinya untuk bergerak menjawab tantangan-tantangan yang muncul dalam tanda-tanda zaman tersebut.

Pertama, gejolak perubahan besar kebudayaan masyarakat modern yang telah begitu giat menumpas sendi-sendi kearifan hidup. Di sana-sini, bangunan fisik yang hadir mengelilingi kota bukanlah tempat-tempat “beradab” seperti museum, toko buku, perpustakaan, dan taman-taman bacaan. Akan tetapi, pusat-pusat belanja, restoran mewah, distro, salon, hotel, dan segala tempat yang lebih mengarahkan kaum muda muslim menjadi manusia gila belanja. Pembenahan fisik ini memang merupakan garis besar peradaban modern.

Masjid-masjid yang berdiri, baru dibangun, atau masjid yang sedang direnovasi pun agaknya lebih menitik-beratkan pembenahan fisiknya. Di sana-sini, masjid mulai memewah-mewahkan diri. Menara di bela-bela untuk dibangun. Lantai, dinding, serta perabotan masjid disulap menjadi lebih mewah dari pada rumah seorang tukang becak yang hidup bertetangga dengan masjid. Akan tetapi sayangnya masjid tersebut sering kosong-melompong setiap kali sholat lima waktu ditegakkan. Terutama sholat shubuh. Ini membuktikan bahwa menara masjid itu tidak penting dibangun. Masjid tidak perlu dimewah-mewahkan karena yang terpenting adalah bagaimana caranya agar masjid itu ramai didatangi oleh orang-orang pencari keadilan hidup.

Kedua, generasi baru yang lahir di era ketiga ini, yang tentu sebagian besar mereka adalah anak-anak umat Islam, adalah generasi yang sejak ia mulai bisa membuka mata dan mendengar dengan telinga, adalah generasi populer. Suara yang masuk ke telinganya adalah alunan musik pop remeh nan cengeng, plus lirik picisan. Ketika ia memasuki masa akil-baligh, malam-malamnya sering dihabiskan untuk menonton sinetron dan acara kontes-kontes musik. Anak-anak tersebut dibesarkan dalam sistem pendidikan yang memaksa mereka untuk tidak mengasah nalar, akan tetapi hanya mengasah otak.

Mereka diajarkan matematika, tetapi mereka tidak diajarkan memahami kenyataan hidup dengan menggunakan matematika. Pelajaran sejarah yang masuk

ke memori mereka adalah pelajaran sejarah nusantara yang diramu berdasarkan “resmi” yang telah dibakukan oleh para penjajah negeri ini sejak lama. Sementara saat mereka bersentuhan dengan sastra dan filsafat, mereka akan cepat bersikap antipati. Pelajaran agama yang mereka terima pun lebih sering diarahkan untuk mengantarkan mereka menjadi makhluk yang beragama tanpa memegangi kekayaan batin agama itu sendiri. Akibatnya, agama hanya menjadi kekayaan intelektual. Ia kerap dikhutbahkan tapi jarang diamalkan.

Akan sama halnya dengan aspek kebudayaan yang mereka tekuni, tentu telah tidak ada lagi. Anak-anak orang Jawa saja saat ini sudah tidak bisa berbahasa jawa kromo, tidak bisa menari, tidak mahir menembang, dan sulit memahami ajaran-ajaran mulia yang terkandung dalam serat-serat Jawa kuno. Sebagian besar mereka bahkan tidak bisa membaca al-Qur'an. Kalau pun bisa, pasti terbata-bata. Agaknya, mereka memandang itu sebagai sesuatu yang tidak penting. Sebab di sekolah, mereka hanya diajarkan agar mempunyai nilai bagus dan tinggi. Biar nanti di masa depan bisa bekerja di tempat yang menghasilkan pundi-pundi uang.

Ketiga, sementara realitas yang terjadi setiap hari di negeri ini menunjukkan keprihatinan yang terus “memperkosa” alam kehidupan putra-putri bangsa. Pemimpin dari kalangan umat Islam, yang namanya begitu sangat mencirikan keislaman, yang penampakan luarnya dapat memberikan jaminan kepercayaan, necis, rapih, cerdas, ternyata tidak lebih hanya seorang tersangka korupsi. Di sana-sini, setiap kali masalah-masalah kenegaraan yang berkaitan dengan korupsi mengemuka, selalu saja para pembesar umat Islamlah yang muncul menjadi tersangka. Kontan saja, fakta ini menjadi materi pendidikan yang tidak pantas dijejaskan ke depan mata anak-anak muda bangsa sebagian besar umat Islam.

Keempat, khusus masjid sendiri, terutama di Yogyakarta, saat ini perkembangannya memang begitu dahsyat. Masjid-masjid kampus kian hari kian diramaikan berbagai aktivitas. Ada masjid yang setiap tahunnya, khususnya di bulan ramadhan membuka pasar-pasar tiban. Ada masjid yang mempunyai fasilitas penginapan, rumah sakit, poliklinik, hingga lembaga simpan-pinjam. Hanya saja, seluruh rangkaian kegiatan atau aktivitas tersebut lebih didominasi oleh semangat gebyar ekonomi dan pesta materialisme. Belum lagi bila aspek ideologis masjid itu disoal. Maksudnya, saat ini masjid-masjid di kota Yogyakarta telah mengarah pada satu ideologi tertentu sehingga menganggap ideologi “masjid” lain sebagai sesuatu yang tidak benar.

Kajian-kajian yang diselenggarakan pun telah menajam menjadi pisau yang mengasah diri penggeraknya, tapi menusuk orang lain yang tidak mengikuti pangajian di sana. Di tambah lagi, terutama di masjid-masjid kampus, kajian yang dilaksanakan biasanya lebih banyak mengarah kepada kajian berciri populerisme sekaligus formalisme Islam. Bila tidak, kajian-kajian keislaman yang digelar lebih sering ditujukan kepada faham yang tidak ramah pada “kebudayaan setempat” dalam hal ini. padahal, sejak dulu setidaknya era pra kolonialisme, kejawaan adalah keislaman itu sendiri. Begitulah tatanan keislaman (*tariqoh*) yang dibuat oleh para wali tanah nusantara.

Sementara itu, dunia kampus saat ini telah berlari begitu kencangnya. Mahasiswa tidak dibiarkan untuk belajar mencari kuliah alternatif berupa diskusi bebas dan pencarian rumus atau teori baru. Kampus juga terasa menggenjot mahasiswanya untuk selalu punya IPK bagus, sementara penguasaan materi barada di bawah ambang rata-rata. Ditambah lagi, saat ini kampus-kampus amat jarang mengadakan kajian-kajian atau diskusi berbasis entrepreneurship atau kewirausahaan. Karena mahasiswa yang masuk kampus pun generasi pop, maka kampus semakin rapuh. Generasi yang kuliah terlanjur mempunyai sofware yang menyebabkan kepalanya lemot diajak berpikir, dan hatinya leled diajak merasa.

Jelas, ada sesuatu yang kosong di dalam arah perkembangan zaman itu, termasuk di dalam semarak aktivitas-aktivitas masjid yang diselenggarakan oleh puluhan masjid di Yogyakarta juga dalam kehidupan kampus-kampus di Yogyakarta. Padahal sebagian besar masjid tersebut diramaikan oleh anak-anak muda atau mahasiswa perguruan tinggi yang sering berkata-kata memakai kosa-kata Bahasa Arab, tetapi ternyata tidak bisa berbahasa Arab. Tidak fasih membaca al-Qur'an, dan rabun membaca kitab kuning.

Mereka ini juga rutin memakai simbol-simbol yang dianggap islami, tetapi ternyata kosong secara rohani. Mereka sering mengadakan pengajian dengan mengundang penceramah populer di televisi, tapi isi kepalanya kosong dari nilai-nilai luhur ala alam kebudayaan para wali. Dengan kata lain, Islam yang dikembangkan oleh sebagian besar masjid di Yogyakarta saat ini tampak sangat kering sentuhan kebudayaan, spiritualitas, seni dan ilmu pengetahuan.

Maka dari itu, Masjid Jenderal Sudirman harus dibangun berdasarkan tiga aspek, untuk mengisi kekosongan arah gerak dan visi kemasjidan yang hilang saat ini. tiga aspek itu ialah, kebudayaan, spiritualitas, seni dan ilmu pengetahuan. Tiga aspek tersebut, antara satu dengan yang lain saling berkaitan. Bila ingin *mengugemi* aras pertama, yaitu kebudayaan, harus juga disertakan di sana visi-visi atau cita-cita aras kedua dan ketiga.

Pertama, kebudayaan. Aktivitas masjid harus dilandaskan pada upaya untuk menguri-uri kebudayaan setempat. Karena Masjid Jenderal Sudirman berada di Yogyakarta, maka yang harus ditanam pada setiap kegiatannya adalah untuk menghidupkan kebudayaan Jawa yang telah ditinggalkan oleh pemeluknya. Kegiatan tersebut menjelma sebagai mana berikut:

1. Kursus *Macapat*, kegiatan ini dilaksanakan setiap hari Selasa pukul 19.30 dengan pemateri Ki Muhammad Bagus Febriyanto.
2. Sekolah Tari Jawa, kegiatan ini masih dalam tahap perencanaan, namun begitu Masjid Jenderal Sudirman sendiri sudah mempunyai komunitas Joget Mataram yang seringkali tampil di berbagai acara.
3. Ngaji Serat Jawa, kegiatan ini dilaksanakan setiap bulan satu kali, yaitu pada hari Sabtu pukul 16.00 dengan pemateri Ki Herman Sinung Janutama.

Kedua, spiritualitas. Seluruh kegiatan yang dilaksanakan oleh Masjid Jenderal Sudirman harus dilandasi dengan niat untuk membenahi dimensi batin para jama'ah, baik yang berada di Komplek Kolombo, maupun yang hadir diluar Komplek Kolombo. Di antara kegiatannya ialah:

1. Ngaji Kitab *Ruba'iyyat* karya Rumi dan *Tarjuman al-Asywaq* Syaikhul Akbar Ibnu Arabi, kegiatan ini dilaksanakan bergantian setiap malam jum'at pahing dengan pembabar Kyai Kuswaidi Syafi'i.
2. Ngaji Selapanan Kitab *Al-Hikam* Karya Syekh Ibnu Athoillah as-Sakandary, dilaksanakan setiap malam selasa kliwon dengan pembicara KH. Imron Djamil.
3. Ngaji Hadis dan Ngaji *Tafsir Jalalain*, dilaksanakan setiap hari selasa ba'da magrib oleh Habib Sayyidi Baraqbah.
4. Mengadakan acara-acara berciri kemujahadahan, majlis *mawlidan* dan tahlilan-tahlilan.

Ketiga, seni dan ilmu pengetahuan. Seni yang dimaksud adalah aspek estetika atau keindahan Islam yang perlu digali, diolah dan ditampilkan ke hadapan khalayak jama'ah Masjid Jenderal Sudirman. Termasuk seni *tilawatil qur'an*, *hadroh*, dan *macapat tembang* serta tari-tari Jawa. Sedangkan aspek pengetahuan perlu dibenahi beriringan dengan seni, ini terkait dengan keberadaan Masjid Jenderal Sudirman di tengah kampus-kampus penting di Yogyakarta. Sasaran aspek seni dan pengetahuan ini adalah mahasiswa-mahasiswa. Masjid Jenderal Sudirman diharapkan mampu menjadi tempat untuk mengolah aspek keilmuan yang di kampus-kampus tidak atau belum jelas dipahami oleh para mahasiswa. Karena itu, perlu kiranya diadakan beberapa kegiatan seperti:

1. Ngaji Filsafat Rutin, dilaksanakan setiap malam kamis dengan pembicara Dr. Fahruddin Faiz.
2. Kursus Singkat Ilmu Falak, kegiatan ini dilaksanakan baru satu kali dan belum menjadi agenda rutin mengingat kesibukan pembicara untuk mengisi materi. Kursus ini dibabarkan oleh Kyai Mutoha Arkanuddin & Tim Lembaga Rukyatul Hilal Indonesia (LRHI).
3. Kajian Tahlilan Kitab Puisi, kegiatan ini dilaksanakan secara insidental dengan membedah buku sastrawan-sastrawan Yogyakarta.
4. Kajian Jagongan Urip Filsafatan, dilaksanakan secara insidental pula dengan pemateri-pemateri dari luar kota Yogyakarta yang sudah populer.
5. Penerbitan Buletin Jum'at Jenderal Sudirman, buletin Jenderal Sudirman mempunyai ciri khas tersendiri terkait isi materinya, yakni bercerita tentang kehidupan sehari-hari dan diupayakan tidak menggunakan dalil-dalil al-Qur'an. Alesannya sederhana agar tidak terkesan menggurui si pembaca. Buletin ini terbit sejum'at sekali. Setiap jum'atnya masjid menerbitkan 1500 lembar buletin yang dibagikan ke 40 masjid di sekitar kota Yogyakarta.

Melihat kegiatan-kegiatan di atas, para takmir Masjid Jenderal Sudirman dengan beberapa aktivis masjidnya perlu kiranya membuka diri terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, kebudayaan dan memperluas wawasan. Masjid Jenderal Sudirman tidak boleh hanya diisi sebagai ritual sholat, zikir dan aneka-aneka kegiatan ritualistik lainnya. Masjid harus diramaikan dengan berbagai macam aktivitas yang membawa rahmat bagi siapa pun. Tidak hanya umat Islam. Tapi juga agama lain sebagai wujud masjid *rahmatan lil 'alamin*.⁷

Berikut Tabel Kegiatan Masjid Jenderal Sudirman

| No | Nama Kegiatan | Waktu | Pembicara |
|----|--|-------------------------------------|---|
| 1 | Kursus <i>Macapat</i> | Selasa pukul 19.30 | Ki Muhammad Bagus Febriyanto. |
| 2 | Sekolah Tari Jawa | Dalam Konfirmasi | Dalam Konfirmasi |
| 3 | Ngaji Serat Jawa | Sebulan pada hari Sabtu pukul 16.00 | Ki Herman Sinung Janutama |
| 4 | Ngaji Kitab <i>Ruba'iyyat</i> karya Rumi dan <i>Tarjuman al-Asywaq Syaikhul Akbar Ibnu Arabi</i> | setiap malam jum'at pahing | Kyai Kuswaidi Syafi'i. |
| 5 | Ngaji Selapanan Kitab <i>Al-Hikam</i> Karya Syekh Ibnu Athoillah as-Sakandary | setiap malam selasa kliwon | KH. Imron Djamil. |
| 6 | Ngaji Hadis dan Ngaji <i>Tafsir Jalalain</i> . | setiap hari selasa ba'da magrib | Habib Sayyidi Baraqbah |
| 7 | Ngaji Filsafat Rutin | setiap malam kamis | Dr. Fahruddin Faiz. |
| 8 | Kajian Tahllilan Kitab Puisi | Insidental | Sastrawan |
| 9 | Kursus Singkat Ilmu Falak | Insidental | Kyai Mutoha Arkanuddin & Tim Lembaga Rukyatul Hilal Indonesia (LRHI). |
| 10 | Kajian Jagongan Urip Filsafatan | Insidental | Kondisional |
| 11 | Penerbitan Buletin Jum'at Jenderal Sudirman | Tiap Hari Jumat | Editor. M. Yaser Arafat |
| 12 | Ngaji Postkolonial | Sebulan sekali | Dr. Katrin Bandel |
| 13 | Ngaji Studi al-Quran Pendekatan Materialisme-Historis | Dua bulan sekali | Muhammad al-Fayyad |

⁷ Hasil dialog dengan M. Yaser Arafat, Ketua Pelaksana Harian Takmir Masjid Jenderal Sudirman tanggal 13 November 2014 pukul 10.00 WIB.

Penutup

Islam hadir dan berkembang tidaklah dalam ruang hampa, setiap daerah memiliki budaya dan lokalitas tersendiri. Masjid merupakan sebuah tempat sekaligus simbol umat Islam dalam mengekspresikan keberislaman dan lokalitasnya. Oleh karena itu, berbagai aktifitas yang dilakukan di Masjid Jendral Sudirman merupakan sebuah ekspresi keberislaman yang dibingkai dalam sebuah budaya lokal, yaitu Nusantara, atau lebih tepatnya Jawa.

Aktifitas tersebut diwujudkan dalam bentuk kegiatan-kegiatan seperti pengajian filsafat, ngaji serat Jawa Kuno, kursus macapat dan lain sebagainya masing-masing mempunyai tujuan agar jama'ah masjid ini selalu berpikir yang benar secara keilmuan dan berbudi luhur, seperti apa yang telah diajarkan oleh para leluhur tanah Jawi.

REFERENSI

- A. Heuken SJ., *Mesjid-Mesjid Tua di Jakarta*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, hlm. 15.
- Abdul Rohym, *Sejarah Arsitektur Islam, Sebuah Tinjauan* Bandung: Angkasa, 1983.
- Imam Sofyan, 'Dari Dakwah Normatif ke Dakwah Transformatif: Dinamika Kaum Muda Masjid Syuhada Yogyakarta, 1954-1980-An', Skripsi: Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- M. Yaser Arafat (Ed.), *Apakah Islam Kita? Esai-Esai Kaweruh Jendral Sudriman* Yogyakarta: MJS Press, 2014.

Non-BUKU

Dialog dengan Takmir Masjid Jendral Sudirman.
Buletin Jumat Masjid Jendral Sudirman
mjscolombo.com
partisipasi dalam kegiatan masjid.

SUARA KAUM FEMINIS DALAM MEWUJUDKAN KESETARAAN GENDER: TAWARAN ATAS METODOLOGI PENAFSIRAN DALAM MEMAHAMI TEKS AGAMA

Misbah Hudri

mishbah.hudry@gmail.com

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Ide utama yang diperjuangkan oleh kaum feminis adalah konsep kesetaraan. Bagi para kaum feminis, adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan berimplikasi bahwa keduanya mendapatkan hak yang sama dan kesempatan yang sama pula. Gerakan feminism didasari oleh upaya untuk mendobrak “dominasi kaum laki-laki” yang mereka anggap sebagai bias gender dan menuntut keadilan atas “peminggiran peran kaum perempuan oleh laki-laki”.

Fokus penelitian penulis berangkat dari gambaran perempuan dalam budaya patriarki. Kemudian melihat bagaimana kaum feminis menyuarakan kesetaraan gender dengan tawaran dalam memahami teks-teks agama. Hal ini dimaksudkan demi menghindari pembacaan teks keagamaan yang bias gender. Teks keagamaan yang dimaksudkan oleh penulis dalam tulisan ini adalah al-Qur'an. Penulis menggunakan jenis penelitian kualitatif, tergolong penelitian kepustakaan, bersifat deskriptif-analitik.

Tulisan ini memaparkan gagasan kaum feminis dalam menyuarakan kesetaraan gender dengan menawarkan metodologi dalam memahami teks agama. Diwakili oleh gagasan Asma Barlas dalam menjunjung egalitarianisme dengan argumen sejarah dan argumen hermeneutik. Selanjutnya gagasan Ashgar Ali Engineer dengan menekankan pada tiga aspek penting, yaitu pemahaman normatif dan kontekstual ayat al-Qur'an, kemudian Penafsiran selalu tergantung kepada latar belakang penafsir, serta makna ayat-ayat al-Qur'an dari masa klasik hingga kontemporer yang memungkinkan perbedaan. Gagasan tersebut tidak lain untuk menyuarakan tafsir yang berkeadilan gender.

Kata Kunci: Feminis, Gender, Kesetaraan, Metodologi Penafsiran

Abstract

The main idea fought for by feminists is the concept of equality. For feminists, the existence of equality between men and women implies that both share equal rights and opportunities. The feminist movement is based on attempts to resolve the “male dominance” they perceive as gender bias and demand justice to “marginalize the role of women by men”.

The author's research focuses on the image of women in patriarchal culture. Then see how feminists articulate gender equality with an offer in understanding religious texts. This is

intended to avoid reading of religious texts that are gender biased. The religious text meant by the author in this paper is the Qur'an. The author uses the type of qualitative research, the study is classified as a type of research literature, is descriptive-analytic.

This paper presents a feminist idea in voicing gender equality by offering a methodology in the understanding of religious texts. This is represented by Asma Barlas's idea of the enforcement of egalitarianism with historical arguments and hermeneutic arguments. Furthermore, Ashgar Ali's Engineer's ideas emphasize three important aspects, namely the normative and contextual understanding of the Qur'anic verses, the interpretation always depends on the background of the interpreter, and the meaning of the verses of the Qur'an extends in long time and difference. The idea is none other than to voice a gender equality interpretation

Pendahuluan

Dalam diskursus feminism banyak hal yang menjadi bahan perbincangan. Mulai dari konsep penciptaan perempuan, konsep kepemimpinan dalam rumah tangga, masalah kewarisan, masalah persaksian, perceraian dan masih banyak hal lainnya. Menyoal feminism terdapat beragam versi, namun ide utama yang diperjuangkan oleh feminism muslim adalah konsep kesetaraan. Bagi para tokoh feminism, adanya kesetaraan antara laki-laki dan perempuan berimplikasi bahwa keduanya mendapatkan hak yang sama dan kesempatan yang sama pula. Ide semacam ini dikenal dengan dasar filosofis feminism liberal.¹ Tidak hanya itu feminism liberal menentang adanya sistem patriarki² dalam rumah tangga, karena hal tersebut dinilai bertentangan dengan konsep kesetaraan gender.³

Munculnya gerakan feminism yang berawal di Barat kemudian menjadi gerakan global masyarakat dunia telah memberi andil besar dalam mengubah paradigma, pandangan dan sikap terhadap wanita. Upaya tersebut tidak lain sebagai suatu langkah untuk mengembalikan pemahaman yang benar terhadap wanita sesuai dengan vital agama.⁴ Untuk menunjukkan posisi laki-laki dan perempuan setara. Sejak gerakan feminism dan isu ketidakadilan gender masuk ke Indonesia tahun 1960-an, telah menjadi fenomena dan dinamika sosial yang menjadikan posisi perempuan membaik.⁵

Gerakan feminism didasari oleh upaya untuk mendobrak “dominasi kaum laki-laki” yang mereka anggap sebagai bias gender dan menuntut keadilan atas

¹ Yunahar Ilyas, *Feminism dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).Hlm. 141

² Sistem masyarakat yang lebih memihak dan mengunggulkan kaum laki-laki dibanding perempuan.

³ Gender merupakan perbedaan prilaku antara laki-laki dan perempuan yang dikontruksi secara sosial, yakni perbedaan yang bukan kodrat Tuhan melainkan diciptakan oleh manusia (bukan kodrat) melalui proses sosial dan kultural panjang. Berbeda dengan perbedaan biologis yang merupakan kodrat Tuhan. Dengan demikian gender dapat berubah dari tempat ke tempat. Kelas ke kelas. Dan dari waktu ke waktu. Lihat Riant Nugroho, *Gender dan Strategi Pengarus-utamaannya di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), Hlm. 3

⁴ Waryono, Muh. Isnanto, *Gender dan Islam: Teks dan Konteks*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2009) (ed),Hlm. 87

⁵ Waryono, Muh. Isnanto, *Gender dalam Islam: Teks dan Konteks*, Hlm. 1

"peminggiran peran kaum perempuan oleh laki-laki"⁶ Tidak bisa dipungkiri juga bahwa memang sejak dulu perempuan disosialisasikan bertindak lembut, tidak agresif, halus, tergantung, pasif dan bukan pengambil keputusan. Sebaliknya laki-laki disosialisasi, agresif, aktif, mandiri, pengambil keputusan dan dominan. Kontrol sosial kepada perempuan pun sangat ketat dibandingkan laki-laki.⁷

Salah satu feminis bernama Nawal El Sadawi⁸ dibeberapa karyanya sering menunjukkan pembelaannya terhadap perempuan.⁹ Terkait dengan dipenjarakannya di tahun 1972 juga tidak terlepas dari tulisan dan karyanya yang dianggap menyalahi aturan. Salah satu tulisannya di dalam buku *Perempuan Agama dan Moralitas antara Nalar Feminis dan Islam Revivalis*,¹⁰ ia mengatakan "pembelengguan perempuan baik secara jiwa dan raga atau keduanya telah menutup gerak perempuan dalam kehidupan, politik, moral, dan sebagainya". Lanjutnya lagi hanya sedikit perempuan di negeri kita yang mampu membebaskan diri mereka dari pembelengguan akal sehingga mampu berpandangan lebih maju dan bersikap lebih humanis.¹¹ Sehingga mengapa kaum feminis seyogyanya menyuarakan pembelaan terhadap perempuan.

Sikap diskriminatif tidak lain juga karena pemahaman agama yang tekstual. Realitas sosial yang cenderung berubah dan wahyu yang tidak pernah berubah. Teks-teks agama yang tidak berspektif gender, dan doktrin keagamaan yang belum beranjak dari sikap diskriminatif terhadap perempuan tidak bisa dinafikan.¹² Maka perlunya metodologi baru dalam memahami teks-teks agama -sebagaimana fokus kajian penulis dalam penelitian ini-. Teks-teks agama yang dimaksudkan oleh penulis adalah al-Qur'an secara khusus. Meski jika dipahami teks agama juga memuat pembahasan hadist di dalamnya. Akan tetapi karena yang gagasan yang disampaikan penulis mengkhususkan kepada metodologi penafsiran maka jangkauannya secara sempit hanya berkutat pada al-Qur'an.

Metodologi baru seperti ini banyak ditawarkan oleh kaum feminis. Sebagaimana yang dikatakan Ashgar Ali Engineer al-Qur'an merupakan kitab suci pertama yang memberikan martabat kepada perempuan sebagai manusia di saat mereka dilecehkan oleh peradaban besar seperti Byzantium dan Sassanid.¹³ Tentu demikian

⁶ Mansour Fakih, *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, (Surabaya: Risalah Gustu, 1996) Hlm. 86

⁷ Romany Sihite, *Perempuan, Kesetaraan, dan Keadilan: Suatu tinjauan Berwawasan Gender*, (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2007), Hlm. 230

⁸ Nawal El Saadawi adalah seorang feminis Mesir terkemuka, ahli sosiologi, dokter dan seorang penulis. Ia lahir dan dibesarkan di Desa Kafer Tahla, yang terletak di tepian sungai Nil, Mesir Lihat Asrina, "Firdaus dalam Kritik Feminis Nawal el Saadawi", *Jurnal Ilmiah Kajian Gender*, Hlm 17

⁹ Nawal El Saadawi, *Perempuan Dalam Budaya Patriarki*, terj. Zulhilmiyasri, Cetakan II (Yogakarta: Pustaka Pelajar, 2011),

¹⁰ Dengan judul asli *Al-Mar'ah wa al-Din wa al-Akhlas* diterbitkan oleh Dar al-Fikr Damaskus Suriah ditulis oleh Nawal al Sa'dawi dengan Hibah Ra'uf Izzat dan diterjemahkan oleh Ibnu Rusydi

¹¹ Nawal al Sa'dawi, Hibah Ra'uf Izzat, *Perempuan Agama dan Moralitas antara nalar Feminis dan Islam Revivalis*, (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 14-15

¹² Siti Ruhaini Dzuhayatin, *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogjakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 186

¹³ Nasaruddin Umar, kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat Gender Pendekatan Heremenutik, dalam Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Ke-*

dengan model pembacaan atau metodologi pemahaman al-Qur'an yang proporsional. Banyak kaum feminis menyuarakan kesetaraan gender.

Bagian yang disoroti penulis dalam penelitian ini adalah gambaran perempuan dalam budaya patriarki dan problema agama yang bias gender serta metodologi penafsiran yang ditawarkan oleh kaum feminis. Untuk itu tawaran yang dimaksudkan yakni ingin memaparkan gagasan kaum feminis, penulis hanya menampilkan gagasan dari dua tokoh feminis yaitu Asma Barlas dan Ashgar Ali Engineer. paling tidak sebagaimana dalam tulisan ini dalam menyuarakan gagasan kaum feminis terkait dengan kesetaraan gender.

Lebih khusus upaya agar penelitian memperoleh hasil yang baik dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, maka diperlukan sebuah metode yang sesuai dengan objek yang dikaji. Metode penelitian digunakan untuk menentukan alur penelitian dan sifat keilmiahannya. Maka dalam penelitian ini penulis menggunakan metode penelitian sebagai berikut: Fokus penelitian adalah melihat bagaimana kaum feminis menyuarakan kesetaraan gender terkait dengan problema perempuan dalam budaya patriarki serta upaya bagaimana menghindari pembacaan teks agama yang bias gender.

Adapun jenis penelitian ini merupakan penelitian kualitatif karena data yang digunakan berupa dokumentasi perpustakaan. Oleh karena itu, penelitian ini tergolong jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu mengumpulkan data-data dari buku-buku, artikel, kitab, kamus, skripsi dan jurnal yang pembahasannya berkaitan dengan fokus pada tema pembahasan. Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis yaitu penelitian dengan mengumpulkan dan mengelompokkan data-data tentang dan. Kemudian data yang terkumpul disusun dan dianalisis. Teknik pengumpulan yaitu dengan teknik dokumentasi dengan mengumpulkan dan menghimpun data-data yang terdapat dalam berbagai sumber.

Teknik analisis data yang digunakan dalam adalah metode analisi isi (*content analysis*), yaitu dengan menganalisis data-data yang telah terkumpul, kemudian mengaklasifikasikan data-data yang telah dianalisis tersebut ke dalam tema yang dibahas dalam penelitian ini. Penulis juga membandingkan data-data dari sumber yang berbeda untuk selanjutnya dilakukan kajian terhadap data tersebut dan kemudian bisa menghasilkan kesimpulan terhadap data yang dikaji.

Perempuan dalam Budaya Patriarki dan Problema Agama yang Bias Gender

Dalam catatan sejarah, citra perempuan yang buruk, bisa dilihat dari Mummi perempuan di Mesir ditemukan dengan besi yang digembok, bersepatu besi berat untuk membatasi perjalanan perempuan, bisa juga dilihat dari mitodologi Yunani menggambarkan perempuan sebagai iblis betina mengumbar nafsu. Lebih lanjut tradisi yahudi-Kristen memojokkan perempuan sebagai penyebab dosa warisan drama kosmik, tidak hanya itu, peradaban Sasania-zoroaster yang

konon menyembunyikan perempuan menstruasi di goa-goa gelap yang jauh dari perkampungan dan peradaban hindu yang membakar hidup-hidup para istri di samping suaminya yang meninggal.¹⁴

Sejarah Arab pun menyebutkan mengenai perempuan dalam peradaban bangsa Arab. Nasib dan haknya dalam begitu memprihatinkan. Suatu hitam dari sejarah akan terus dituturkan bukan untuk kebanggaan akan tetapi justur untuk sebuah tangisan. Zaman kegelapan itu begitu merendahkan dan menghinakan perempuan dengan mengubur anak perempuan-perempuan yang lahir.¹⁵

Kenyataan di lapangan seringkali menperlakukan perempuan tidak adil. Perempuan seringkali dijadikan sub-ordinat yang kurang dihargai. Posisi demikian pun mendapat legitimasi dari doktrin-doktrin teologis atau agama. Berupa penafsiran di dalam al-Qur'an yang sarat dengan bias gender. Lebih lanjut hal tersebut juga didukung oleh sistem patriarkhi yang melekat sedemikian kuat di dalam masyarakat. Implikasinya dari semakin kuatnya sistem budaya androsentrism-patriarkhi dengan dukungan doktrin teologis, semakin menempatkan perempuan pada posisi marginal.¹⁶

Tiga isu utama yang sering dibicarakan dalam peminta studi gender, *pertama*, asal-usul penciptaan laki-laki dan perempuan. *Kedua*, persoalan perempuan dan dosa warisan. *Ketiga*, fungsi keberadaan laki-laki dan perempuan.¹⁷ Dalam hal ini pemahaman atau hasil tafsiran terhadap teks agama banyak yang menempatkan perempuan satu tingkat di atas laki-laki. Kadangkala pula memunculkan pandangan yang minor dan kurang apresiatif –jika enggan untuk berkata tidak sama sekali terhadap perempuan.¹⁸

Kedudukan wanita yang digambarkan dalam al-Qur'an merupakan peningkatan nyata dari keadaan yang di Arab pra-Islam yang berlangsung sebelumnya.¹⁹ Dan hal tersebut menjadi salah satu sebab adanya penafsiran terhadap al-Qur'an yang bias patriarkhi. Ada banyak pertanyaan terkait ayat al-Qur'an yang menunjukkan sisi patriarki menjadi jelas.

Anggapan wanita rendah, penggoda dan segala jenis momok-momok yang lain tidak bisa dilepaskan dari opini yang berkembang alasan keluarnya Hawa dan

¹⁴ Nasaruddin Umar, kajian kritis terhadap ayat yata gender pendekatan heremenitik, dalam rekonstruksi metodologis wacana kesetaraan gender, dalam *Rekonstruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar, 2002) Hlm 107-108

¹⁵ Abdurrahman Umairah, *Wanita-wanita Penyebab Turunnya Ayat*, Terj. S. A Zemool, (Solo: CV Pustaka Mantiq, 1992), Hlm. 14

¹⁶ Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsuddin (ed), *Studi al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002), Hlm. 66-67

¹⁷ Sri Suhanjati Sukri (ed), *Bias Jender dalam Pemahaman islam*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), Hlm. 50

¹⁸ Abdul Mustaqim, Metodologi Tafsir Perspektif Gender, (Studi Kritis Pemikiran Riffat Has-san), dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, Abdul Mustaqim, Sahiron Syamsuddin (ed), (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 2002), Hlm. 67

¹⁹ Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita:Aspek Feminim dalam Spiritual Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 92

Adam dari surga. Stereotipe tidak lebih dari kontruksi sosial tersebut menjadi suatu yang normatif dan memiliki kualifikasi seperti syariat Tuhan.

Sebagai contoh pembacaan yang bias patriarkhi contohnya ialah, Ashgar Ali Engineer mengatakan bahwa pakar hukum muslim dari semua mazhab meyakini bahwa pemilik hak untuk mencaraikan ialah milik suami. Namun, lanjutnya lagi, bahwa di dalam al-Qur'an tidak ada pernyataan tegas itu²⁰. Pernyataan seperti itu disimpulkan dari QS al-Baqarah ayat 237.

وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ
إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا عَنِ الْتَّكَاجَ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسَوْا
الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣﴾

Menanggapi hal tersebut di atas, Abdul Mustaqim dalam bukunya menyebutkan bahwa salah satu faktor adanya bias patriarki di dalam al-Qur'an karena faktor internal teks al-Qur'an. Ia turun tidak dalam budaya yang hampa. Tetapi telah terbentuk dalam budaya Arab yang patriarkhi, yang dimaksudkan di sini, bahasa Arab²². Lalu dengan alasan tersebut meniscayakan "bias gender"²³ Dari salah satu faktor ini juga, menimbulkan banyak sorotan dari kaum feminis.

Tawaran Kaum Feminis atas Metodologi Penafsiran dalam Memahami Teks Agama

Kaum feminis tampil sebagai usaha untuk memperjuangkan konsep kesetaraan. Upaya tersebut untuk mendobrak "dominasi kaum laki-laki" yang mereka anggap sebagai bias gender dan menuntut keadilan atas "peminggiran peran kaum perempuan oleh laki-laki". Tentu dengan pemahaman teks-teks agama yang proporsional. Maka kaum feminis menyuarakan kesetaraan gender dengan menawarkan metodologi pemahaman teks agama. Di samping itu pula menyampaikan wujud penolakan dari gagasan-gagaasan yang bias gender yang mendiskreditkan perempuan.

Dalam hal ini, salah satu tokoh feminis, Amina Wadud²⁴ menyuarakan tafsir yang berkeadilan gender. Kehadirannya di dalam wilayah penafsiran al-Qur'an ingin memberi pencerahan terhadap kaum muslim yang terlalu lama berada di

²⁰ Ashgar Ali Engineer, *Matinya Perempuan Menyingkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), Hlm. 148

²¹ Artinya Jika kamu menceraikan isteri-isterimu sebelum kamu bercampur dengan mereka, padahal sesungguhnya kamu sudah menentukan maharnya, maka bayarlah seperdua dari mahar yang telah kamu tentukan itu, kecuali jika isteri-isterimu itu memaafkan atau dimaafkan oleh orang yang memegang ikatan nikah, dan pemaafan kamu itu lebih dekat kepada takwa. Dan janganlah kamu melupakan keutamaan di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Melihat segala apa yang kamu kerjakan

²² Sebagaimana penggunaan *dhamir* "antum" maka kaum perempuan sudah masuk di dalamnya.

²³ Abdul Mutaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, tt), hlm. 24

²⁴ Amina Wadud dikenal sebagai tokoh feminis muslimah yang lahir di Amerika tahun 1952

alam pikiran patriarkal. Disadari atau tidak, mayoritas mufassir adalah laki-laki, secara ideologis-sosiologis ada pertarungan kepentingan di dalam penafsirannya. Ada hubungan yang mengunggulkan satu pihak dibanding yang lainnya. Padahal, sejatinya spirit al-Qur'an yang harus dipahami dalam membangun keadilan gender dalam masyarakat ialah laki-laki dan perempuan harus saling bekerja sama secara simbiosis-mutualisme tanpa mengabaikan salah satunya. Tujuannya untuk mendapat tatanan hidup yang harmoni.²⁵

Wacana tokoh feminis yang lain, yaitu tawaran Asma Barlas²⁶ yaitu upaya dalam menjunjung tinggi egalitarianisme²⁷. Ada dua hal yang sangat ia tekankan:

1. Menentang pembacaan yang menindas perempuan
2. Menawarkan pembacaan yang mendukung bahwa perempuan mampu berjuang untuk kesetaraan di dalam kerangka ajaran al-Qur'an²⁸

Untuk menunjukkan wajah Islam yang egaliter maka yang perlu dilakukan ialah pembacaan kembali terhadap al-Qur'an. Dalam pembacaan tersebut memungkinkan banyaknya hasil pembacaan. Ketika membacanya dengan kaca mata patriarki tentulah hasilnya akan terlihat sangat patriarkis. Kenyataan ini tidak bisa dinafikan, akan tetapi cara tersebut kadang menutup cara baca lainnya, yaitu cara baca yang agaliter terhadap al-Qur'an. kecenderungan pembacaan al-Qur'an sangat mungkin terjadi. Itulah sebabnya Asma Barlas mengatakan, bahwa bacaan patriarki tidak bersumber dari al-Qur'an. akan tetapi, bersumber dari penafsir ataupun komentator Islam.²⁹

Asma Barlas menggunakan dua argumen dalam menunjukkan bagaimana Islam berbicara mengenai perempuan. Yaitu, argumentasi sejarah dan argumentasi hermeneutik. Argumen sejarah yang dimaksud adalah mengungkapkan karakter-karakter politik teksual dan seksual yang berkembang di dalam masyarakat, terutama yang telah menghasilkan tafsir yang memiliki kecenderungan patriarki. Adapun argumen hermeneutik dimaksudkan untuk menemukan apistemologi egalitarianism dan antipatriarkalisme di dalam al-Qur'an.³⁰

Ada tiga langkah yang ditawarkan:

1. Menjelaskan karakter teks al-Qur'an yang polisemik³¹ dan membuka berbagai kemungkinan pemaknaan.

²⁵ Abdul Mustaqim, "Membaca al-Qur'an bersama Amina Wadud Muhsin (sebuah Rekonstruksi Metodologi Tafsir Menuju Keadilan Gender)", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadist*, vol. 2, No. 2 Januari. 2002

²⁶ Asma Barlas merupakan salah seorang tokoh feminis yang berasal dari Pakistan.

²⁷ Doktrin atau pandangan yang menyatakan bahwa manusia ditakdirkan sama atau sederajat; Lihat Depdikbud, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 2004).

²⁸ Asma Barlas, *Qur'an Membebaskan Perempuan*, Terj. Cecep Luqman Yasin, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta), hlm. 9

²⁹ Lihat Asma Barlas, *Qur'an Membebaskan Perempuan*, Terj. Cecep Luqman Yasin, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta)

³⁰ Asma Barlas, *Qur'an Membebaskan Perempuan*, hlm. 11

³¹ Bentuk bahasa yang mempunyai makna lebih dari satu. Lihat Depdikbud, Kamus Besar Bahasa Indonesia, (Jakarta: Balai Pustaka, 2004).

2. Menolak relativisme penafsiran³²
3. Meletakkan kunci-kunci hermeneutik untuk membaca al-Qur'an dalam karakter *divine ontology*³³

Pendapat Asma Barlas terkait al-Qur'an tetaplah sama dengan pendapat ulama klasik dan modern. Mereka berpendapat bahwa al-Qur'an sebagai kitab suci tetaplah tidak dapat ditiru, diperdebatkan serta diganggu. Namun, pemahaman terhadap al-Qur'an (baca: tafsir), terhadap al-Qur'an, sah-sah saja diperdebatkan. Tentulah hal ini juga senada dengan pendapat Abdul Karim Soroush yang memisahkan agama dan pengetahuan agama. Bahwa agama dan kebenarannya tidak bisa diperdebatkan. Sedangkan pengetahuan tentang agama sangat relatif kebenarannya, dan memungkinkan perdebatan yang panjang.³⁴

Asma Barlas menekankan bahwa al-Qur'an sebagai teks tentang sifatnya yang tidak berbeda dari teks-teks lainnya. Dalam hal keterbukaan berbagai macam pembacaan pada setiap ayatnya. Ia mengatakan bahwa al-Qur'an sebagai teks yang utama di dalam Islam tidak bisa terlepas dari pluralisme pembacaan, kepentingan penafsir dan hal lainnya. Hal tersebutlah menjadi munculnya pembacaan terhadap al-Qur'an yang bias patriarki. Asma Barlas yang menyuarakan Agalitarianisme berangkat dari asumsi dasar sebagaimana kaum feminis yang lainnya, bahwa al-Qur'an mendudukkan laki-laki dan perempuan setara di hadapan Allah, yang membedakan hanyalah ketakwaannya"³⁵

Tawaran kaum feminis lainnya datang dari seorang Ashgar Ali Engineer.³⁶ Menurutnya Tiga hal penting yang disoroti ketika memahami al-Qur'an dalam hubungannya dengan persoalan perempuan, adalah sebagai berikut:

1. Al-Qur'an mempunyai dua aspek, normatif dan kontekstual. Aspek normatif merujuk kepada sistem nilai dan prinsip-prinsip dalam al-Qur'an, persamaan, kesetaraan dan keadilan. Bersifat eternal dan dapat diaplikasikan dalam berbagai ruang dan waktu. Aspek kontekstual berkaitan dengan ayat-ayat yang turun untuk merespon problema sosial tertentu pada masa itu. Seiring waktu ayat ini dapat diabrogasi. Adapun aspek normatif dekat dengan kesucian dan aspek konstektual lebih dekat kepada manusia. Dilihat dari aspek normatif terlihat betapa al-Qur'an menegakkan prinsip persamaan derajat antara laki-laki dan perempuan. Namun, dilihat dari aspek kontekstual kadang-kadang al-Qur'an

³² Yaitu yang ingin ditolak adalah pandangan yang menyatakan bahwa semua model bacaan pada dasarnya benar.

³³ Asma Barlas, *Qur'an Membebaskan Perempuan*, hlm. 12

³⁴ Lihat Asma Barlas, *Qur'an Membebaskan Perempuan*.

³⁵ Abdul Mutaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, hlm. 20

³⁶ Ashgar Ali Engineer adalah seorang pemikir, teolog, feminis yang berasal dari India. Dia telah berpartisipasi dalam berbagai gerakan perempuan. Ada hal yang menarik dari pendapat Asghar yang pendapat tersebut juga senada dengan Amina Wadud dan Riffat Hassan. Bahwa dalam pandangan mereka, laki-laki dan perempuan setara di mata Allah, hanya mufassirlah –yang hampir semuanya laki-laki- yang memberikan penafsiran terhadap al-Qur'an dengan tidak tepat. Lihat Yunahar Ilyas, *Feminism dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).Hlm. 56

mendudukkan laki-laki satu tingkat di atas perempuan.³⁷

2. Penafsiran al-Qur'an sangatlah tergantung pada persepsi, pandangan dunia pengalaman dan latar belakang sosio-kultural sang penafsir. Penafsiran selalu tergantung pada posisi apriori seseorang. Sehingga penafsiran murni tidaklah mungkin. Tentu dipengaruhi oleh latar belakang sosio historis yang berbeda.³⁸
3. Makna ayat-ayat al-Qur'an terbentang dalam waktu. Sehingga penafsiran klasik dengan kontemporer sangatlah berbeda. Karena al-Qur'an seringkali memakai bahasa simbolik atau metaforis yang punya makna ambigu. Ambiguitas dimaksudkan untuk membuka peluang fleksibilitas dalam melakukan perubahan yang kreatif dan konstruktif.

Membandingkan pendapat Ashgar Ali dengan para feminis yang lain, menunjukkan elaborasinya tentang pembedaan antara ayat-ayat normatif dan konstektual sangatlah penting. Melalui pembedaan tersebut orang akan mengerti dan membedakan antara nilai-nilai fundamental yang menjadi spirit dasar al-Qur'an dan nilai-nilai konstektual yang terikat oleh ruang dan waktu sehingga tidak berlaku universal.³⁹ Lebih lanjut mengenai latar belakang penafsir sangatlah memberikan pengaruh terhadap hasil tafsiran. Kemudian rentang waktu yang begitu lama memungkinkan juga perbedaan terhadap makna yang dikandung oleh al-Qur'an. Hal ini tidak bisa dinafikan terkait juga dengan perkembangan makna yang seanantiasa mengalami dinamika. Untuk itu perubahan yang kreatif dan konstruktif sangatlah diperlukan.

Dari gagasan kaum feminis yang diwakili oleh Asma Barlas dan Ashgar Ali Engineer, menegaskan bahwa gagasan yang ada tidak lain untuk menyuarakan tafsir yang berkeadilan gender. Berangkat dari masalah-masalah yang menempatkan perempuan di kelas kedua, dan juga segala jenis hal yang merendahkan mereka. Lebih jauh dari itu pembacaan terhadap teks agama yang begitu kental sisi patriarkinya. Kaum feminis menyuarakan kesetaraan gender dengan menawarkan gagasan mengenai metodologi penafsiran. Hal demikian dimaksudkan agar pembacaan terhadap teks agama tidak lagi bias gender.

Kesimpulan

Munculnya gerakan feminism menjadi gerakan global masyarakat dunia telah memberi andil besar dalam mengubah paradigma, pandangan dan sikap terhadap wanita. Upaya tersebut tidak lain sebagai suatu langkah untuk mengembalikan pemahaman yang benar terhadap wanita sesuai dengan vital agama. Untuk menunjukkan posisi laki-laki dan perempuan setara. ide utamanya pun memang

³⁷ Lihat Agus Nuryatno, Islam, *Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender (Studi atas Pemikiran Ashgar Ali Engneer)*, (Yogyakarta: UII Press. 2001), hlm. 62

³⁸ Lihat Agus Nuryatno, Islam, *Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender (Studi atas Pemikiran Ashgar Ali Engneer)*, hlm. 63

³⁹ Agus Nuryatno, Islam, *Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender (Studi atas Pemikiran Ashgar Ali Engneer)*, hlm. 64

memperjuangkan adalah konsep kesetaraan.

Perempuan seringkali dijadikan sub-ordinat yang kurang dihargai. Posisi demikian pun mendapat legitimasi dari doktrin-doktrin teologis atau agama. Implikasinya dari semakin kuatnya sistem budaya androsentrism-patriarkhi dengan dukungan doktrin teologis, semakin menempatkan perempuan pada posisi marginal dan mendeskriminasi poisi perempuan.

Sikap diskriminatif tidak lain karena pemahaman agama yang tekstual. Maka perlunya metodologi baru dalam memahami teks-teks agama. Diwakili oleh gagasan kaum feminis dalam menyuarakan kesetaraan gender dengan menawarkan metodologi dalam memahami teks-teks keagamaan. Diwakili oleh gagasan Asma Barlas dalam menjunjung egalitarianisme dengan argumen sejarah dan argumen hermeneutik. Selanjutnya gagasan Ashgar Ali Engineer dengan menekankan pada tiga aspek penting, yaitu pemahaman normatif dan kontekstual ayat al-Qur'an, kemudian Penafsiran selalu tergantung kepada latar belakang penafsir, serta makna ayat-ayat al-Qur'an terbentang dalam waktu yang panjang yang memungkinkan perbedaan. Ambiguitas tersebut dimaksudkan untuk membuka peluang fleksibilitas dalam melakukan perubahan yang kreatif dan konstruktif. Gagasan yang ada tidak lain untuk menyuarakan tafsir yang berkeadilan gender sebagaimana yang dikatakan oleh Amina Wadud.

Daftar Pustaka

- Asrina, "Firdaus dalam Kritik Feminis Nawal el Saadawi", *Jurnal Ilmiah Kajian Gender* Barlas, Asma. *Qur'an Membebaskan Perempuan*, Terj. Cecep Luqman Yasin, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta
- Depdikbud. 2004. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini. 2002. *Rekontruksi Metodologis Wacana Kesetaraan Gender dalam Islam*, (Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga dan Pustaka Pelajar
- El Sa'dawi, Nawal. Hibah Ra'uf Izzat. 2002. *Perempuan Agama dan Moralitas antara nalar Feminis dan Islam Revivalis*. Jakarta: Erlangga
- El Saadawi, Nawal. 2011. *Perempuan Dalam Budaya Patriarki*, terj. Zulhilmiyasri, Cetakan II Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Engineer, Ashgar Ali. 2003. *Matinya Perempuan Menyengkap Megaskandal Doktrin dan Laki-laki*, Yogyakarta: IRCiSoD
- Fakih, Mansour 1996. *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif Islam*, Surabaya: Risalah Gustu
- Ilyas, Yunahar. 1997. *Feminism dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- Ilyas, Yunahar. 1997. *Feminism dalam Kajian Tafsir al-Qur'an Klasik dan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

- Mustaqim, Abdul. *Paradigma Tafsir Feminis*. Yogyakarta: Logung Pustaka, t.th
- _____ "Membaca al-Qur'an bersama Amina Wadud Muhsin (sebuah Rekontruksi Metodologi Tafsir Menuju Keadilan Gender", *Jurnal Studi ilmu al-Qur'an dan Hadist*, vol. 2, No. 2 Januari. 2002
- Nugroho, Riant. 2008. *Gender dan Strategi Pengarusutamaannya di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Nuryatno, Agus. 2001. *Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender (Studi atas Pemikiran Ashgar Ali Engneer)*. Yogyakarta: UII Press
- Schimmel, Annemarie. 1998. *Jiwaku adalah Wanita:Aspek Feminim dalam Spiritual Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan
- Sihite, Romany. 2007. *Perempuan, Kesetaraan, dan Keadilan: Suatu tinjauan Berwawasan Gender*. Jakarta: PT RajaGrafindo
- Sukri, Sri Suhanjati (ed), 2002. *Bias Jender dalam Pemahaman islam*. Yogyakarta: Gama Media
- Syamsuddin, Sahiron. 2002. Abdul Mustaqim (ed), *Studi al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana
- Umairah, Abdurrahamn .1992. *Wanita-wanita Penyebab Turunnya Ayat*, Terj. S. A Zemool. Solo: CV Pustaka Mantiq
- Waryono, Muh. Isnanto, 2009. *Gender dan Islam: Teks dan Kontks*, (ed), Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga

NILAI, PERAN, SERTA FUNGSI SHALAT DAN MASJID DALAM MENYIKAPI PROBLEMATIKA MASYARAKAT MODERN

Taufik Kurahman

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta
Taufikurrahman9597@gmail.com

Abstract

Religion doesn't only teach vertical worship, but also teaches horizontal worship. The point is that religion leads people, as social beings, to live kindly with others. Shalat in Islam contains two aspects above. Prayers (shalat) are preferred for doing congregated. The aims are together people in one place, so they able to socialize with others. In addition, masjid can also be used as a socialization place, not only as a worship place. Even less in modern era, where there is a distance between individuals and their society. To treat the disease of modern society, the author sees that masjid can be used as a medium to unite the individualist modern society. In this case, the autor makes Masjid Nabawi as a model role. By observing the values of congregational prayer, roles and functions of Masjid Nabawi in Prophet era, the author offers that masjid can be used as a place for society to socialize.

Keywords: Modern society, Masjid, shalat.

Abstrak

Agama tidak hanya mengajarkan ibadah vertikal, namun juga mengajarkan ibadah horizontal atau ibadah sosial. Maksudnya adalah bahwa agama mengajarkan agar manusia, sebagai makhluk sosial, dapat hidup secara damai dengan manusia lainnya. Shalat dalam ajaran Islam memuat dua ibadah di atas. Shalat lebih diutamakan untuk dikerjakan secara berjamaah di masjid. Ini bertujuan agar masyarakat berkumpul dalam satu tempat dan dapat bersosialisasi dengan orang lainnya, sehingga silaturahmi terjalin. Selain itu masjid juga dapat digunakan sebagai tempat bersosial, tidak hanya sebagai tempat ibadah. Apalagi di masa modern, di mana terdapat jarak antar individu-individu dan masyarakat. Untuk mengobati penyakit modern ini, penulis melihat bahwa masjid dapat dijadikan sebagai sarana untuk menyatukan masyarakat modern individualis. Dalam hal ini, penulis menjadikan Masjid Nabawi sebagai contoh. Maka dengan melihat nilai-nilai shalat berjamaah serta peran dan fungsi Masjid Nabawi di masa Rasulullah, penulis menawarkan agar masjid-masjid dapat dijadikan tempat bersosial masyarakat modern.

Kata kunci: Masyarakat modern, Masjid, Shalat.

Pendahuluan

Sebagai salah satu rukun Islam, shalat berarti wajib dilaksanakan bagi seorang muslim. Ganjaran pahala yang diberikan oleh Allah tergantung dari seberapa baik shalatnya. Selain itu, ganjaran yang lebih besar juga akan Allah berikan kepada mereka yang melaksanakan shalat secara berjamaah. Dalam sebuah hadis dijelaskan bahwa shalat berjamaah lebih utama daripada shalat sendirian. Orang yang mengerjakan shalat berjamaah akan mendapatkan dua puluh tujuh derajat, sedangkan orang yang shalat sendirian hanya akan mendapatkan satu derajat. Meski orang yang melaksanakan shalat sendirian mengulang-ulang shalatnya hingga dua puluh tujuh kali, derajatnya tetap tidak akan sama dengan orang yang melaksanakan shalat berjamaah. Pelaksanaan shalat berjamaah sering dilakukan di masjid, meski juga bisa dilaksanakan di rumah atau tempat lainnya.

Masjid, yang merupakan kata serapan dari bahasa Arab, merupakan tempat yang sangat penting bagi umat Islam. Secara khusus, masjid dibangun sebagai sarana dan tempat agar umat Islam lebih mudah untuk beribadah kepada Allah. Dan secara umum, masjid tidak hanya merujuk kepada bangunan fisik, yaitu sebuah bangunan yang dibangun sebagai tempat shalat dan ibadah lainnya. Dalam sebuah hadis dijelaskan bahwa di mana pun seorang muslim melaksanakan shalat, maka itulah masjid.

Dalam sejarah Islam, masjid yang pertama kali dibangun secara fisik adalah masjid Quba. Ini terjadi ketika Nabi Muhammad SAW dalam perjalanan hijrah dari Mekah menuju Madinah bersama beberapa sahabat singgah di Quba. Salah seorang sahabat yang bernama 'Ammar mengusulkan untuk mendirikan bangunan sebagai tempat singgah dan tempat berteduh di tempat persinggahan mereka. Nabi menyetujui usul ini dan segera beliau bersama para sahabat mengumpulkan batu-batu yang akan disusun menjadi sebuah bangunan.¹ Bangunan tersebut kemudian menjadi sebuah masjid di mana shalat Jum'at yang disertai khutbah pertama kali dilaksanakan.

Masjid kedua yang dibangun adalah Masjid Nabawi di Madinah. Dalam visi menyatukan umat, Nabi Muhammad SAW memiliki beberapa metode penting sebagai langkah awal. Beliau sadar bahwa masyarakat jazirah Arab merupakan masyarakat yang plural, di mana solidaritas kesukuan sangat kuat dan berpotensi menjadi pemicu konflik. Maka dari itu, langkah pertama yang ditempuh Nabi adalah mendirikan Masjid Nabawi di pusat kota Madinah sebagai tempat persatuan umat. Meski merupakan masjid, nyatanya Masjid ini tidak hanya digunakan sebagai tempat ibadah. Masjid yang terletak di pusat kota Madinah ini menjadi tempat berbagai kegiatan sosial masyarakat Madinah, seperti tempat pembelajaran, tempat musyawarah, tempat menyelesaikan sengketa dan konflik, tempat latihan, dan lain sebagainya. Bahkan Masjid Nabawi juga digunakan oleh umat agama lain, baik untuk

¹ Syamsul Kurniawan, "Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam", *Jurnal Khatulistiwa IV*, no. 2 (September 2014), hlm. 171.

kepentingan sosial mau pun kepentingan agama, seperti yang terjadi ketika Nabi berdiskusi dengan para tokoh Nasrani Najran.

Dari sini kita lihat bahwa masjid memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan sosial masyarakat, termasuk masyarakat sosial modern. Masyarakat modern yang gaya hidupnya perlahan-lahan berubah semenjak Era Pencerahan (*Aufklarung/Enlightenment*) abad ke-18, dari teosentrismenya ke antroposentrismenya menjadi permasalahan serius dalam ranah sosial. Meski gerakan ini (Pencerahan) pada mulanya muncul akibat gerakan anti Gereja Katolik, yang berarti gerakan yang muncul akibat permasalahan agama atau permasalahan antara manusia dan tuhan, permasalahan manusia sebagai makhluk sosial juga terkena dampaknya. Manusia modern tidak hanya perlahan-lahan meninggalkan tuhan, tetapi mereka juga mulai hidup seakan-akan orientasi hidup tergantung pada dirinya sendiri, dan tidak ada sangkut pautnya dengan orang lain. Kini bahkan sekularisme merajalela di berbagai negara, dan atiesme menjadi kepercayaan. Mereka tidak mau jika kebebasan hidup mereka dikekang oleh tuhan lewat agama. Maka tak heran jika Hitler menyatakan bahwa tuhan telah mati dibunuh oleh manusia.

Maka tak mengherankan pula jika hedonisme menjadi gaya hidup masyarakat modern. Mereka hidup dengan tujuan pencapaian dan kesenangan dunia. Mereka menganggap final kehidupan adalah kematian, sehingga apa pun yang mereka lakukan selalu bertujuan untuk mendapatkan kenikmatan dunia. Hal ini dapat dilihat dari gerakan Revolusi Industri pada abad ke-18. Perkembangan rasionalitas dan sains yang sangat pesat dimanfaatkan untuk berbagai macam bidang, termasuk industri. Persaingan di bidang teknologi seperti alat-alat elektronik dan otomotif adalah salah satu contoh bagaimana orang-orang berusaha menjadi raja di kehidupan modern.

Meski modernisasi memiliki dampak positif bagi kehidupan, ia juga memiliki dampak negatif. Masyarakat modern kadang acuh dengan hakikat hidupnya sebagai makhluk sosial. Dalam istilah L. Berger, masyarakat modern mengalami sebuah penyakit yang disebut *anomy*, yaitu sebuah keadaan di mana hilangnya kepercayaan individu terhadap orang lain dan kehilangan rasa aman ketika hidup bersosial.² Maka dari itu, perlu kiranya mempersatukan lagi umat manusia antroposentrisme ini di berbagai kegiatan. Dalam hal ini, salah satu tempat dan sarana yang dapat dimanfaatkan adalah masjid.

Definisi dan Awal Mula Perintah Mengerjakan Shalat

Dalam kitab *al-Ta'rifat* karya Abu al-Hasan 'Ali al-Jurjani, kata shalat diartikan dengan do'a. Sedangkan dalam istilah syariat, shalat adalah sebuah ibarat dari rukun-rukun khusus dan zikir-zikir yang telah diketahui dengan syarat-syarat tertentu

² Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusian Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 3.

pada waktu yang telah ditentukan.³ Dalam kitab *Fathu al-Mu'īn*, Imam Zainuddin al-Malibari mendefinikan shalat sebagai perkataan dan perbuatan khusus, yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan ucapan salam.⁴

Perintah untuk mendirikan shalat terjadi ketika Nabi SAW masih berada di Mekah, lebih tepatnya ketika peristiwa isra dan mi'raj. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari,⁵ perintah shalat terjadi ketika Nabi SAW diangkat ke langit ditemani Jibril. Setelah dipertemukan dengan nabi-nabi yang lain, Nabi Muhammad SAW kemudian dibawa lebih tinggi oleh Jibril sehingga jelas baginya mustawa. Di sana beliau mendengar goresan-goresan pena, dan di sana lah awal mula shalat diperintahkan Allah kepada umat Nabi Muhammad. Pada mulanya, Allah mewajibkan shalat kepada umat Islam sebanyak 50 kali dalam sehari semalam.

Ketika Nabi SAW turun membawa perintah ini, ia bertemu dengan nabi Musa AS yang bertanya tentang perintah apakah yang Allah wajibkan terhadap umat Nabi Muhammad. Setelah mendengar jawaban Nabi Muhammad SAW tentang perintah untuk mengerjakan shalat sebanyak 50 kali dalam sehari semalam, nabi Musa AS memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk kembali menemui Allah guna mengurangi jumlah shalat. Setelah menemui Allah, Nabi Muhammad kembali bertemu dengan nabi Musa dan menjelaskan kepadanya bahwa Allah telah mengurangi setengah dari jumlah awal, yaitu 25 kali dalam sehari semalam. Nabi Musa kembali menyuruh Nabi Muhammad SAW untuk kembali menemui Allah meminta agar jumlah shalat *fardlu* dikurangi, karena 25 kali dalam sehari semalam masih terlalu berat untuk umat Nabi Muhammad SAW. Hingga akhirnya terjadi beberapa kali adanya tawar menawar yang diajukan oleh Nabi Muhammad, jadilah perintah untuk mendirikan shalat sebanyak lima kali dalam sehari semalam, karena pahalanya telah menyamai pahala shalat sebanyak 50 kali.

Meski demikian, ternyata ada pendapat yang menyatakan bahwa shalat *fardlu* telah ada sebelum perintah shalat lima waktu diturunkan. Dalam surah al-Muzammil ayat 1-3 Nabi Muhammad SAW diperintahkan untuk shalat di waktu malam hari. Dalam kitab *al-Nasikh wa al-Mansukh* karya Abdu al-Qahir al-Baghdadi dijelaskan bahwa pada awalnya, Nabi Muhammad dan kaum muslimin diperintahkan untuk mengerjakan shalat malam, dan ini dikerjakan oleh Nabi dan umat Islam selama kurang lebih satu tahun. Kemudian, Allah memberikan keringanan kepada umat Islam dengan menurunkan surah al-Muzammil ayat 20 yang menjadi nasikh (penghapus) terhadap kewajiban shalat malam, sehingga hukum mengerjakan shalat malam berubah dari wajib menjadi sunnah. Selain surah al-Muzammil ayat 20, penghapusan kewajiban shalat malam juga disampaikan lewat firman-Nya dalam surah al-Rum ayat 17:

³ Abu al-Hasan 'Ali al-Jurjani, *al-Ta'rīfāt*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), ed. 3, hlm. 137.

⁴ Imam Zainuddin al-Malibari, *Fathu al-Mu'īn*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), juz. 1, hlm. 20.

⁵ Lihat Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahīh al-Bukhārī*, (Kairo: Dar Ibn Katsir, 1993), jil. 1, no. 347, hlm. 135.

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ

"Maka bertasbihlah kepada Allah pada petang dan pada pagi hari (waktu subuh)." ⁶

Dan firman Allah yang berbunyi:

"Dan di sebagian malam lakukanlah shalat tahujjud sebagai (ibadah) tambahan bagimu. Mudah-mudahan Tuhanmu mengangkatmu ke tempat yang terpuji." (QS. al-Isrā` [17]: 79).

Senada dengan penjelasan di atas, Imam Syafi'i juga berpendapat bahwa pada mulanya shalat malam merupakan ibadah wajib bagi kaum muslim, kemudian hukum tersebut terhapus dengan datangnya firman Allah yang berbunyi:

فَاقْرُءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ... الْآيَة

"Bacalah apa yang mudah (bagimu) dari al-Qur'an..." (QS. al-Muzammil [73]: 20).

Menurut Imam al-Syafi'i, setelah turunnya ayat tersebut kewajiban shalat malam menjadi terhapus.⁷

Penetapan kewajiban shalat ketika peristiwa isra dan mi'raj tentu mengandung hikmah tersendiri. Menurut Ibnu Hajar al-'Asqalani, hikmah penetapan kewajiban shalat pada peristiwa itu adalah untuk menunjukkan kemulian shalat. Sebab, ketika menerima perintah tersebut Nabi Muhammad SAW sedang berada dalam keadaan yang suci. Sebelum diperjalankan, malaikat Jibril membedah dada Nabi dan membersihkannya dengan air zamzam.⁸

Masjid dan Sejarah Awal Dibangunnya Masjid Nabawi

Masjid merupakan *isim makan* (kata tempat) dalam bahasa Arab yang berakar dari kata *sajada - yasjudu*, yang secara bahasa berarti bersujud, berlutut, atau membungkuk.⁹ Dalam kamus *al-munawwir*, kata *sajada* berarti membungkuk dengan khidmat.¹⁰ Jadi, masjid secara bahasa berarti tempat untuk sujud, berlutut, atau membungkuk. Bersujud merupakan salah satu rukun dalam shalat, sehingga maksud dibangunnya masjid adalah sebagai tempat shalat.

Yulianto Sumalyo, sebagaimana yang dikutip oleh Aisyah Nur Handryant, menjelaskan bahwa kata masjid dan perubahan katanya disebutkan sebanyak dua puluh delapan kali di dalam al-Qur'an. Kata masjid dalam al-Qur'an itu tidak

⁶ Abdu al-Qahir al-Baghdadi, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, (Oman: Dar al-'Adwi, t.tp), hlm. 246.

⁷ Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bārī*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), juz. 2, hlm. 12.

⁸ Mona Shalih Abdullah al-Mazru', *Fikih Shalat Imam al-Bukhari*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2011), hlm. 49.

⁹ Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab – Indonesia*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003), hlm. 1048.

¹⁰ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 610.

hanya berarti suatu tempat yang dibangun untuk bersujud, tetapi juga berarti pada kepatuhan, taat, serta tunduk dengan penuh hormat.¹¹ Berangkat dari definisi etimologis dan penyebutan kata masjid dalam al-Qur'an, maka secara terminologis kata masjid dapat diartikan sebagai tempat untuk melakukan segala bentuk ibadah dan kepatuhan kepada Allah SWT. Quraish Shihab menjelaskan bahwa masjid, dalam artian sederhana, adalah tempat shalat untuk umat muslim. Namun, ia tidak semata-mata digunakan sebagai tempat shalat. Ini dapat dipahami dari akar katanya yang mengandung makna "tunduk dan patuh". Oleh karena itu, masjid merupakan tempat melakukan "segala" aktivitas yang mengandung dan menunjukkan ketundukan dan kepatuhan kepada Allah SWT.¹²

Sujud dalam pengertian lahir berarti gerak jasmani, sedangkan dalam pengertian batin berarti pengabdian diri kepada Tuhan. Dalam pengabdian kepada Tuhan, ibadah tidak terikat oleh tempat.¹³ Adanya masjid tidak menjadikan shalat hanya boleh dilaksanakan di dalamnya saja, namun masjid hanya sebatas tempat yang dibangun untuk mempermudah muslim dalam beribadah kepada Tuhan. Dalam hal ini ada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Abu Dzar al-Ghiffari. Ia berkata Rasulullah SAW bersabda, "*Bumi telah dijadikan untukku (dan umatku) sebagai tempat yang suci dan masjid (tempat sujud)*" (HR. Abu Daud: 489). Dari hadis di atas dapat diambil kesimpulan bahwa bumi dan seluruh tempat di dalamnya merupakan masjid. Ini diperkuat oleh sebuah hadis yang diriwayatkan Muslim dari Abu Dzar al-Ghiffari. Suatu waktu, ketika Abu Dzar bersama dengan Nabi Muhammad SAW, ia bertanya tentang Masjid Manakah yang pertama kali diletakkan oleh Allah SWT. Nabi Muhammad SAW menjawab, "*Masjidil Haram*". Abu Dzar bertanya lagi, "*Kemudian masjid apa lagi wahai Rasulullah?*" Nabi menjawab, "*Masjid al-Aqsa*". Abu Dzar kemudian bertanya tentang jarak waktu keduanya. Nabi menjawab, "*40 tahun. Dan di mana pun engkau menemui (waktu) shalat, shalatlah! Karena tempat itu adalah masjid*" (HR. Muslim : 522).

Ketika melakukan perjalanan ke Yatsrib, Nabi Muhammad SAW beserta sahabat sempat singgah di Quba. Selama kurang lebih empat hari di sana, Nabi bersama sahabat mendirikan sebuah masjid sederhana yang dibangun dengan tumpukan batu-batu. Masjid itu lah yang kemudian dinamakan dengan masjid Quba. Di masjid ini lah shalat Jum'at disertai khutbah singkat pertama kali dilaksanakan.¹⁴ Awal mula menetap di Yatsrib, yang kemudian menjadi Madinah, Nabi Muhammad SAW memiliki misi untuk menyatukan umat manusia. Untuk itu, Nabi Muhammad SAW melakukan beberapa gagasan dan pekerjaan penting, salah satunya adalah dengan mendirikan masjid.

¹¹ Aisyah Nur Hadryant, *Masjid Sebagai Pusat Pengembangan Masyarakat: Intergrasi Konsep Habluminallah, Habluminannas, dan Hablumninal'alam*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), hlm.52.

¹² Syamsul Kurniawan, "Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam", *Jurnal Khatulistiwa IV*, no. 2 (September 2014), hlm. 171.

¹³ Kurniawan, "Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam", hlm. 171.

¹⁴ Arif Hidayat, "Masjid dalam Menyikapi Peradaban Baru", *Jurnal Ibda` XII*, no. 1 (Januari-Juni 2014), hlm. 15.

Tanah yang menjadi tempat pembangunan Masjid Nabawi dibeli oleh Nabi dari dua orang anak yatim. Pemilihan tempat tidak dilaksanakan sembarangan. Tanah terpilih tersebut sebelumnya merupakan tanah di mana Qashwa, unta Nabi, singgah berlalut untuk pertama kalinya setelah memasuki Madinah. Kejadian itu pula yang menentukan di mana Nabi SAW tinggal dan menetap sebelum memiliki rumah pribadi di Madinah.

Setelah menyelesaikan pembelian tanah, Nabi bersama sahabat gotong-royong membangun masjid. Meskipun sebagai pemimpin, Nabi Muhammad SAW tidak hanya berdiam diri dan memerintahkan sahabat untuk membangun masjid, tetapi beliau juga ikut andil mengangkat dan memindahkan bebatuan yang akan dijadikan bahan pembangunan masjid. Melihat hal ini salah seorang sahabat mendendangkan sebuah syair yang berbunyi:

*Jikalau kita duduk karena kelelahan,
Rasulullah SAW berdiri dan bekerja.
Untuk itu, kami pun kembali bersemangat dan ikut bekerja.*

Setelah sahabat itu selesai melantunkan syair, Nabi menjawab dan berdoa, "Ya Allah, tidaklah kami hidup kecuali untuk bekal di kehidupan akhirat. Maka ampunilah orang-orang Anshar dan Muhajirin".¹⁵

Masjid yang dibangun di Madinah ini memiliki peran yang sangat strategis bagi umat Islam dan Masyarakat Madinah. Masjid ini dibangun di tengah-tengah kota Madinah, sehingga ia menjadi pusat kota. Menurut Arif Hidayat, masjid yang berada di pusat kota menjadi jantung segala aktivitas umat Islam. Harapannya adalah dengan adanya masjid, umat muslim senantiasa melakukan shalat secara berjamaah di sana, sehingga *ukhwah* dan silaturahmi senantiasa terjalin. Penempatan masjid ini lah yang kemudian menjadi salah satu alasan mengapa Madinah menjadi negara yang disebut sebagai negara paling maju pada saat itu.¹⁶

Meski disebut sebagai masjid, rupanya ia tidak hanya digunakan sebagai tempat shalat semata. Lebih dari itu, masjid menjadi pusat berbagai macam kegiatan masyarakat Madinah. Masjid Nabawi menjadi tempat pendidikan bagi kaum muslimin untuk menerima pembelajaran dan pendidikan yang diberikan oleh Nabi. Selain itu, Masjid Nabawi juga menjadi balai pertemuan untuk menyelesaikan berbagai permasalahan umat, seperti permasalahan dan perselisihan antar kabilah di Madinah sebelum datangnya Nabi Muhammad SAW. Masjid Nabawi juga menjadi semacam gedung parlemen yang menjadi tempat untuk melakukan musyawarah mengenai berbagai macam persoalan umat, terlebih tentang pemerintahan. Fungsi lain dari Masjid Nabawi adalah sebagai tempat tinggal bagi orang-orang muhajirin yang tidak memiliki harta, kerabat, dan tempat tinggal pribadi.¹⁷ Selain yang disebutkan di atas,

¹⁵ 'Amr Khalid, *Jejak Rasul: Membedah Kebijakan dan Strategi Politik dan Perang*, Terj. Mansur, (Yogyakarta: A+ Books, 2009), hlm. 380.

¹⁶ Hidayat, "Masjid dalam Menyikapi Peradaban Baru", hlm. 15.

¹⁷ Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *al-Rahīq al-Makhtūm*, Terj. Agus Suwandi, (Jakarta: Ummul Qura, 2014), cet. V, hlm. 349.

setidaknya ada sepuluh peran dan fungsi masjid pada masa Rasulullah SAW, yaitu: (1) tempat untuk beribadah, (2) konsultasi dan komunikasi berbagai masalah, seperti ekonomi, sosial, dan pendidikan, (3) santunan sosial, (4) latihan dan persiapan peralatan militer, (5) pengobatan korban perang, (6) perdamaian dan pengadilan sengketa, (7) tempat untuk menerima tamu, (8) tempat menawan tahanan perang, (9) pusat pendidikan, dan (10) pusat pembelaan agama.¹⁸

Pada masa Rasulullah SAW ini ada sebuah peristiwa yang menarik, yaitu izin Nabi kepada orang-orang Kristen dari Najran untuk melakukan ibadah mereka di Masjid Nabawi. Peristiwa yang terjadi pada 24 Dzulhijjah tahun ke-10 setelah hijrah ini dikenal dengan janji Nabi kepada orang-orang Kristen Najran. Peristiwa ini bermula ketika Nabi mengirim surat ajakan memeluk Islam kepada Uskup Najran, Abu Haritsah. Sang Uskup mengirim 60 tokoh pemuka agama Nasrani ke Madinah untuk melakukan diskusi mengenai agama Kristen dan Islam bersama Nabi Muhammad SAW. Karena mereka menetap beberapa hari di Madinah, mereka melalui hari untuk beribadah. Dalam banyak riwayat, menurut Quraish Shihab, Nabi mengizinkan mereka untuk menunaikan ibadah mereka di Masjid Nabawi. Meski diskusi kemudian tidak dapat merubah keyakinan utusan-utusan tersebut, Nabi beserta sahabat tidak berdoa kepada Allah untuk menjatuhkan hubungan karena menolak ajakan Islam. Bahkan, Nabi berjanji untuk melindungi orang-orang Nasrani yang berada di Najran.¹⁹

Ini menunjukkan bagaimana Nabi Muhammad SAW memberikan izin, bahkan, kepada umat agama lain untuk melaksanakan ibadah di Masjid Nabawi. Dari sini maka masjid tidak hanya khusus digunakan oleh umat muslim, tetapi juga boleh digunakan oleh umat agama lain sebagai tempat menjalin silaturahmi, bermusyawarah, atau berdiskusi mengenai berbagai masalah, termasuk diskusi antar agama. Namun, Quraish Shihab mengingatkan meski orang-orang muslim dan non-muslim boleh melaksanakan berbagai macam kegiatan di masjid, sebaiknya masjid tidak digunakan sebagai ibadah orang-orang non-muslim. Demikian juga sebaliknya, orang-orang muslim sebaiknya tidak beribadah di tempat ibadah non-muslim meski sebagian ulama membolehkannya. Ulama berpendapat bahwa peristiwa di atas merupakan peristiwa yang bersifat khusus dan tidak patut diulang, karena melakukan ibadah di tempat ibadah umat agama lain dapat menimbulkan kesalahpahaman.

Shalat dan Masjid dalam Pandangan Sosial

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa masjid merupakan tempat bersujud. Sedangkan sujud merupakan salah satu rukun dalam shalat, yang mana jika salah satu rukun ditinggal secara sengaja, maka ibadah tidak sah. Dengan demikian, ada kaitan erat antara shalat dan masjid.

¹⁸ Aisyah, *Masjid Sebagai Pusat*, hlm. 52.

¹⁹ Quraish Shihab, "Cara Nabi Muhammad Menyikapi Kebhinnekaan Madinah", artikel diakses pada 30 Desember 2017 dari <https://tirto.id/cara-nabi-muhammad-menyikapi-kebhinekaan-madinah-cqea>

Meski pada dasarnya shalat adalah ibadah antara hamba dan Tuhan (*hablun minallah*), dalam pandangan sosial ia juga bisa menjadi ibadah antara hamba dengan hamba (*hablun minannas*). Bahkan, shalat *fardlu* lima waktu akan lebih baik jika dikerjakan secara bersama-sama (berjamaah). Hal ini dijelaskan dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dari Ibn Umar, bahwasanya Nabi SAW bersabda:

صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ تَفْضُلُ صَلَاةِ الْقَدْرِ بِسَبْعٍ وَعِشْرِينَ دَرَجَةً

"Shalat yang dikerjakan berjamaah lebih utama dibandingkan shalat yang dikerjakan sendirian sebanyak 27 derajat" (HR. al-Bukhari, 645).

Dalam beberapa hadis lain dijelaskan bahwa keutamaan shalat berjamaah dibandingkan shalat sendirian adalah sebanyak dua puluh lima kali lipat, bukan dua puluh tujuh derajat sebagaimana yang dijelaskan pada hadis di atas. Namun, dapat dipahami bahwa shalat berjamaah jauh lebih utama daripada shalat sendirian.

Keutamaan shalat berjamaah ini juga dijelaskan pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari sahabat Ubai bin Ka'ab. Pada hadis tersebut Rasulullah SAW bersabda:

...وَإِنَّ صَلَاةَ الرَّجُلِ مَعَ الرَّجُلِ أَزَكَى مِنْ صَلَاتِهِ وَحْدَهُ، وَصَلَاةُ مَعِ الرَّجُلَيْنِ أَزَكَى مِنْ صَلَاتِهِ مَعَ الرَّجُلِ، وَمَا كَثُرَ فَهُوَ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى

"... dan sesungguhnya shalat seseorang dengan orang lain lebih suci (utama) dibandingkan shalatnya sendirian. Dan shalat seseorang bersama dua orang lainnya lebih utama dibandingkan shalatnya dengan seorang yang lain. Dan shalat dengan orang yang lebih banyak lebih dicintai oleh Allah Ta'ala" (HR. Abu Daud, 554).

Dari dua hadis di atas, maka keutamaan shalat berjamaah bagi individu adalah adanya ganjaran yang lebih banyak dibandingkan shalat sendirian. Bahkan sebelum pelaksanaan shalat secara berjamaah di masjid, pahala dan penghapusan dosa telah didapat ketika seseorang melangkahkan kakinya menuju masjid untuk menunaikan shalat berjamaah, dan begitu pula ketika ia pulang. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari sahabat Abdullah bin 'Amr bin al-'Ash, Rasulullah SAW bersabda:

مَنْ رَاحَ إِلَى مَسْجِدِ الْجَمَاعَةِ، فَخَطْوَةٌ تَمْحُو سَيِّئَةً، وَخَطْوَةٌ تُكْتَبُ لَهُ حَسَنَةً، ذَاهِبًا وَرَاجِعًا

"Barang siapa yang pergi menuju masjid (untuk melaksanakan shalat) berjamaah, maka satu langkah kaki akan menghapus satu keburukan, dan langkah kaki yang lain akan menulis satu kebaikan untuknya, baik ketika ia pergi (menuju masjid) mau pun ketika ia pulang" (HR. Ahmad, 6563).

Doktrin tentang keutamaan shalat berjamaah ini juga memberikan keuntungan bagi masyarakat dengan sosialnya. Di bawah ini beberapa peranan penting masjid, sebagai tempat melaksanakan shalat berjamaah, dalam pandangan sosial.²⁰

a. Menyambung silaturahmi dan *ukhwah Islamiyah*

Aktivitas dan pekerjaan-pekerjaan manusia kadang menyibukkan diri mereka sehingga jalinan silaturahmi menjadi renggang. Dengan pekerjaannya bahkan sebagian orang hanya menghabiskan waktu di ruangannya tanpa sedikit pun bersentuhan dengan dunia dan orang lain. Maka ketika seseorang melaksanakan shalat secara berjamaah di masjid, ia akan bertemu dengan orang lain yang tidak sempat ia temui karena kesibukannya. Bahkan dalam tradisi NU, para jemaah akan bersalaman dengan jamaah lainnya setelah shalat.

b. Menghilangkan jarak personal

Salah satu kesempurnaan shalat berjamaah adalah lurus dan rapatnya shaf. Meski orang-orang tidak saling mengenal, mereka akan tetap berusaha meluruskan dan merapatkan shaf demi mendapatkan kesempurnaan shalat. Di sinilah bagaimana jarak antar individu dihilangkan.

c. Peduli sosial

Shalat berjamaah merupakan momen di mana kaum muslimin bersatu. Dengan shalat berjamaah, kaum muslim dituntut agar percaya kepada orang lain untuk menjadi imam. Sebab jika tidak ada kepercayaan, maka shalat berjamaah tidak akan terlaksana. Selain itu, jika seseorang shalat berjamaah secara konsisten, baik lima kali dalam sehari atau minimal satu kali sehari, ia tentu akan bertemu dengan orang lain yang juga melaksanakan shalat secara berjamaah. Dari sini maka akan timbul kepekaan sosial. Salah satu contohnya adalah ketika orang yang sering melaksanakan shalat berjamaah tidak hadir di masjid sebagaimana biasanya. Jamaah lain mungkin akan bertanya ke mana ia pergi atau apa yang terjadi padanya sehingga ia tidak dapat melaksanakan shalat secara berjamaah.

d. Menimbulkan rasa persamaan

Ketika sedang melaksanakan shalat berjamaah, orang-orang akan berada di tempat yang sama dengan orang lain. Orang-orang akan melepas semua pekerjaan, kedudukan, atau gelar apa pun yang membedakan mereka di kehidupan sosial. Mereka bersama-sama bersujud di tempat yang sama, tanpa memandang status sosial yang mereka jabat. Mereka akan lebih menyadari bahwa manusia semuanya sama di mata Tuhan. Yang membedakan mereka di mata Tuhan adalah ketakwaan, bukan kedudukan sosial. Sebagaimana firman-Nya dalam surah al-Hujurat ayat 13 yang artinya, “... sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa...”.

²⁰ Naimatul Hidayah, “Nilai Shalat Berjamaah dalam Membina Akhlak Siswa di SMP Empu Tantular Semarang: Perspektif Bimbingan dan Penyuluhan Islam”, (Skripsi Fakultas Dakwah dan Komunikasi Universitas Islam Negeri Walisongo, 2015), hlm. 31.

e. Memperluas jaringan pertemanan

Ada kalanya seseorang akan bertemu orang yang tidak ia kenal ketika berada di masjid. Dari sini kemudian banyak orang berkenalan sehingga jaringan pertemanan mereka menjadi lebih luas.

Masyarakat Modern: Pengertian dan Batasannya

Dalam ilmu-ilmu sosial, kata modern, modernisme, dan modernisasi sering kali dipakai oleh para ilmuwan untuk menunjukkan suatu keadaan masyarakat, baik secara sosial, ekonomi, dan lain-lain. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, modern diartikan sebagai sikap dan cara bertindak sesuai dengan tuntutan zaman. Modernisasi berarti sebuah proses pergeseran sikap dan mentalitas sebagai warga masyarakat untuk dapat hidup sesuai dengan tuntutan masa kini. Sedangkan modernisme adalah sebuah gerakan Kristen yang mencoba menafsirkan kembali doktrin tradisional, menyusuaikannya dengan aliran modern dalam filsafat, sejarah dan ilmu pengetahuan.

Modernisasi berawal pada abad ke-16 di Jerman, yaitu ketika sekelompok orang yang beragama Kristen melakukan protes terhadap otoritas ajaran Gereja Katolik. Pada saat itu, Martin Luther menulis dan menempelkan 95 tesisnya di pintu Gereja Wittenburg.²¹ Tesis-tesis yang ditulis oleh Luther itu berisikan bantahan, protes, dan bukti-bukti yang menunjukkan bahwa otoritas Katolik telah menyimpang dari ajaran yang sebenarnya. Orang-orang yang melakukan protes ini kemudian disebut sebagai Protestan, yang menjadi cikal-bakal Kristen Protestan.

Pada dasarnya, modernisasi memiliki makna dan tujuan yang positif, yaitu untuk menuju perubahan hidup yang mengarah pada kemajuan. Akan tetapi, seiring berjalannya waktu proses modernisasi diiringi dengan gerakan modernisme yang berusaha merekonstruksi bahkan mendekonstruksi pemikiran tradisional yang ada.²²

Menurut Daniel Lerner, modern adalah istilah baru untuk suatu proses panjang – proses perubahan sosial di mana masyarakat yang berkembang memiliki ciri-ciri yang biasa bagi masyarakat yang lebih berkembang. Light dan Keller mengartikan modernisasi adalah sebuah perubahan nilai-nilai, lembaga-lembaga dan pandangan yang memindahkan masyarakat tradisional ke arah industrialisasi dan urbanisasi. Zanden menegaskan bahwa modernisasi adalah suatu proses di mana suatu masyarakat dari pengaturan sosial dan ekonomi tradisional atau pra-industrial ke masyarakat yang bercirikan industrial.²³ Masyarakat industrial ditandai dengan adanya Revolusi Industri pada ke-18 di benua Eropa Barat.

²¹ Norasma Binti Ambok Tang, "Trinitas dalam Kristen Protestan dan Trimurti dalam Hindu: Studi tentang Ketuhanan dalam Kristen Protestan dan Hindu", (Skripsi Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, 2010), hlm. 21.

²² Reni Puspita Dewi, "Spiritualitas Manusia Modern Perspektif Armahedi Mahzar", (Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2017), hlm. 59.

²³ M. Rusli Karim, *Agama Modernisasi dan Sekularisasi*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1994), hlm. 23.

Istilah kata modern yang penulis pakai dalam artikel ini adalah suatu keadaan sosial masyarakat yang berubah semenjak adanya abad Pencerahan (*Aufklarung*) di Barat.²⁴ Abad ini berawal pada abad ke-18 yang salah satu cirinya ditandai dengan Revolusi Industri, di mana teknologi menjadi barang jualannya.

Problematika Manusia Modern

Berawal dari Abad Pencerahan, pola perilaku manusia kemudian mengalami perubahan yang signifikan. Revolusi Industri menyebabkan masyarakat Barat menjadi masyarakat yang mengagungkan rasionalitas dan teknologi. Bagi mereka, kebenaran hanya dapat dijelaskan oleh ilmu pasti. Akibatnya, banyak hal-hal yang dulunya dipercaya melingkupi masyarakat mulai ditinggalkan, bahkan agama dan tuhan sekalipun. Banyak permasalahan yang dulunya menjadi otoritas agama untuk menjawab dan menyelesaiannya kini diambil alih oleh rasionalitas dan sains.

Pengagungan terhadap ilmu pengetahuan dan penafian akan tuhan dapat dilihat dari ucapan, ajaran atau dogma-dogma yang disampaikan oleh tokoh mau pun pemikir Barat, seperti Hitler dan Ludwig Feuerbach. Hitler dengan tegas menyatakan bahwa tuhan telah lama mati, dan yang membunuhnya adalah manusia. Sedangkan Ludwig memberikan doktrin bahwa tuhan ada karena hasil rekonstruksi manusia.²⁵ Artinya, jika manusia berpikir bahwa tuhan itu mana, maka tuhan itu tidak ada, dan ia tidak akan mempengaruhi kehidupan manusia.

Dogma-dogma pengagungan rasio, ilmu pengetahuan dan teknologi ini yang perlahan-lahan menjalar ke semua negara, termasuk negara-negara di Benua Asia. Negara-negara di Benua Asia yang dikenal sebagai tempat muncul, tumbuh dan berkembangnya beberapa agama mulai mengikuti arus modernisasi, bahkan berusaha menjadi raja industri, terlebih di bidang teknologi. Buktinya dapat dilihat dari produk-produk teknologi yang kini bersaing dan merajai industri dunia, seperti alat transportasi, gadget, alat-alat rumah tangga elektronik, dan lain sebagainya banyak berasal dari negara-negara di Asia; Jepang, China, India, dan lain-lain.

Maka tak heran jika dari fenomena ini Saeed Hossein Nasr menyatakan bahwa ada dua buah tragedi dahsyat dalam sejarah manusia. Dua tragedi tersebut masing-masing terjadi di Barat dan Timur. Tragedi di Barat adalah bagaimana manusia modern berusaha menghancurkan otoritas agama. Pada awalnya, manusia modern berusaha menghancurkan kekuatan agama yang melingkupi kehidupannya. Dan seiring berjalannya waktu, manusia-manusia modern kemudian menjadi penguasa atas dirinya sendiri, dan memandang bahwa tuhan dan agama adalah produk khayal manusia. Meski pada saat ini mereka berusaha memecahkan krisis-krisis ini dengan mencoba kembali pada ajaran tradisional, mereka tetap sangat sulit untuk menjalankannya. Ini karena

²⁴ Suyoto, dkk. (ed.), *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, (Yogyakarta: Aditya Media, 1994), hlm. 25.

²⁵ Haedar Nashir, *Agama dan Krisis Kemanusian Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hlm. 7.

banyak dari mereka telah menjadi manusia sekularis, yang menghendaki agar agama tidak mencampuri kehidupan manusia sedikit pun. Sedangkan tragedi yang terjadi di Timur adalah sikap hidup mereka yang menjadikan kesalahan orang-orang Barat ini menjadi tuntunan dan panutan hidup. Seharusnya mereka menjadikannya sebagai sebuah studi kasus sebagai pembelajaran hidup.²⁶ Prof. Yudian Wahyudi, Rektor UIN Sunan Kalijaga, pernah menjelaskan bahwa kini Arab Saudi juga telah meninggalkan dimensi-dimensi sakralitas dengan menolak secara tegas ajaran tasawuf, yang dari dulu hingga sekarang merupakan bagian dari Islam.

Dalam istilah lain Saeed Hossein Nasr menggunakan kata *centre* (pusat) dan *rim* (pinggir) untuk membedakan dua orientasi kehidupan manusia. Istilah *rim* ditujukan kepada manusia modern yang sedang berada di wilayah pinggir eksistensinya dan terus bergerak menjauh dari pusat eksistensi hidup. Mereka merasa puas dan meyakini bahwa akal dan rasio akan membawa kepada perkembangan teknologi yang dapat mengatasi permasalahan hidup. Sehingga pemikiran, pemahaman keagamaan, dan segala hal yang berkaitan dengan tuhan semakin ditinggalkan, dan timbullah paham sekularisme yang menyebabkan manusia modern hilang kendali atas dirinya sendiri. Mereka lupa akan dirinya sendiri, lupa siapa penciptanya, lupa hakikat hidupnya, dan lupa ke mana mereka akan pergi setelah mati.²⁷

Sebagai hasil dari kemajuan masyarakat Eropa, rasio dan ilmu pengetahuan berdampak pada terbukanya sakralitas dogma gereja Katolik. Terbukanya dogma sakralitas gereja membawa pada sebuah gerakan anti gereja. Maka tak heran jika manusia modern adalah pemilik sekaligus pengendali mutlak dirinya sendiri, tanpa bisa dicampuri orang lain bahkan tuhan sekalipun. Doktrin teosentrism (kekuasaan tuhan) yang pada abad pertengahan menjadi sumber pengetahuan diganti dengan doktrin antroposentrism, yaitu manusia sebagai pemilik kekuasaan. Doktrin antroposentrism berdampak pada gaya hidup yang hedonis dan materialis. Manusia menjadi pribadi yang serakah, pendengki, dan ingin memiliki segala yang dimiliki orang lain.²⁸

Pola hidup yang seperti ini berakibat pada hubungan sosial manusia, di mana manusia modern menjadi manusia yang mengabaikan orang-orang yang berada di sekitarnya. Padahal, baik orang yang beragama mau pun tidak, manusia adalah makhluk sosial yang mana hubungan sosialnya harus terjalin dengan baik. Menurut Peter L. Berger, modernisasi menjadi salah satu faktor utama yang mempengaruhi perilaku sosial masyarakat. Ia berkomentar:

“Nilai-nilai supranatural telah lenyap dalam dunia modern. Lenyapnya nilai-nilai tersebut dapat diungkapkan dalam suatu rumusan kalimat yang agak dramatis sebagai ‘Tuhan telah mati’ atau ‘berakhirnya zaman Kristus’”²⁹

²⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 20.

²⁷ Ali Maksum, *Tasawuf sebagai Pemberas Manusia Modern*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 77.

²⁸ Siti Rochmatul Fauziyah, “Peran Tokoh Agama dalam Masyarakat Modern Menurut Anthony Giddens”, (Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2014), hlm. 49.

²⁹ Ali Maksum, *Tasawuf sebagai Pemberas*, hlm. 84.

Rasionalitas, ilmu pengetahuan, dan atau sains yang berkembang pesat dapat membawa kerenggangan sosial masyarakat modern. Berikut beberapa kerenggangan sosial yang mungkin terjadi:

1. Tindak laku kejahatan

Perkembangan industri, terlebih di bidang teknologi, membuat etos kerja masyarakat modern menjadi sangat tinggi. Sistem kerja dengan etos kerja yang tinggi ini membuat masyarakat modern bekerja tanpa kenal batas waktu dengan kepuasaan sebagai tujuannya. Selain itu, masyarakat modern menjadi sangat kompetitif di segala bidang. Sebagai ciri dari masyarakat modern yang kehilangan agama, mereka yang menang akan merayakannya tanpa rasa syukur kepada tuhan. Sebaliknya, mereka yang merasa kalah akan mudah frustasi, mudah marah, dan segala sifat buruk lainnya. Lebih jauh bahkan tidak menutup kemungkinan mereka akan menghalalkan segala cara untuk dapat bersaing dengan orang lain.³⁰ Pencurian dan korupsi bisa menjadi contoh sederhana bagaimana pola hidup masyarakat modern yang terlalu materialis sehingga menghalalkan segala cara untuk mendapatkan kesenangan duniawi, tanpa memperdulikan dirinya sendiri, bahkan orang lain yang terkena dampak merugikan dari perbuatannya.

2. Degradasi moral

Manusia modern yang frustasi akan ketertinggalan dan kekalahannya bisa jadi akan mudah mengalami penyakit jiwa. Penyakit jiwa tersebut tidak hanya berefek pada dirinya sendiri, tetapi juga terhadap hubungan sosialnya. Berikut beberapa penyakit yang mungkin menghampirinya:

- a. Agresi. Keadaan dimana emosi seseorang meluap-luap dan melakukan serangan-serangan yang tidak wajar sehingga dapat mengganggu intele-gensinya. Orang yang melihatnya tentu menilainya dengan buruk, sehingga menyebabkan runtuhnya moral yang dimilikinya di mata orang lain.
- b. Rasionalisasi. Suatu keadaan pembelaan diri, di mana ia berusaha membenarkan dirinya sendiri dan menyalahkan orang lain atas kegalannya, bahkan menganggap orang lain sebagai penyebab kegalannya.
- c. Narsisme. Keadaan di mana seseorang mencintai dirinya lebih dari apa dan siapa pun. Merasa hanya dirinya yang penting dan mengabaikan orang lain.
- d. Autisme. Keadaan di mana seseorang menutup dirinya dengan dunia luar. Merasa dirinya sangat baik dan orang lain buruk, sehingga tidak mau bersentuhan sosial.³¹

3. Keterasingan

Manusia modern kadang merasa terangsing dari masyarakat. Ini terjadi karena beberapa faktor, yaitu: (1) perubahan sosial yang berlangsung cepat, (2) hubungan manusia yang gersang, dan (3) masyarakat yang dulunya homogen

³⁰ Rohliyah, "Spiritual Quotient (SQ) dan Tasawuf bagi Masyarakat Modern: Telaah Substansi dan Fungsi", (Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, 2006), hlm. 20.

³¹ Rohliyah, "Spiritual Quotient (SQ) dan Tasawuf bagi Masyarakat Modern", hlm. 24.

kini menjadi heterogen.

4. Neurosis

Kemajuan industri di bidang teknologi komunikasi juga menimbulkan disintegrasi sosial. Adanya media sosial menyebabkan individu lebih merasa bebas mengekspresikan dirinya. Berbanding terbalik ketika ia berada di masyarakat yang memiliki aturan-aturan yang harus ditaati. Individu merasa aturan masyarakat merupakan sebuah beban, sehingga muncullah neurosis, yaitu gangguan psikologis fungsional tanpa disertai gejala yang diakibatkan dari konflik emosional, seperti rasa cemas, hysteria dan fobia.³²

Memanfaatkan Masjid untuk Menyikapi Problematika Masyarakat Modern

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa masjid tidak hanya digunakan sebagai tempat melaksanakan shalat secara berjamaah semata. Namun, masjid juga digunakan sebagai sarana untuk kepentingan-kepentingan sosial masyarakat, seperti tempat musyawarah, tempat santunan sosial, tempat pembelajaran dan pendidikan, dan lain sebagainya. Sebelumnya juga dijelaskan tentang masyarakat modern yang memiliki berbagai macam penyakit, lebih khusus dalam segi sosial. Modernisasi merubah orientasi hidup masyarakat. Bagi mereka dunia adalah segalanya, dan kematian adalah akhir dari kehidupan, sehingga mereka berusaha melakukan apa saja untuk memenuhi kebutuhan duniawinya sebelum ajal menjemput.

Selain itu, mengambil istilah L. Berger, manusia modern telah mengidap penyakit *anomy*, sebuah penyakit yang bisa dikatakan sebagai penyakit anti sosial. Maka tak heran jika manusia modern hidup dalam orientasi individualisme, berbanding terbalik dengan masyarakat pra-modernisasi atau masyarakat tradisional. Dalam hal ini maka dapat kita lihat bahwa individu modern seakan memiliki jarak dengan masyarakatnya. Merasa nyaman dalam kesendirian dan berlaku acuh terhadap dirinya sendiri dan orang lain sebagai makhluk sosial. Untuk menyikapi hal ini, maka perlu tindakan untuk menyatukan masyarakat modern dalam wadah sosial.

Buya Hamka dalam bukunya *Tasawuf Modern* memberikan saran terhadap spiritualitas masyarakat modern. Dia menyatakan bahwa masyarakat modern yang mau menjalani tasawuf seharusnya terlibat aktif dalam kegiatan-kegiatan di masyarakat, bukan dengan cara *uzlah* (mengasingkan diri dari masyarakat) sebagaimana yang dijalani para sufi dahulu. Bukan tanpa alasan mengapa Buya Hamka menyarankan agar individu modern terlibat aktif dalam masyarakat. Ini dapat kita lihat dari fenomena masyarakat modern itu sendiri di mana individu semakin menambah jarak dengan masyarakat sosialnya. Jika individu modern menjalani jalan tasawufnya dengan *uzlah*, itu justru akan menambah jarak antar individu di masyarakat. Tentu hal ini berbanding terbalik dengan ajaran Islam, bahkan

³² Rohliyah, "Spiritual Quotient (SQ) dan Tasawuf bagi Masyarakat Modern", hlm. 26.

semua agama, yang mengajarkan agar manusia berbuat baik terhadap sesamanya.

Maka untuk menyikapi penyakit individualisme masyarakat modern, perlu adanya kegiatan-kegiatan masyarakat yang dapat menyatukan individu-individu modern. Dalam hal ini masjid dapat menjadi salah satu sarana yang dimaksud. Contoh nyata dapat dilihat dari Masjid Nabawi pada masa Rasulullah. Pada saat itu, Masjid Nabawi digunakan sebagai pusat segala aktifitas masyarakat Madinah, baik untuk ritual ibadah maupun kegiatan masyarakat. Dalam visi menyatukan umat, Nabi membangun Masjid di tengah-tengah kota Madinah dengan harapan agar Masjid tersebut mampu menjadi wadah berkumpulnya umat.

Untuk itu, maka masjid pada saat ini dapat digunakan sebagai wadah sosial masyarakat, seperti tempat untuk melaksanakan musyawarah terkait hal-hal yang berhubungan dengan desa, individu masyarakatnya, dan lain sebagainya. Bukan hanya digunakan sebagai tempat pelaksanaan ibadah shalat semata.

Kesimpulan

Shalat tidak hanya bernalih secara vertikal, namun juga merupakan ibadah yang sangat penting jika dipandang dari segi sosial. Ini karena terdapat hadis Nabi yang menyatakan bahwa shalat secara bersama-sama jauh lebih baik dibandingkan shalat sendirian. Salah satu sarana dan tempat bagi masyarakat untuk melaksanakan shalat berjamaah adalah masjid. Berkumpulnya umat manusia pada satu tempat dan di waktu yang tentu menimbulkan manfaat bagi mereka. Orang-orang akan bertemu, menyapa satu sama lain, saling kenal dan lebih mengenal, sehingga silaturahmi terjalin, rasa persamaan semakin kuat, dan kepedulian sosial meningkat.

Modernisasi, selain membawa manfaat yang begitu besar di kehidupan manusia, ia juga menimbulkan dampak sosial. Sebagaimana yang dinyatakan Berger, manusia modern kini hidup dalam budaya individualisme dan bersikap anti sosial, sehingga terjadi kecurigaan dan sikap was-was yang berlebih terhadap orang lain. Dampak lain yang ditimbulkan dari modernisasi adalah pengagungan yang berlebihan terhadap sains dan teknologi, dimana rasionalitas menjadi dasarnya. Hal-hal yang bertentangan, atau tidak bisa dijelaskan secara rasional, akan ditolak, termasuk hal-hal supranatural yang dijelaskan dalam agama.

Masyarakat yang seharusnya bersatu dalam satu kesatuan justru menjadi makhluk individualis, mereka lebih berketergantungan kepada sains dan teknologi daripada pada mencoba meminta bantuan dari orang lain. Tempat-tempat umum seperti sekolah, kantor dan taman hiburan tak lebih hanya sebagai tempat melaksanakan kewajiban belajar, bekerja, atau bahkan hanya sebagai tempat bersenang-senang. Padahal, fenomena-fenomena semacam ini jelas bertentangan dengan fitrah manusia sebagai makhluk sosial, membutuhkan satu sama lain.

Untuk itu, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, perlu sebuah sarana dan tempat untuk membangun kesadaran masyarakat untuk kembali membentuk sikap sosial, sebagaimana fitrah manusia. Dalam hal ini, masjid dapat menjadi sarana

yang memadai. Masjid seharusnya tidak hanya digunakan sebagai tempat untuk melaksanakan shalat. Lebih dari itu, masjid seharusnya menjadi wadah dan tempat berkumpulnya masyarakat dalam berbagai aktivitas sosial, sehingga tali *ukhwah* dan silaturahmi akan terjalin dengan sendirinya. Hal ini bahkan pernah dicontohkan oleh Nabi ketika menjadi kepala negara sekaligus bagian dari masyarakat di Madinah.

Daftar Pustaka

- Abdu al-Qahir al-Baghdadi. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*. Oman: Dar al-'Adwi. T.Tp.
- Abu al-Hasan 'Ali al-Jurjani. *Al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2009.
- Ali, Atabik & Muhdloq, A. Zuhdi. *Kamus Kontemporer Arab – Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika. 2003.
- Al-Mazru', Mona Shalih Abdullah. *Fikih Shalat Imam al-Bukhari*. Jakarta: Pustaka Azzam. 2011.
- Dewi, Reni Puspita. *Spiritualitas Manusia Modern Perspektif Armahedi Mahzar*, (Skripsi), Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia, 2017.
- Fauziyah, Siti Rochmatul. *Peran Tokoh Agama dalam Masyarakat Modern Menurut Anthony Giddens*. (Skripsi), Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia, 2014.
- Hadryant, Aisyah Nur. *Masjid Sebagai Pusat Pengembangan Masyarakat: Intergrasi Konsep Habluminallah, Habluminannas, dan Habluminal'alam*. Malang: UIN Maliki Press. 2010.
- Hidayat, Arif. *Masjid dalam Menyikapi Peradaban Baru*, 7 (1), 2014, 13-26.
- Ibnu Hajar al-'Asqalani. *Fath al-Bārī*. Beirut: Dar al-Fikr. 1993.
- Karim, M. Rusli. *Agama Modernisasi dan Sekularisasi*. Yogyakarta: PT Tiara Wacana. 1994.
- Khalid, Amr. *Jejak Rasul: Membedah Kebijakan dan Strategi Politik dan Perang*. Terj, Mansur. Yogyakarta: A⁺ Books. 2009.
- Kurniawan, Syamsul. *Masjid dalam Lintasan Sejarah Umat Islam*, 4 (2), 2014, 169-184.
- Maksum, Ali. *Tasawuf sebagai Pembela Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif. 1997.
- Naimatul, Hidayah. *Nilai Shalat Berjamaah dalam Membina Akhlak Siswa di SMP Empu Tantular Semarang: Perspektif Bimbingan dan Penyuhan Islam*, (Skripsi), Fakultas Dakwah dan Komunikasi Universitas Islam Negeri Walisongo, Semarang, Indonesia, 2015.

- Nashir, Haedar. *Agama dan Krisis Kemanusian Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1997.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islam dan Nestapa Manusia Modern*. Terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka. 1983.
- Rohliyah. *Spiritual Quotient (SQ) dan Tasawuf bagi Masyarakat Modern: Telaah Substansi dan Fungsi*. (Skripsi), Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, Semarang, Indonesia, 2006.
- Shafiyurrahman al-Mubarakfuri. *Al-Rahiq al-Makhtum*. Terj. Agus Suwandi. Jakarta: Ummul Qura. 2014.
- Shihab, Quraish. (2017). *Cara Nabi Muhammad Menyikapi Kebhinnekaan Madinah*. By (<https://tirto.id/cara-nabi-muhammad-menyikapi-kebhinekaan-madinah-cqeal>)
- Suyoto, dkk (ed.). *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*. Yogyakarta: Aditya Media. 1994.
- Tang, Norasma Binti Ambok. *Trinitas dalam Kristen Protestan dan Trimurti dalam Hindu: Studi tentang Ketuhanan dalam Kristen Protestan dan Hindu*, (Skripsi), Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau, Indonesia, 2010.
- Zainuddin al-Malibari. *Fathu al-Mu'īn*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998.

REKONSTRUKSI PEMAHAMAN TASAWUF TRADISIONALIS DI ERA MODERNITAS: (REFLEKSI TERHADAP TOKOH SUFI NEO-MODERNISME (GUS DUR) DALAM WACANA TERCIPTANYA UMAT ISLAM YANG RAHMATAN LIL 'ALAMIN DAN BERKEMAJUAN)

Andy Rosyidin

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: andyrosyidin123@gmail.com

Abstrak

Seiring berkembangnya zaman, gerakan tasawuf selalu muncul dalam berbagai bentuknya yang selalu kontekstual. Ketika gerakan tasawuf dianggap sedang mengalami kemunduran akibat dominannya praktik-praktik yang telah melenceng dari ajaran Islam, maka muncullah sosok Imam Ghazali yang berupaya mengembalikan nilai-nilai murni dalam tasawuf pada al-Quran dan Hadis. Tetapi pada abad ke delapan hijriah, gerakan tasawuf kembali mengalami kemunduran. Sebenarnya, persoalan klasik yang sering menjadi kendala bagi perkembangan gerakan tasawuf adalah bagaimana caranya agar ajaran-ajaran esoteris tasawuf (ajaran tingkat tinggi dan eksklusif) dapat dipahami pula oleh kalangan masyarakat pada zamannya. Di zaman modern ini, gerakan tasawuf pun muncul ke permukaan dalam bentuknya yang baru pula. Kemunculan kembali gerakan tarekat di era ini tidak lagi berbentuk ritual praktis semata sebagaimana yang terjadi pada abad pertama hingga keempat hijriah (tradisionalis). Gerakan-gerakan tasawuf yang muncul di era ini tentunya cukup erat berelaborasi dengan konteks modernitas yang melingkupinya. Hal demikian cukup nampak dalam kemunculan sosok-sosok penggerak neo-sufisme seperti halnya Gus Dur. Jika dibandingkan dengan tokoh-tokoh tarekat di eranya, Gus Dur termasuk salah-satu tokoh sufi modern yang memiliki pemikiran-pemikiran unik terutama berkaitan dengan upaya-upaya mentradisikan tasawuf di kalangan masyarakat modern yang semakin kompleks.

Kata Kunci: *Tasawuf, Neo Sufisme, al-Qur'an dan Hadis, Gus Dur dan Era modernitas*

Abstract

Sufism is a spiritual science that actually existed at the time of the Prophet Muhammad SAW, but not in the form of science is limited to practical (ascetic) only. As the development of various sciences, Sufism began to emerge and become a new science, but Sufism did not grow just and directly accepted by the public one of the obstacles is because the teachings of Sufism itself is said to have diverged and become an anomaly that is not in accordance with teachings of the Qur'an and hadith. Then in the fifth century came Imam Ghazali who wanted to restore pure values in Sufism and return it to the values of the Qur'an and Hadith.

Still, in the eighth century the Hijrah of Sufism suffered a setback. This is a new problem for the world of Sufism until now that is how to put Sufism to be accepted by public society, can be spelled out in this age of Sufism began to appear again surfaces to see the many tarekat-tarekat that developed with the teachings of spirituality. Therefore, the author wants to try to prove that tasawwuf still exists in this era of modernity, but in this century is no longer shaped only practical like the first century to fourth hiriah (traditionalist) but has been mixed with the aspects that developed in this era of modernity, this is so that the core teachings of Sufism are readily accepted by the common people. One way to study through the modern Sufi figure of Gus Dur because it is seen from his thoughts that try to answer how to mentradisikan Sufism in this modern era in order to provide solutions for the creation of a civilized Islamic society.

Key Words: *Sufism, Neo Sufism, the Qur'an and Hadith, Gus Dur and the Era of modernity*

Pendahuluan

Para ilmuwan sejarah umumnya menyatakan bahwa tasawuf merupakan gerakan mistisisme Islam yang muncul berawal pada abad ke-9 masehi, atau sekitar dua ratus sesudah kelahiran Islam.¹ Dalam bahasa Arab, kata *Sufi* berasal dari kata *sufah, siffah, sofie*, dan *suffah*. Secara umum para ahli tasawuf dan yang bukan, mengemukakan bahwa tasawuf memiliki pengertian yang bermacam-macam. Ada yang mengatakan bahwa tasawuf adalah perkataan yang dinisbahkan kepada *ahl-suffah*, yaitu nama yang diberikan kepada sebagian fakir miskin dikalangan orang-orang Islam pada masa awal Islam. Mereka adalah orang-orang yang tidak mempunyai rumah maka mereka menempati gubuk yang telah dibangun oleh Rasulullah diluar masjid di Madinah. Sebagian ada juga yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata "shafa" yang artinya suci, bersih atau murni. Jika dilihat dari segi niat maupun tujuan setiap tindakan dan ibadah kaum sufi, maka jelas bahwa semua itu dilakukan dengan niat suci untuk membersihkan jiwa dalam mengabdi kepada Allah Swt.²

Dalam sejarah perkembangannya, tasawuf sangatlah menarik untuk dikaji baik dari segi ajarannya maupun historisitasnya. Menurut Departemen Agama (Depag) dan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), seperti dikutip oleh Muhammad Solikhin dalam buku *Tasawuf Aktual*, tasawuf sendiri dapat diklasifikasikan menjadi tiga macam, yaitu *tasawuf akhlaqi*, *tasawuf amaliy* dan *tasawuf falsafi*³. *Tasawuf Akhlaqi* adalah ajaran tasawuf yang membahas kesempurnaan dan kesucian jiwa melalui proses pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku. *Tasawuf amaly* adalah tasawuf yang membahas tentang bagaimana cara mendekatkan diri kepada Allah, yang konotasinya adalah *thoriqoh*. Sedangkan *Tasawuf Falsafy* adalah bentuk tasawuf yang memadukan antara visi mistis dan visi rasional, baik dalam kerangka teoritis maupun praktis. Meskipun demikian, dalam prakteknya ketiganya tidak dapat dipisahkan. Hal ini sebagaimana *Kasyaf* yang dialami oleh Sufi falsafy tetap melakukan latihan rohani dengan mengendalikan kekuatan syahwat serta

¹ Ahmad Khalil, *Merengkuh Kebahagian*, (Malang: UIN Malang Press,2007), h. 7.

² A. Bachrun Rifa'i dan Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf*, (Bandung: Cv Pustaka Setia, 2010), h. 24.

³ Muhammad Solikhin, *Tasawuf Aktual*, (Semarang: Pustaka Nun, 2004), h. 10.

menggairahkan ruh dengan jalan melakukan zikir.

Dalam kasus tersebut, dapat diartikan bahwa perlu adanya revitalisasi ulang mengenai nilai-nilai tasawuf yang sebenarnya, terlebih umat Muslim di era milineal yang menghadapi permasalahan kehidupan modern yang kompleks. Abdurrahman Wahid yang biasa dikenal dengan sebutan Gus Dur beliau adalah seorang tokoh terkemuka yang concern dalam bidang-bidang keislaman semisal bidang tasawwuf, sehingga banyak kalangan yang menyebutnya sebagai tokoh Sufi Modern atau Neo-modernisme.

Untuk mengubah paradigma masyarakat yang menurut penulis mengalami disorientasi, sebagian mereka ada yang terlalu fokus kepada urusan Duniawi (lahiriyah) sehingga urusan *ukhrawinya/bathin* nya belum tersentuh, dan begitupun sebaliknya ada yang hanya berfokus pada wilayah bathin saja sehingga melupakan pentingnya kehidupan duniawi. Padahal didalam al-Quran Allah berfirman:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةِ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ
اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾

"Dan carilah pada apayang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan." (QS al-Qashash:77)

Oleh karena itu, pada paper ini penulis ingin meluruskan pandangan terkait tasawuf yang sinkron di era modernitas seperti apa, dan bagaimana mengintegrasikannya di era modern ini, menjawab hal itu penulis memberi penawaran yaitu dengan mengkaji konsep tasawuf yang dipraktikan oleh guru spiritual nusantara yakni Gus dur yang akan diuraikan secara komprehensif-analisis sehingga dampaknya akan melahirkan generasi muslim yang berkeadaban yang tidak hanya spiritualnya saja yang kuat tetapi juga aspek sosialnya. Penelitian ini akan difokuskan pada ruang lingkup pembahasan sebagai berikut; Bagaimanakah Biografi Abdurrahman Wahid (Gus Dur)?; Bagaimanakah Perkembangan Tasawwuf Beserta Para Tokohnya?; Bagaimanakah Proses Lahirnya Neo-Sufisme?; dan apa sajakah Nilai-nilai Sufistik Gus Dur di Era modernitas yang dapat diterapkan?

Metodologi Penulisan

Penelitian dalam paper ini sepenuhnya adalah penelitian kepustakaan (library research), yaitu jenis penelitian yang berdasarkan pada teks-teks tertulis yang berkaitan dengan tema kajian. Baik teks-teks tertulis tersebut bersumber dari buku, jurnal, artikel ilmiah, maupun penelitian ilmiah (disertasi dan tesis) yang

sesuai dengan obyek kajian. Sedangkan sifat penelitiannya adalah kualitatif yang menurut Moleong mempunyai ciri utama deskriptif interpretative. Yaitu sebuah penelitian yang bertujuan mendeskripsikan pandangan, teori, pemikiran, verifikasi, eksplanasi tentang data dan fenomena.⁴

Teknik pengumpulan data berupa dokumentasi, yaitu teknik pengumpulan data yang diperoleh melalui dokumen-dokumen (sumber tertulis). Data yang sudah terkumpul, lalu dianalisa. Data-data tersebut kemudian dikelompokkan menjadi data primer dan data sekunder. Adapun data sekunder yang penulis gunakan dalam paper ini adalah buku-buku yang berbicara mengenai tasawuf baik itu sejarah dan juga eksistensinya dari masa kemasa. Semisal buku yang dikarang oleh Haidar Bagir yang berjudul *Buku saku Tasawuf*, kemudian buku yang dikarang oleh A. Bachrun Rifa'i dan Hasan Mud'is yang berjudul *Filsafat Tasawuf* dan masih banyak lagi buku-buku rujukan yang penulis gunakan.

Untuk sumber primer penulis merujuk sumber-sumber yang sudah dilegalisir dalam kumpulan jurnal, artikel dan lain sebagainya semisal; paper dari Muh. Rusli yang berjudul "Pemikiran Keagamaan & Kebangsaan Gus Dur", kemudian artikel dari Hidayat Purkon yang berjudul "Jalan "Tasawuf Kebangsaan" Gus Dur" dan masih banyak lagi.

Biografi Singkat Abdurrahman Wahid (Gus Dur)

Abdurrahman Wahid nama aslinya adalah Abdurrahman Addhakhil, namun ia lebih populer dengan nama Gus Dur. Ia dilahirkan pada 4 Agustus 1940 di sebuah tempat yang kental dengan suasana kesantrian dan religi, Denanyar Jombang Jawa Timur, lokasi dimana Nahdlatul Ulama dilahirkan. Ayahnya yang sangat dicintai dan dikagumi dan banyak mewarisi sikap toleransinya, KH. Wahid Hasyim, adalah putra KH. Hasyim Asy'ari. Adapun ibunya Hajjah Sholihah adalah puteri sulung KH. Bisri Syamsuri. Baik nenek dari pihak bapaknya maupun dari pihak ibunya, kedua-duanya adalah tokoh besar dan pendiri Nahdlatul Ulama, sehingga keberadaan Gus Dur di NU mewakili keduanya.⁵

Adapun jenjang pendidikan yang dilewati oleh Gus Dur yakni Pada tahun 1953 sampai 1957 belajar di Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP), Gus Dur tinggal di rumah Kyai Haji Junaid, seorang Kyai Muhammadiyah dan anggota Majelis Tarjih Muhammadiyah. Beberapa tahun kemudian, ia mondok di Pesantren Tegalrejo, sebuah pesantren NU terkemuka di Magelang, Jawa Tengah di bawah bimbingan khusus KH. Chudhori dan Kyai ini pulalah yang memperkenalkan kepada Gus Dur amalan-amalan ritual dan mistik secara mendalam dalam Islam Jawa yang sampai hari ini tetap diamalkan. Kyai ini adalah antara lain sosok yang dikagumi Gus Dur karena sosok yang humanis. Di bawah bimbingan Kyai ini, Gus Dur kerap kali

⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Rosdakarya, 1995), h. 103.

⁵ Humaidi Abdussami dan Ridwan, *Biografi Lima Rais A'am Nahdlatul Ulama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 59-104.

melakukan ziarah kubur ke beberapa wali di Jawa pada hari-hari tertentu, berdoa dan membaca al-Qur'an di Candimulyo. Ini semua merupakan pengalaman religius yang memperdalam dimensi spiritualitas Gus Dur. Kemudian pada tahun 1957, ia sempat nyantri di Pesantren Krupyak, Yogyakarta dan tinggal di rumah KH. Ali Maksum. Tahun 1959 sampai 1963, Gus Dur belajar di Pondok Pesantren Tambak Beras, Jombang, asuhan kakek dari ibunya, KH. Bisri Syamsuri. Ketika itu, ia pun diminta mengajar santrisantriwati yang lebih muda termasuk Sinta Nuriyah yang kemudian diperistrikannya.⁶

Pada tahun 1964 bertepatan 23 tahun umurnya, Gus Dur meninggalkan tanah air menuju Kairo, Mesir, untuk belajar ilmu-ilmu agama di Ma'had al-Dirasat al-Islamiyyah yang berada di lingkungan al-Azhar Islamic University. Keberadaannya di lembaga pendidikan tertua di Timur Tengah ini menjadikan Gus Dur sangat kecewa dengan atmosfir intelektual di al-Azhar yang memadamkan potensi pribadi karena teknik pendidikannya yang masih bertumpu pada kekuatan menghafal, bahkan kekesalannya menjadi-jadi karena apa yang dipelajari di sana telah dihafal ketika ia berada di Pesantren Tegalrejo, Magelang, Jawa Tengah dan Krupyak Yogyakarta. Merasa tak pas dengan situasi dan teknik pengajaran dan pembelajaran di al-Azhar University ini, sebagai gantinya, ia menghabiskan waktu di salah satu perpustakaan yang lengkap di Kairo, termasuk American University Library, Dar al-Kutub dan Perpustakaan Universitas Kairo. Meski kecewa, ia tetap menikmati kehidupan kosmopolitan Kairo, bahkan beruntung karena terbukanya peluang-peluang untuk bergabung dengan kelompok-kelompok diskusi dan kegiatan tukar pikiran yang umumnya diikuti para intelektual Mesir. Yang perlu dicatat bahwa selama di Kairo, Gus Dur begitu tertarik pada film-film Perancis dan sepak bola, bahkan terkadang menonton film sampai dua atau tiga kali sehari.

Di Kairo, Gus Dur aktif di mana-mana, termasuk di Persatuan Pelajar Indonesia (PPI) untuk Timur Tengah sebagai Sekretaris Umum masa bakti 1964 hingga 1970. Akan tetapi hal ini tidak menjadikannya betah yang pada akhirnya terbang ke Baghdad tepatnya di Universitas Bagdad. Di Perguruan Tinggi ini Gus Dur melewatkannya dengan penuh rasa bahagia karena mempelajari sastra Arab, filsafat dan teori sosial Eropa, selain itu, terpenuhi pula hobinya untuk menonton film-film klasik. Bahkan, sistem yang diterapkan di Universitas Bagdad ini, yang dalam beberapa segi dapat dikatakan lebih berorientasi Eropa daripada sistem yang diterapkan di Mesir.⁷

Pengertian Tasawwuf

Membuat suatu rumusan tentang definisi dan batasan yang tepat berkaitan dengan pengertian tasawuf adalah hal yang tidak mudah, hal ini telah diakui oleh

⁶ Muh. Rusli, "Pemikiran Keagamaan & Kebangsaan Gus Dur", *Jurnal Farabi*, Vol. 12 No. 1 (2015), h. 53

⁷ Muh. Rusli, *Jurnal Farabi*, h. 4.

para ahli tasawuf. Keadaan demikian disebabkan oleh kecenderungan spiritual pada setiap pemahaman agama, aliran filsafat, dan peradaban dalam berbagai kurun waktu. Oleh karena itu, wajar apabila setiap orang menyatakan pengalaman pribadinya dalam konteks pemikiran dan kepercayaan yang berkembang pada masyarakatnya. Di samping itu, karena tasawuf adalah aspek esoteris yang menekankan unsur batin yang sangat tergantung pada pengalaman spiritual masing-masing pelaku individu, sehingga memang wajar bila pengertian tasawuf yang muncul di kalangan para sufi seringkali ditemukan perbedaan-perbedaan. Begitu juga pemahaman terhadap pengertian tasawuf yang dipersepsi oleh Gus Dur.⁸

Beberapa teori etimologis untuk memperjelas pemakaian pertama kali kata *tashawwuf* oleh Abu Hasyim al-Kufi (wafat 150 H) adalah sebagai berikut⁹; 1) *Ahlu Shuffah*, para sahabat yang ikut hijrah bersama Rasulullah Saw. dari Mekkah ke Madinah meninggalkan seluruh harta benda mereka. Mereka miskin tidak mempunyai apa-apa sehingga mereka tinggal di kamar-kamar masjid dan tidur di atas bangku batu dengan berbantalkan pelana. Pelana itulah yang disebut *shuffah*. Sesungguhnya kemiskinan *Ahlus Shuffah* bernilai baik dan mulia. Sifat tidak mementingkan dunia, miskin, tetapi berhati baik dan mulia. Itulah sifat-sifat kaum sufi; 2) *Shaf* pertama, Sebagaimana orang sholat di shaf pertama mendapat kemuliaan dan pahala, demikian pula kaum sufi dimuliakan oleh Allah dan mendapat pahala; 3) *Shufi* dari kata *shafi* dan *Shofi* yang artinya suci, bersih dan jernih. Seorang Sufi adalah orang yang berhati suci, bersih, dan jernih. Demikian pula kaum sufi adalah orang-orang yang telah menyucikan dirinya melalui latihan berat; 4) *Sophos* (Yunani) yang berarti hikmah. Orang sufi berhubungan erat dengan hikmah; 5) *Suf*, yaitu kain kasar yang terbuat dari bulu atau wol, wol kasar adalah symbol kesederhanaan dan kerendahan hati. Dari kelima teori ini, teori yang kelimalah yang banyak diterima sebagai asal kata sufi.

Perkembangan Tasawwuf Beserta Tokoh-Tokohnya

Permulaan kerohanian dalam Islam, dimulai dengan peri kehidupan Nabi besar Muhammad Saw sendiri, dimana beliau mengajarkan beberapa ajaran tasawuf atau kebathinan bagi umatnya khususnya para sahabat dan dilanjutkan kepada generasi setelahnya. Terlepas dari itu, pada pembahasan disini penulis akan mendeskripsikan secara detail mengenai perkembangannya hingga abad modern:¹⁰

Abad Pertama dan Kedua Hijriah

Pada periode ini, tasawuf telah kelihatan dalam bentuknya yang awal. Pada periode ini ada sejumlah orang yang tidak menaruh perhatian pada kehidupan

⁸ Mahbub Risad, *Tasawuf*, <https://www.kompasiana.com/mahbubrisad/tasawuf> , diupdate pada tanggal 04 April 2018.

⁹ Abdul Mujieb dkk, *Ensiklopedia Tasawuf Imam Ghazali*, (Jakarta: PT Mizan Publik, 2009), h. xii

¹⁰ A. Bachrun Rifa'I dan Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf*, h. 76-79.

materi, seperti makan, pakaian, dan tempat tinggal. Mereka lebih berkonsentrasi pada kehidupan ibadah untuk mendapat kehidupan yang lebih abadi, yaitu akhirat. Jad, pada periode ini, tasawuf masih dalam bentuk kehidupan asketis (zuhud).

Diantara tokoh-tokoh terkemuka pada periode ini adalah: dari kalangan sahabat, diantaranya: Salman al-farisi, Abu Dzar al-Ghfari, Ammar bin Yasir, Hudzaifah bin al-Yaman, dan lain-lain. Dari kalangan tabiin, diantaranya adalah: Hasan al-Bashri, Malik bin Dinar, Ibrahim bin Adham, Rabi'ah al-Adawiyah, Abu Hasyim as-Sufi, sufian bin Said as-Gauri, Daud ath-Tha'I dan lain-lain.

Abad Ketiga dan Keempat Hijriah

Jika pada tahap awal, tasawuf masih berupa zuhud dalam pengertian yang sederhana, pada abad ketiga dan keempat Hijriah, para sufi mulai memerhatikan sisisi teoritis psikologis dalam rangka perbaikan tingkah laku, sehingga tasawuf telah menjadi sebuah ilmu akhlak keagamaan. Oleh karena itu, pada periode ini, sebuah ilmu telah terbentuk khusus bagi kalangan kaum sufi, yang sebelumnya hanya berupa ibadah-ibadah praktis. Pada periode ini, tasawuf mulai berkembang dan para sufi telah menaruh perhatian setidaknya pada tiga hal yaitu; a) Jiwa, yaitu tasawuf yang berisi cara pengobatan jiwa, pengontrasian jiwa manusia pada Tuhan sehingga ketegangan-ketegangan kejiwaan dapat terobati; b) Akhlak, yaitu tasawuf yang berisi teori-teori akhlak, tentang cara berakhlak mulia dan menghindari akhlak yang buruk; c) Metafisika, yaitu tasawuf yang berisi teori teori ketinggalan hakikat Ilahi atau kemutlakan Tuhan. Pada periode ini telah lahir teori-teori tentang kemungkinan "bersatunya" Tuhan dengan manusia.¹¹Dalam keterangan lain, mengatakan bahwa pada periode ini juga konsep dan terminologi baru yang sebelumnya tidak dikenal: *maqam, hal, ma'rifah, tauhid, fana', hulul* dan lain-lain.¹²

Masih dimasa ini mulai muncul para sufi yang belakangan dikenal mempromosikan tasawuf yang berorientasi "kemabukan" (sukr) antara lain al-Hallaj dan Yazid al-Busthami. Diantara ciri tasawuf mereka adalah lontaran-lontaran ungkapan ganjil yang seringkali susah dipahami dan terkesan melanggar keyakinan umum kaum Muslim (syathahat atau syathhiyat), semisal "Akulah sang kebenaran" (Ana al-Haq) atau "taka da apapun dalam jubah yang dipakai oleh Busthami selain Allah" (ma fil jubbah illa Allah), dan sebagainya.¹³

Perlu juga dicatat bahwa pada abad ketiga dan keempat Hijriah, sebagian tokoh tasawuf seperti al-Junaid dan Surri as-Saqt telah memberikan pengajaran kepada murid-murid dalam bentuk sebuah jamaah. Inilah untuk pertama kali dalam Islam terbentuk tarekat pada waktu itu semacam lembaga pendidikan yang mengajarkan cara-cara kehidupan kesufian kepada orang-orang yang berkeinginan memasuki dunia tasawuf maupun kepada para murid yang meminati perilaku seseorang sufi.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, h.77.

¹² Haidar Baghir, *Buku Saku Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 100

¹³ *Ibid.*, h. 100

¹⁴ A. Bachrun Rifa'I dan Hasan Mud'is, h.78.

Adapun tokoh-tokoh saat itu adalah: Ma'ruf al-Karkhi (w.200 H/ 815 M), Surri as-Saqtī (w. 253 H/867 M), Abu Sulaiman ad-Darani (w.715 H/830 M), Ahmad bin al-Hawari ad-Damsyiqi (w. 230 H), Haris al-Muhasibi (w. 243 H/ 857), Abu Faidh Dzun Nun bin Ibrahim al-Mishri (w. 745 H/860), Abu Yazid al-Busthami (w. 761 H), Junaid al-baghdadi (w. 297 H/ 910 M), al-Hallaj (w. 309 H/921 M), Abu Bakr asy-Syibli (w. 334 H/ 946 M) , Abu Thalib al-Makki (w. 386 H), dan lain-lain.¹⁵

Abad Kelima Hijriah

Pemikiran-pemikiran atau paham-paham “unik”, bahkan ganjil yang dikemukakan oleh Abu Yazid dan Hallaj, tentang “kesatuan” khaliq dengan makhluk, membuat resah para ulama yang kurang menyukai tasawuf bahkan dikalangan ulama *tasawuf akhlaqi*. Tasawuf yang diwarnai oleh pemikiran-pemikiran filsafat banyak dipengaruhi oleh filsafat Yunani yang kemudian dikenal dengan *tasawuf falsafi*. Karena pemikirannya yang radikal, *tasawuffalsafi* menciptakan pertentangan antara tasawuf dan fiqh. Demikian pula, munculnya wali-wali Allah yang dianggap menempati kedudukan imam yang gaib dalam pandangan Syi'ah, telah menimbulkan perdebatan panjang dan “hiruk-pikuk” tasawuf yang sebagai teori-teorinya telah dianggap menyimpang dari ajaran al-Quran dan as-Sunnah.

Pada periode inilah lahir seorang tokoh sufi besar, al-Ghazali (450 H-505 H) dengan tulisan-tulisan menumentalnya, seperti *al-Munqiz min adh-Dhalal*, *Tahafatut al-Falasifah*, dan *Ihya 'Ulmuddin*. Al Ghazali mengajukan kritik-kritik terhadap pelbagai dan kepercayaan kebatinan dan berupaya keras untuk meluruskan tasawuf dari teori-teori yang ganjil tersebut, serta mengembalikannya pada ajaran atau bimbingan al-Quran dan Sunnah, menancapkan dasar-dasar yang kokoh bagi tasawuf. Tasawuf inilah yang diberi nama *tasawuf sunni*, yang pada dasarnya menjadikan tasawuf lebih dekat dengan *tasawuf akhlaqi* dengan kecenderungan pada kehidupan zuhud. Tasawuf bercorak sunni ini terus berkembang ke seluruh penjuru dunia Islam sejalan dengan mendominasinya aliran teologi *ahl as-Sunnah wal jamaah*. Diantara sufi yang hidup pada periode ini adalah al-Qusyairi (w. 465 H) dan al-Harawi (lahir 396 H).

Abad keenam dan Ketujuh Hijriah

Pada abad ini muncul kembali tokoh-tokoh sufi yang memadukan tasawuf dengan filsafat atau yang disebut dengan *tasawuf falsafi*. Ibn Arabi adalah tokoh utama aliran ini, disamping juga al-Qunawi, muridnya. Sebagian ahli memasukkan al-Hallaj dan abu Yazid al-Busthami kedalam kelompok ini. Aliran ini kadang disebut juga dengan ‘Irfan (Gnostisme) karena orientasinya pada pengetahuan (ma’rifah atau gnosis) tentang Tuhan dan hakikat segala sesuatu.¹⁶

Kemudian pada abad ke VII H, perkembangan tarekat sangatlah pesat termasuk diantaranya: Tarekat Qadiriyah yang bersumber pada ajaran Abdul Qadir

¹⁵ *Ibid.*, h.77.

¹⁶ Haidar Baghir, h. 97.

al-Jailani (w. 561 H), Tarekat Rifa'iyyah yang didirikan oleh Ahmad Rifai (w. 578 H), dan tarekat Suhrawardiyyah yang didirikan oleh Abu Najib al-Suhrawardi (w. 563 H). Namun, dari semua tarekat yang pernah tumbuh dan berkembang dalam sejarah tasawwuf, yang memiliki pengikut paling luas adalah tarekat Naqsabandiyah. Tarekat yang sekarang telah memiliki banyak variasi ini pada mulanya didirikan di Bukhara, Asia tengah oleh Muhammad ibn Muhammad Bahauddi al-Uwaisi al-Bukhari Naqsyabandi.¹⁷

Abad Kedelapan Hijriah dan Seterusnya

Pada abad kedelapan hijriyah, akhirnya tasawuf mengalami masa kemundurannya. Tokoh sufi pada masa ini cenderung hanya memberi komentar dan ikhtisar pada karya-karya pendahulunya, bahkan lebih menekankan perhatian pada berbagai bentuk ritus dan formalisme yang terkadang membuat mereka menyimpang dari substansi ajarannya sendiri.¹⁸

Pada periode ini, hampir tidak terdengar lagi perkembangan pemikiran baru dalam tasawuf meskipun banyak tokoh sufi yang mengemukakan pikiran-pikiran mereka tentang tasawuf. Diantaranya adalah al-Kisani (w. 739 H) dan Abdul Karim al-Jilli (w. 1417 M). Disamping itu, ada tokoh-tokoh lain pada periode ini, yaitu ala'adulah Simnani, Abdul razaq Kasyani, Khawajah Hafiz syirazi, Mahmud Syabistari, Sayyid Haidar amuli, Abdul Karim Jilani. Diantara penyebab kemunduran mungkin adalah kebekuan pemikiran serta spiritualitas yang sering melanda dunia islam semenjak masa-masa akhir periode Dinasti Umayyah.¹⁹

Walaupun demikian, secara historis Nabi Muhammad saw telah memberikan teladan secara konkret dalam mengaplikasikan kehidupan sufi sebagaimana yang diajarkan oleh al-Qur'an tersebut. Seperti kesederhanaan beliau dalam kehidupan sehari-hari, bahkan dalam salah satu hadisnya beliau menganjurkan agar para sahabatnya untuk makan dikala lapar saja dan berhenti makan sebelum kenyang. Beliau juga menggambarkan pembagian dunia menjadi tiga, seperti dimakan maka akan hancur, seperti dipakai maka akan rusak, dan seperti diberikan (diinfakkan) maka hasilnya akan dipetik di kemudian hari. Selain itu akan sirna dan ditinggalkan oleh manusia. Pada kesempatan yang lain, Nabi Muhammad saw seringkali berpuasa sunnat, senantiasa melaksanakan salat tahajjud, rumah dan pakaianya sangat sederhana, bahkan pernah menahan makan dengan cara melilitkan batu diperutnya. Jika beliau mempunyai kelebihan harta, tidak segan-segan beliau menginfakkannya di jalan Allah swt. Demikian bersahajanya penampilan seorang nabi, sehingga membuatnya sangat dicintai oleh para pengikutnya dan disegani sekaligus dikagumi oleh lawan-lawannya.

Dengan begitu, maka dasar-dasar tasawuf dalam ajaran Islam secara gamblang telah dicontohkan langsung oleh Rasulullah. Kemudian diimplementasikan oleh

¹⁷ *Ibid.*, h. 97.

¹⁸ Umar Sulaiman, "Sejarah Kemunculan dan Perkembangan Tasawuf", *Jurnal Tasamuh*, Vol. 7, No. 1 (2015), h. 12.

¹⁹ A. Bachrun Rifa'I dan Hasan Mud'is, h.79.

generasi sesudahnya, yakni para sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in serta segenap umat Islam berikutnya, sampai sekarang. Dalam menerapkan ajaran tasawuf ini, terkadang mereka mengalami kemajuan dan terkadang mengalami kemunduran sebagaimana sejarah yang telah digambarkan di atas.²⁰

Lahirnya Neo-Sufisme

Sebagaimana dengan perjalanan tasawuf klasik sebagai cikal bakal neo-sufisme di atas, maka dalam perkembangan tasawuf terutama pada abad III H, pengaruh eksternal semakin terasa, antara lain dipengaruhi pelbagai macam corak budaya. Dampak dari hal ini melahirkan dua corak pemikiran tasawuf, yaitu yang bercorak dengan materi dasarnya bersandar pada Al-Qur'an dan As-Sunnah, dengan ide gagasan pada pembentukan moralitas, di-back up ulama moderat pada satu sisi, sedang pada sisi lain tasawuf yang bercorak dengan materi dasarnya banyak bersumber dari filsafat dengan kecendrungan pada materi hubungan manusia dengan Tuhan, diusung oleh para filosof yang terkadang mengemukakan pengalaman ekstasi-fana'nya dan ucapan-ucapan syatahat ganjil, ditandai banyak pemikiran spekulatif-metafisis, seperti yang sudah diungkapkan diatas, yaitu al-Hulul, Wahdat al-Wujud atau Al-Ittihad atau lainnya.

Sufisme sebagaimana yang telah diterangkan sebelum ini menempatkan penghayatan keagamaan melalui pendekatan batiniah. Kesan dari pendekatan esoterik ini adalah disebabkan kepincangan dalam tindak tanduk nilai-nilai Islam yang lebih mengutamakan makna batiniah atau ketentuan yang tersirat saja tanpa memerhatikan juga dari aspek lahiriahnya. Oleh karena itu, wajar apabila melalui penekanan sikap ini, kaum sufi tidak tertarik untuk memikirkan masalah-masalah sosial kemasyarakatan, bahkan lebih tertumpu ke arah aspek-aspek peribadatan saja. Dari sudut lain, terdapat pula kelompok muslimin (bahkan mayoritasnya) yang lebih mengutamakan aspek-aspek formal-lahiriah ajaran agama melalui pendekatan eksoterik-rasional. Dalam hal ini, mereka lebih menitikberatkan perhatian pada aspek-aspek syariah saja sehingga kelompok ini dinamakan sebagai kaum lahiriah. Dari banyak usaha percobaan menyatukan antara dua pandangan yang berbeda orientasi itu, maka al-Ghazali telah mengutarakan konsep yang dikenal sebagai syariat, tarekat, hakekat dan makrifat yang terpadu secara utuh.²¹

Istilah Neo-Sufisme sebagaimana diungkapkan sebelumnya berasal dari pemikir muslim kontemporer yaitu Fazlur Rahman dalam bukunya Islam. Kemunculan istilah ini tidak begitu saja diterima para pemikir muslim, tetapi telah menjadi perbincangan yang luas di kalangan para ilmuwan. Sebelum Fazlur Rahman, Hamka telah memperkenalkan istilah tasawuf modern dalam bukunya Tasawuf Modern. Namun dalam karyanya ini tidak ditemui istilah "neo-sufisme" yang dimaksudkan di sini. Keseluruhan isi buku ini terlihat wujudnya kesejajaran prinsip-

²⁰ Umar Sulaiman, *Jurnal Tasamuh*, h.12.

²¹ Otoman, *Pemikiran Neo-Sufisme*, (Palembang: Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Humaniora IAIN Raden Fatah, 2013), h. 7

prinsipnya dengan tasawuf al-Ghazali kecuali dalam masalah 'uzlah. Kalau al-Ghazali mensyaratkan 'uzlah dalam penjelajahan menuju konsep hakikat, maka Hamka menghendaki agar seseorang pencari kebenaran hakiki tetap aktif dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat.²²

Pengertian Neo Sufisme

Istilah "Neo Sufisme" lebih netral daripada "tasawuf modern" tasawuf modern lebih optimistik. Karena "modern" kadang kadang berkonotasi positif optimis. Tetapi keduanya menunjuk kepada kenyataan yang sama yaitu suatu jenis kesufian yang terkait dengan syariah atau dalam wawasan Ibn Taimiyah, jenis kesufian yang merupakan kelanjutan dari ajaran islam itu sendiri, bagaimana termaktub dalam al-quran dan as-sunnah, dan tetap berada dalam pengawasan kedua sumber utama ajaran islam itu kemudian ditambah dengan ketentuan untuk tetap menjaga keterlibatan dalam masyarakat secara aktif. Gejala yang dapat disebut sebagai neo sufisme itu cenderung untuk menghidupkan kembali aktivisme salafi dan menanamkan kembali sikap ppositif kepada dunia. Dalam makna inilah kaum hambali seperti Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah, sekalipun sangat memusuhi sufisme popular, mereka adalah kaum neo sufi, menjadi perintis kearah kecenderungan ini. Khusus pembaruan dibidang tasawuf. Pembaruan yang dialukan Ibn Taimiyah dipandang sangat mendasar karena berkaitan dengan paradigma dan rancang hubung keilmuan tasawuf yang bertumpu pada segi-segi ontology, epistemology, aksiologi. Dari keempat aspek itulah, peneliti akan menyorotinya secara luas, sehingga pada gilirannya dapat diketahui karakteristik pemikiran tasawuf Ibn Taimiyah juga perbedaan dan kelebihannya dari pemikiran tasawuf yang ada saat itu serta kemungkinan prediksi relevansinya bagi pengembangan ilmu tasawuf yang dapat merespon kebutuhan sepiritual masa kini.²³

Selanjutnya kaum neo sufisme juga mengakui sampai batas tertentu kebenaran klaim sufisme intelektual bahwa mereka menerima *kasyf* (pengalaman penyingkapan kebenaran ilahi) kaum sufi atau ilham intuitif, tetapi menolak klaim mereka seolah-olah takdapat salah (*ma'sum*) dengan menekankan bahwa kehandalan *kasyf* adalah sebanding dengan kebersihan moral dari qolbu, yang sesungguhnya mepunyai tingkat-tingkat yang tak terhingga. Neo sufisme menekankan perlunya perlibatan diri dalam masyarakat secara lebih kuat daripada sufisme lama.

Sufistik Gus Dur di Mata Para Tokoh

Dimensi yang acapkali luput dari penilaian yang menyebabkan kesalah-pahaman terhadap Gus Dur adalah pendekatan sufistik. Padahal, tasawuf merupakan bagian yang tidak bisa dipisahkan dari kehidupan mantan ketua umum Tanfidziyah PBNU ini. Pemikiran KH. Abdurrahman Wahid dari mulai masalah keislaman hingga

²² Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Panji Mas, 2007), h. 150-174.

²³ Akhyar Umam, *Neo Sufisme Ragam dan Perkembangannya*, <http://akhyar-umam.co.id> diakses pada tanggal 04 april 2018.

persoalan kebangsaan dan negara berkaitan erat dengan sufisme.

Dalam catatan Kiai Husein, para ulama besar memiliki keistimewaan semacam ini, semisal Abu Yazid al-Busthami, Ibn ‘Arabi dan Imam al-Ghazali. Bahkan, Ibn Arabi pernah mengungkapkan, ketika menulis karya besarnya *Futuhat al-Makiyyah*: “Seluruh pikiran dalam buku ini, lahir dari ilham yang terus mengaliri otakku.” Dalam renungan Kiai Husein, para intelektual besar memperoleh anugrah berupa ilham dan kewaskitaan, setelah melalui perenungan panjang, seraya menggunakan kejernihan hati untuk memahami akar permasalahan dalam kehidupan.

“Gus Dur menghayati kesederhanaan dan mementingkan pemberian bagi orang lain. Sebagai seorang yang zahid, Gus Durtak pernah menceritakan kepada siapapun soal rizki yang sudah dibagikannya untuk mereka yang memerlukannya, kecil maupun besar. Gus Dur, saya yakin, selalu tak ingin membuat orang yang memintanya kecewa atau pulang ke rumahnya dengan wajah duka dan tangan yang tak bawa apa-apa,” paparnya.²⁴

Gus Dur, Maulana Rumi, dan para wali Allah adalah orang-orang yang selama hidupnya diabadikan untuk mencintai seluruh manusia, dengan tanpa pamrih apapun. Mereka memberikan kebaikan karena semata-semata kebaikan itu sendiri, bukan karena mengharap kebaikan itu kembali kepada dirinya. Menurut Kiai Husein, cara hidup seperti ini diungkapkan dalam sebuah puisi indah, oleh sufi Ibn Athaillah as-Sakandari. “tanamlah eksistensimu di bawah tanah yang tak dikenal. Sesuatu yang tumbuh yang tak ditanam, tidak akan berbuah segar”, begitu petuah penulis mahakarya Al-Hikam.

Ketika membahas sosok pribadi Gus Dur, Kiai Husein bertanya kepada Gus Mus. Namun, Gus Mus melemparkan pertanyaan ini kepada Kiai Husein, yang dijawabnya begini: “Kalau menurut saya begini, Gus. Pemetaanku mungkin salah, ya mohon maaf dengan segala hormat. Gus Dur itu seorang pemikir, budayawan, seorang penulis brilian, narasumber seminar yang laris, mengusai sastra prosais dan puisi Arab serta Inggris, menyukai musik klasik dan mengerti, tetapi tidak atau sedikit sekali menulis puisi. Kalaupun kadang menyanyi, suaranya menurutku kurang enak, tidak merdu²⁵

Dengan segala kelebihan dan kekurangan sebagai manusia, Gus Dur menjadi panutan bagi semua orang, Gus Dur menjadi guru sekaligus sahabat untuk memahami makna terdalam kehidupan. Sebagian orang terutama para pengikut-pengikutnya mengatakan bahwa pemikiran spiritual Gus Dur bisa disebut sebagai sufi sejati. Ia pemaaf, meski kepada musuh yang jahat sekalipun. Meski dicaci karena membela non-muslim ia sabar dan tenang, tidak pernah menaruh dendam kepada siapapun, tidak pernah takut menghadapi apapun, ikhlas, tanpa pamrih, dan sebagainya yang mencorakkan Gus Dur pada sisi sufistik. Seorang sufi selalu menggabungkan kerja keras dan kepasrahan kepada Tuhan secara total. Gus Dur dianggap wali di mata

²⁴ Pernyataan KH Husein dalam Forum Diskusi Buku Sang Zahid karya K.H Hussein Muhammad yang diselenggarakan pada tanggal 27 Maret 2017.

²⁵ KH. Husein Muhammad, *Gus Dur dalam Obrolan Gus Mus*, (Jakarta Selatan: Noura Books, 2016), h. 165.

pengikutnya dan orang-orang teraniaya. Pemikiran, pembelaan dan perjuangan Gus Dur sepanjang hidupnya, menunjukkan bahwa ia memiliki sifat-sifat seorang wali, tanpa harus dipaksakan atau diperdebatkan untuk disebut sebagai wali.²⁶

Gus Dur memiliki fenomena spiritual yang langka dibanding kiai-kai lain di Jawa, karena harus muncul dalam gebrakan sejarah yang penuh warna. Dari sosoknya sebagai budayawan, seniman, kiai, politisi, pemikir, pembaharu, dan seorang yang mampu mengangkat khazanah tradisional dalam dialog kosmopolitan yang aktual. Dan spirit yang membawa sosoknya sedemikian kuat itu, dilandaskan pada spiritualitas yang sangat kaya dengan kebebasan, kemerdekaan, penghargaan kemanusiaan, sekaligus asketisme yang tersembunyi dalam jiwanya: dunia sufi.

Sufisme Gus Dur yang selama ini hanya difahami oleh massanya, melalui kebiasaan ziarah ke makam para wali, ungkapan-ungkapan yang kontroversial namun inspiratif, serta garis keturunan seorang Ulama dan wali yang terkenal, Hadhratusy Syeikh Hasyim Asy'ari, pendiri NU. Namun, laku Sufistik Gus Dur justru terletak pada sikap dan konsistensinya terhadap nilai-nilai tasawuf yang sama sekali tidak terpaku pada simbolisme tasawuf sebagaimana gerakan kaum Sufi modern saat ini.

Menerapkan Nilai-nilai Sufistik Gus Dur di Era modernitas sebagai wacana Terciptanya umat Islam yang Berkemajuan

Setelah mengkaji pemikiran Gus Dur mengenai kesufian dapat penulis analisis mengenai nilai-nilai yang dapat kita terapkan didalam kehidupan bermasyarakat untuk menumbuhkan masyarakat berkemajuan khususnya bagi umat Islam:

Sikap Religius

Sebagai umat Islam Allah telah menggariskan bagi hambanya untuk selalu meningkatkan ketaqwaannya karena hakikat kita diciptakan kedunia adalah untuk menyembah dan beribadah kepadanya. Inilah yang diajarkan oleh sang guru (Gus Dur), bahkan dikatakan dalam sebuah keterangan bahwa ibadahnya kepada Allah (hablum minallah) sudah tidak diragukan lagi. Terlebih karena beliau adalah seorang santri tulen yang jiwanya memang sudah terlatih ketika dididik di pesantren dengan berbagai tradisinya yang sangat kental bernuansa tasawuf, penghormatan yang tinggi terhadap guru, meminta berkah kiai, menziarahi makam ulama, mengaji, wirid, shalawat, maulidan, haul, membaca doa dan puji-pujian kepada Rasulullah Saw, tawasul, dan tirakat, merupakan sebagian aktivitas di pesantren yang bertujuan untuk mensucikan diri, dan mendekatkan diri kepada Allah swt.

Dengan memiliki sikap yang religius maka seorang muslim akan selalu mendapatkan petunjuk dari Allah, dan selalu merasa bahwa Allah membimbingnya untuk menjadi pribadi yang bermanfaat khususnya bagi orang lain. Selama ini kebanyakan orang menilai tasawuf sebagai dimensi etis agama Islam berupa praktik asketis dengan ritual-ritualnya. Padahal tasawuf lebih luas maknanya. Ia adalah

²⁶ Resdhia Maula Pracahya, Konsep K.H. Abdurrahman Wahid Tentang Pendidikan Islam Multikultural, *Skripsi*, (Jakarta: UIN Syahid, 2013), h. 44.

jalan besar yang menjadi pertemuan begitu banyak jalur pemikiran dan pemahaman yang beraneka ragam. Pendekatan tasawuf mengedepankan substansi daripada forma dalam pemahaman beragama. Dari sinilah kita bisa melacak pemikiran KH Abdurrahman Wahid yang mengedepankan implementasi ajaran Islam sebagai “garam” yang memberi rasa meski tidak tampak, daripada “gincu” yang berwarna mencolok dan formalistik tapi tidak memberi makna.

Sikap Sosial

Setelah aspek religius telah mengakar kuat dalam jiwa seorang muslim Hal lain yang menjadi perhatian besar untuk kita khususnya umat Islam di seluruh dunia adalah aspek sosial, karena nilai sosial sangatlah menunjang faktor majunya suatu kelompok karena pada dasarnya manusia adalah makhluk yang lemah jadi membutuhkan terhadap eksistensi orang lain oleh karena itu nilai sosial ini jika diterapkan dalam satu kelompok maka antar individu akan saling memahami, saling menyayangi dan mengasihi sesama karena sudah terjalin yang namanya interaksi sosial.

Gus Dur adalah pribadi yang kuat bukan hanya dibidang religius saja,tetapi sosialnya juga, ini mengajarkan bahwa kita terikat oleh agama tidak hanya selalu beribadah seperti praktek tasawuf pada awal-awal periode. Melainkan perlu adanya interaksi antar sesama individu dan lain-lain. Dengan begitu umat Islam akan semakin maju tanpa adanya kesenjangan antar individu, kelompok dan lain-lain. Ini berdasar ungkapan beliau “seorang sufi bukan orang yang hanya berada di masjid untuk beribadah semata. Tapi, orang yang terjun mengabdi bagi sesama untuk mengimplementasikan Islam sebagai *Rahmatan lil Alamin*.”Dari kedua nilai diatas kita bisa mengambil nilai atau ibrah bahwa *hablum minallah* menjadi sempurna apabila disertai dengan *hablum minan nas*.

Kesimpulan

Dari uraian yang padat diatas penulis menyimpulkan beberapa poin yang penting untuk di pahami secara seksama terlebih karena untuk kemajuan umat Islam: Pertama, bahwa tasawuf sebenarnya sudah dipraktekan oleh Nabi namun tidak menyentuh aspek lahiriyah melainkan lebih terfokus pada aspek bathiniyah saja. Kedua, bahwa tasawuf mengalami perkembangan dari masa kemasa. Ketiga, bahwa tasawuf masa kini adalah sebuah gagasan untuk menjawab bagi sejumlah orang yang menganggap bahwa tasawuf tidak relevan dengan perkembangan zaman. Keempat, bahwa nilai-nilai sufistik di era modernitas telah dipraktekan oleh Gus Dur yaitu dengan menjalankan kehidupannya yaitu tidak dominan hanya pada sisi asketisnya (bathiniyyah) saja namun juga kuat pada sisi sosialnya. Namun inti dari semuanya adalah didapat pemahaman bahwa umat muslim harus memahami dan mengakui bahwa tasawuf sangat sesuai dengan zaman oleh karena itu umat muslim harus memiliki kecerdasan sosial dan juga religius untuk menghadapi perkembangan zaman.

Daftar Pustaka

- Abdussami, Humaidid dan Ridwan, *Biografi Lima Rais A'am Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Baghir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Mizan, 2005.
- Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Panji Mas, 2007.
- Hidayat, Purkon, *Jalan Tasawuf Kebangsaan Gus Dur*, dalam artikel diakses pada November, 2017.
- Khalil, Ahmad, *Merengkuh Kebahagian*, Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Mujieb, Abdul dkk, *Ensiklopedia Tasawuf Imam Ghazali*, Jakarta: PT Mizan Publiko, 2009
- Muhammad, Husein, *Gus Dur dalam Obrolan Gus Mus*, Jakarta Selatan: Noura Books, 2016.
- Otoman, *Pemikiran Neo-Sufisme*, Palembang: Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Humaniora IAIN Raden Fatah, 2013.
- Pracahya, Resdhia Maula, Konsep K.H. Abdurrahman Wahid Tentang Pendidikan Islam Multikultural, *Skripsi*, Jakarta: UIN Syahid, 2013.
- Rifa'i, Ahmad Bachrun dan Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.
- Rusli, Muh., Pemikiran Keagamaan & Kebangsaan Gus Dur, *Jurnal Farabi*, Vol. 12 No. 1 Juni 2015.
- Solikhin, Muhammad, *Tasawuf Aktual*, Semarang: Pustaka Nun, 2004.
- Sulaiman, Umar, Sejarah Kemunculan Dan Perkembangan Tasawuf, *Jurnal Tasamuh* Vol. 7, No 1. 2015.

MAPK (MADRASAH ALIYAH PROGRAM KEAGAMAAN) SURAKARTA SEBAGAI MINIATUR ISLAM NUSANTARA DAN PELESTARI TRADISI PESANTREN YANG BERDAYA SAING GLOBAL

Firdan Fadlan Sidik

Mahasiswa Sejarah Peradaban Islam semester 2
IAIN Salatiga
firdan.fadlan@gmail.com

Abstract

Madrasah Aliyah Religious Program (MAPK) was a program of the Ministry of Religious Affairs, which was initiated during the period of Minister Munawir Sadzali (1983-1988). The main purpose of this program is to improve madrasah quality due to the development of modern and progressive era, especially concerning to the regeneration of ulama. This program can be said as tafaqquh fiddin program. MAPK Program is a non-pesantren formal education institutions that serve as a tradition connector of the core element of kitab kuning studies. This is the identity of MAPK that represents the overall identity of pesantren in Indonesia. That's why MAPK known as smiling Islam with Islamic Nusantara atmosphere. Beside having rich cultural identity values, MAPK also contains global values manifested in its curriculum design. Such this curriculum patterns result great alumni who take roles globally. Not only religious, but also other objects, such as the political, economic, socio-cultural, media and military. The existence of MAPK had experienced dinamic growth. As the result of the success of the alumni, finally, in 2017 MAPK had been officially revitalized.

Keywords: MAPK, Islam Nusantara, pesantren identity, global values

Abstrak

Madrasah Aliyah Program Keagamaan pada awal mulanya adalah sebuah program dari Kementerian Agama yang digagas pertama kali pada masa periode Menteri Munawir Sadzali (1983-1988). Adapun tujuan utama dari program ini adalah untuk persoalan memburuknya kualitas madrasah karena perkembangan zaman yang semakin maju dan modern, terutama menyangkut pengkaderan ulama. Lebih tepatnya dikatakan sebagai program *tafaqquh fiddin*. Program MAPK adalah lembaga pendidikan formal non-pesantren yang berperan sebagai penyambung tradisi unsur utama pengkajian kitab kuning. Hal inilah yang menjadi identitas MAPK yang mewakili keseluruhan identitas pesantren yang ada di Indonesia. Itulah mengapa MAPK dikenal ramah dengan nuansa Islam Nusantara. Selain kental dengan nilai identitas budaya, MAPK juga mengandung nilai-nilai global yang termanifestasi dalam desain kurikulum yang ada. Berangkat dari pola-pola kurikulum seperti inilah lahir alumni-alumni yang berkiprah hebat di kancah

global. Tidak hanya keagamaan, melainkan berbagai bidang kehidupan seperti politik, ekonomi, sosial budaya, media, dan militer. Eksistensi MAPK mengalami proses jatuh bangun. Berkat hasil nyata kesuksesan para alumni, akhirnya pada tahun 2017 MAPK secara resmi telah direvitalisasi.

Kata Kunci: MAPK, Islam Nusantara, identitas pesantren, nilai global

Pendahuluan

MAPK (Madrasah Aliyah Program Keagamaan) adalah realisasi dari keputusan Menteri Agama nomor 73 tahun 1987 yang menerangkan bahwa pemerintah membuka program khusus keagamaan di Madrasah Aliyah yang dikenal dengan MAPK. Program ini ditujukan sebagai upaya menyempurnakan kurikulum hasil SKB (Surat Keterangan Bebas) tiga menteri pada tahun 1975, terutama pada Madrasah Aliyah Program Pilihan Ilmu-ilmu Agama. Muatan kurikulum program MAPK adalah 70% pendidikan agama dan 30% pendidikan umum.

Berdirinya MAPK diprakarsai oleh menteri agama Munawir Sadzali (1983-1988). Adapun gagasan pertama kali muncul pada tahun 1987 sebagai sebuah proyek prestisius Departemen Agama untuk mengantisipasi merendahnya kualitas madrasah, terutama pengkaderan ulama. Dapat dikatakan bahwa MAPK adalah program pendidikan berbasis *tafaqquh fiddin*. Setelah dikeluarkannya keputusan Menteri Agama nomor 73 Tahun 1987, maka MAPK secara resmi menjadi sebuah program pendidikan di bawah kementerian agama.

MAPK menerapkan kurikulum yang padat dengan ilmu agama dan bahasa asing (Arab dan Inggris) serta pembelajaran intensif dengan sistem asrama seperti pesantren. Pada awal mulanya program MAPK dibuka di lima kota, yaitu : Padang Panjang, Ciamis, Yogyakarta, Jember, dan Ujung Pandang. Pada tahun 1990 dibuka lagi di empat kota : Lampung, Surakarta, Mataram, dan Martapura. Lembaga pendidikan formal non-pesantren ini berperan sebagai penyambung tradisi pesantren yang tujuannya untuk bertafaqquh fiddin dengan unsur utama pengkajian kitab kuning.

Kebutuhan penguasaan bahasa asing khususnya bahasa Arab menjadi penting adanya karena sumber utama dan pertama ajaran Islam adalah bersumber dari Al-Qur'an dan Hadits yang keduanya tertulis dalam bahas Arab. Begitupun pengetahuan keislamana yang semakin luas dan kompleks juga menggunakan bahasa Arab. Bahkan di era globalisasi ini bahasa Arab telah menjadi salah satu bahasa yang digunakan dalam kancan pergaulan internasioanal.

Pasang surut penyelenggaraaan MAPK yang dilakukan oleh pemerintah (kementerian Agama) telah mengubah nama kurikulum sebanyak 3 kali. Pada tahun 1994, MAPK berubah menjadi MAK (Madrasah Aliyah Keagamaan). Kemudian pada tahun 2004 MAK melebur ke dalam Madrasah Aliyah dan berubah menjadi jurusan IAI (Ilmu Agama Islam). Pada tahun 2007 IAI dirubah menjadi program keagamaan. Perubahan MAK menjadi program keagamaan secara nasional telah menghapuskan sistem pendidikan model MAPK dan mengembalikan jurusan Agam

Islam di madrasah seperti pada tahun sebelum 1990. Namun tidak dengan MAPK Surakarta. Ketika pemerintah telah berulang kali merubahnya, MAPK Surakarta tetap mempertahankan kurikulum yang ada sehingga sampai saat ini masih lestari. Dan karena keistiqomahannya mempertahankan kurikulum serta diperkuat dengan kiprah alumni yang gemilang, maka program MAPK kembali dilegalkan dan direvitalisasi oleh Kementerian Agama pada tahun 2017 dan menunjuk 10 MAPK di seluruh nusantara, termasuk MAPK Surakarta.

Berikut beberapa faktor masih bertahannya MAPK Surakarta dari waktu ke waktu :

1. Mutu pembelajaran bahasa Arab dinilai sukses menghasilkan prestasi bagi siswa-siswi serta *output* MAPK.
2. Kurikulum yang digunakan dan dikembangkan dinilai berhasil meningkatkan mutu pembelajaran, khususnya bahasa Arab dengan adanya berbagai kegiatan penunjang dan aktivitas pendukung serta model pembelajaran yang dilakukan.
3. Tujuan yang ingin dicapai merupakan wujud dari kebutuhan masyarakat akan pengetahuan ilmu agama.
4. Semangat yang tinggi dari asatidz dan asatidzah untuk terus berusaha meningkatkan kualitas mutu pembelajaran yang diberikan.
5. Pengawasan dan pembinaan *musyrif* asrama dalam membimbing dan mengarahkan santri ketika di asrama secara totalitas, baik dari segi waktu maupun kualitas.
6. Kekuatan jaringan alumni MAPK yang ada, baik dalam maupun luar negeri yang memiliki *sense of belonging* (rasa memiliki) sehingga muncul rasa untuk terus memajukan mutu pendidikan di MAPK
7. Semangat para peserta didik untuk meraih kesuksesan seperti figur para alumni dan guru-guru yang sebagian besar lulusan Timur Tengah.

Berdirinya MAPK di MAN 1 Surakarta

Madrasah Aliyah adalah sekolah umum yang berdiri khas agama Islam yang diselenggarakan oleh departemen agama (Keputusan menteri Agama No. 370 tahun 1993 dan surat keputusan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No. 0489/U/1992. Madrasah Aliyah Negeri 1 Surakarta berdiri pada tanggal 21 Juli 1967 berdasarkan surat keputusan Menteri Agama No. 80 tahun 1967. MAN 1 Surakarta terdaftar dengan nomor statistik madrasah No. 311337205209. Terletak di Jalan Sumpah Pemuda No. 25, Desa Kadipiro, Kecamatan Banjarsari, Kotamadya Surakarta, Kode pos 57136. Telp & Fax (0271) 852006

Madrasah Aliyah Negeri 1 Surakarta ini awalnya adalah madrasah Aliyah Al-Islam Surakarta di bawah yayasan Al-Islam pada tahun 1950-an. Karena keinginan pemerintah untuk mendirikan madrasah Aliyah negeri, maka pemerintah meminta kepada yaysan Al-Islam untuk mengangkat status madrasah tersebut dari swasta

menjadi negeri.

Dengan adanya negosiasi dan telah dicapainya kesepakatan antara kedua belah pihak, yayasan Al-Islam merelakan sebagian siswa-siswinya dimasukkan ke madrasah Aliyah Negeri. Penegerian madrasah ini didasarkan surat keputusan menteri agama RI No. 180 tahun 1967 tanggal 21 Juli 1967 dengan nama Madrasah Aliyah Agama Islam Negeri (MAAIN) Surakarta yang lokasinya masih satu tempat dengan MA Al-Islam sehingga dalam satu lokasi terdapat tiga lembaga pendidikan, yaitu :

1. Sekolah mengengah Atas (SMA) Al-Islam yang dikepalai oleh H.A Ruslan BA
2. Madrasah Aliyah Al-Islam yang dikepalai oleh K.A Mustafa
3. Madrasah Aliyah Agama Islam Negeri (MAAIN) yang dikepalai oleh KM. Ma'muri (Kiai Muhammad Ma'mury).

MAAIN satu lokasi dengan AL-Islam di Jl. Honggowongso 65, Surakarta selama 10 tahun. Kemudian pindah ke Grobogan. Madrasah ini baru menempati lokasi sendiri pada tanggal 10 Mei 1977 bertempat di Jl. Sumpah Pemuda.

Sejak tahun 1990, MAN 1 Surakarta dipercaya oleh pemerintah untuk menyelenggarakan Madrasah Aliyah Program Keagamaan (MAPK) yang kemudian berubah nama menjadi Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK). Hal ini berdasarkan keputusan Menteri Agama RI No. 138 tahun 1990. Sejak didirikannya program khusus, lebih dari 100 alumni MAPK Surakarta yang melanjutkan studinya ke luar negeri untuk jenjang S1 dengan program beasiswa. Jumlah terbanyak adalah di perguruan tinggi Islam Al-Azhar Mesir. Tercatat tahun 2006, MAPK Surakarta telah mengirim 79 alumni yang mendapat program beasiswa untuk jenjang S1. Sebagian dari mereka melanjutkan studi S2 di sana. Selain Mesir, alumni MAPK Surakarta tersebar di berbagai perguruan tinggi Islam di dunia seperti Universitas Ummul Quro Makkah, Universitas Islamiyah Madinah, Universitas Islam di Quwait, Yaman, Pakistan, Sudan, Maroko, dan Libia. Bahkan tahun 2003, 3 alumni MAPK Surakarta diterima di University of Pune India pada fakultas Bahasa Inggris dan Ekonomi.

Menurut Drs. Agus Hadi Susanto, kepala MAN 1 Surakarta periode 2002-2010, rata-rata alumni yang melanjutkan studi di perguruan tinggi luar negeri khususnya berbasis Arab (Mesir, Turki, Arab Saudi) mencapai 6 siswa. Tidak hanya jenjang S1, untuk jenjang pendidikan S2 dan S3 pun banyak alumnii yang mendapatkan program beasiswa di luar negeri. Di antaranya 10 alumni melanjutkan studi di Leiden Belanda, 1 orang di Cambridge Inggris, 1 orang di Malaysia dan sebagian besar di Al-Azhar Mesir. Untuk program S3 tercatat 2 orang di Australia dan 1 orang di Jerman. Sedangkan pada tahun 2016, jumlah alumni yang melanjutkan studi ke luar negeri kian bertambah. Sebanyak 133 alumni melanjutkan studi ke Universitas Al-Azhar Mesir, 3 orang ke Arab Saudi, 6 orang ke Yaman, 2 orang ke Syria, 3 orang ke Pakistan, 9 orang ke Sudan, 3 orang ke India, 1 orang ke Turki, 1 orang ke Bangladesh, dan 1 orang ke Amerika. Sementara pendidikan magister atau S2 tersebar ke berbagai negara seperti Malaysia, Mesir, Arab Saudi, Maroko, Belanda, Jerman,

Prancis, Inggris, China, Jepang, dan Australia.

Di samping kegiatan akademik, kurikulum program khusus MAN 1 Surakarta juga mengembangkan berbagai kegiatan ekstrakurikuler guna mengembangkan potensi yang dimiliki oleh para siswa serta memberikan kemampuan *life skill*. Kegiatan ekstrakurikuler tersebut meliputi bidang tulis-menulis, seni kaligrafi, hadrah, dan dakwah. Bidang tulis -menulis diperinci dengan pelatihan penerjemahan, penulisan fiksi dan non fiksi. Sosok alumni yang sangat menjiwai bidang ini adalah Habiburrahman Al-Shirazy, penulis dengan novel *Ayat-ayat Cinta*-nya yang sangat fenomenal. Di bidang seni kaligrafi, terdapat banyak cabang, yaitu seni lukis, kolase, dan berbagai jenis kaligrafi. Terdapat sanggar yang mewadahi kreativitas siswa bernama "Al-Hasyimi". Di sanalah mereka membuat sebuah komunitas sesuai bakatnya dan terus berkarya. Sampai saat ini MAPK Surakarta sangat rajin memboyong piala dari berbagai kejuaraan kaligrafi. Sosok alumni yang menjiwai bidang ini adalah Nurul Huda, founder Jogja Kaligrafi yang seringkali menjadi dewan juri kaligrafi di berbagai event. Adapun di bidang dakwah, terdapat latihan rutin seminggu sekali bernama *muhadhoroh*. Setiap siswa bergiliran untuk beridato menggunakan empat bahasa, yaitu Indonesia, Jawa, Arab, dan Inggris. Banyak para jawara pidato yang lahir dari MAPK Surakarta. Salah satunya adalah Dian Nafi' El-Hammami, pemenang ke-2 pidato bahasa Arab nasional yang melanjutkan studi S1 di Universitas Al-Azhar, Mesir. .

Program khusus keagamaan adalah program unggulan di MAN 1 Surakarta. Setidaknya terdapat tiga hal yang menjadi indikasinya, yaitu :

1. Sistem seleksi yang ketat dengan mensyaratkan kemampuan akademik tinggi.
2. Sistem pondok pesantren (*Islamic boarding school*) di mana semua siswa wajib tinggal di asrama di bawah pengawasan dan pembimbingan para pembina selama 24 jam. Sistem pondok ini mewajibkan *billngual area*, yaitu wajib berbahasa arab dan Inggris.
3. Bahasa pengantar dalam KBM, buku pegangan, referensi, dan evaluasi untuk semua mata peajaran agama menggunakan bahasa Arab. Semantara bahasa Inggris hanya digunakan ketika mata pelajaran Bahasa Inggris.

Kurikulum Pendidikan di MAPK Surakarta

Madrasah Aliyah Program Keagamaan telah diatur kurikulumnya oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Didirikannya MAPK bertujuan untuk mengantisipasi perkembangan dunia modern yang semakin mengarah pada materialism dan dehumanisme. MAPK juga membina spiritual, pengetahuan umum, dan keterampilan.

Adapun tujuan didirikannya MAPK adalah membentuk muslim berimtaq (beriman dan bertaqwah) dan beriptek (berilmu pengetahuan dan teknologi) serta mampu berkomunikasi dengan bahasa Arab dan Ingris. Hal ini berdasarkan pada

keputusan Menteri Agama No. 73 tahun 1987 tentang penyelenggaraan madrasah Aliyah Program Khusus, Undang-undang No.3 Tahun 1989 tentang sistem pendidikan nasional, Pemerintah RI No. 19 tahun 1990 tentang pendidikan menengah. Edaran dirjen bimbingan Islam No. E/IV/PP.00/A.2/445/94 tentang penataan Madrasah Aliyah, maka madrasah aliyah program khusus keagamaan didirikan atas dasar pertimbangan sebagai berikut :

1. Mengantisipasi perkembangan zaman yang semakin maju dan modern yang ditandai dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) dengan membekali berbagai macam ilmu agama Islam.
2. Perlunya bangsa Indoensia mempersiapkan generasi penerus yang siap memperjuangkan dan mengembangkan syi'ar Islam di tanah air ini.
3. Pencanangan pemerintah terhadap MAK untuk menjadi standar dalam penerimaan Mahasiswa baru IAIN/UIN.

Program khusus keagamaan MAN 1 Surakarta dalam pengelolahan pembelajarannya, peserta didik ditempatkan atau bertempat tinggal di dalam asrama, sehingga proses pembelajaran berlangsung di kelas maupun di asrama atau di pondok. Pelaksanaan pembelajarannya dengan dua tahap yaitu pada pagi dan sore hari. Pada pagi hari seperti sekolah pada umumnya, proses pembelajaran dalam kelas. Pelajaran yang diajarkan misalnya bahasa Arab, tafsir, fiqh, ushul fiqh, aqidah dan pelajaran agama lainnya serta pelajaran-pelajaran umum. Sedangkan proses pembelajaran pada waktu sore harinya sering disebut dengan tutorial. Dalam tutorial pelajaran-pelajaran yang diajarkan berupa pelajaran untuk mendukung pemahaman dan penguasaan peserta didik terhadap bahasa Arab, misalnya nahwu, sorof, balaqah dan sebagainya. Semua mata pelajaran di PK (program keagamaan) menggunakan bahasa pengantar Arab kecuali pelajaran umum. Sedangkan pelajaran bahasa Inggris didukung dengan *grammar, conversation* dan praktek di laboratorium bahasa.

Untuk mendukung dan memperlancar penguasaan bahasa, maka dalam kehidupan sehari-hari para siswa diwajibkan menggunakan dua bahasa asing yaitu bahasa Arab dan bahasa Inggris. Dengan program ini diharapkan setiap lulusan program khusus keagamaan MAN 1 Surakarta memiliki kemampuan berbahasa Arab dan bahasa Inggris aktif dan kemampuan membaca kitab kuning dan buku-buku teks berbahasa Arab dan bahasa Inggris. Selain itu juga diharapkan agar lulusannya bisa melanjutkan pendidikan di perguruan tinggi baik dalam negeri maupun luar negeri.

Dari desain pendidikan seperti inilah menghasilkan para alumni yang mampu bersaing di kancah nasional maupun internasional. Tidak hanya keagamaan, melainkan bidang umum lainnya.

Adapun muatan kurikulum program khusus keagamaan di MAN 1 Surakarta sebagai berikut :

1. Tahfidz AL-Qur'an
2. Tahfidz hadits
3. Bahasa Arab

4. Bahasa Inggris
5. Kajian kitab kuning
6. Muhadhoroh/khitobah

Kegiatan pengembangan diri siswa MAPK Surakarta adalah sebagai berikut :

- A. Kegiatan Ekstrakulikuler
 1. Karya Tulis Ilmiah (KIR)
 2. Seni tilawatil Qur'an
 3. Seni kaligrafi "Al-Hasyimi"
 4. Seni hadrah "An-Nasyimi"
 5. Jurnalistik dan Sastra "Pena MAPK"
 6. Arabic Club
 7. English Club
- B. Kegiatan eksidental
 1. Camping Dakwah Ramadhan (CDR)
 2. Language Fair (LF)
 3. Journalistic and Education Festival (JEF)
 4. Gebyar Seni MAPK (GESMA)
- C. Pengembangan kemampuan komunikasi dengan bahasa Arab dan Inggris
 1. Pemberian contoh oleh guru
 2. Pemberian kosa kata rutin oleh siswa
 3. Penerapan hari dan zona bahasa
 4. Mengadakan kegiatan muhadatsah dan *game*
 5. Kegiatan muhadharah 4 bahasa
 6. Arabic and English Club
 7. Kegiatan perlombaan bahasa melalui Language Fair
 8. Kegiatan rihlah lughowiyah
 9. Mengundang *native speaker*

MAPK dan Islam Nusantara

Akhir-akhir ini istilah Islam Nusantara ramai dibicarakan. Terlebih pasca tokoh-tokoh Muslim berbicara lantang dalam forum resmi hari besar keagamaan. KH. Said Aqil Siradj, ketua umum PBNU mengatakan dalam acara pembukaan istigotsah menyambut Ramadhan dan pembukaan munas 'alim ulama NU pada hari Minggu, 14 Juni di masjid Istiqlal Jakarta bahwa:

Islam Nusantara memiliki karakter Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran bukan "Islam Arab" yang selalu konflik dengan sesama Islam dan perang

saudara¹

KH Said Aqil Siradj juga menambahkan Islam Nusantara memiliki karakter “Islam yang ramah, anti radikal, inklusif dan toleran.” Sebagai suatu model, Islam Nusantara berbeda dari apa yang disebutnya sebagai “Islam Arab yang selalu konflik dengan sesama Islam dan perang saudara.” Kita pun mafhum, apa yang sedang terjadi di beberapa negara Arab saat ini, seperti Libya, Suriah, Iraq, Mesir, Yaman yang tidak sepi dari kekerasan dan konflik bersaudara, serta yang terbaru bom bunuh diri yang mengguncang Saudi Arabia dan Kuwait.

Presiden RI Joko Widodo pun hadir dalam acara yang sama dan mengatakan :

Alhamdulillah, Islam Kita Islam Nusantara, Islam yang penuh sopan santun, penuh tata krama dan toleransi

Jokowi menceritakan dalam setiap pidatonya di konferensi-konferensi internasional yang ia ikuti, seperti KAA (Konferensi Asia Afrika) dan G-20. Ia menegaskan kebanggaan dan kekuatan bangsa Indonesia sebagai negara muslim terbesar di dunia. Di tengah perpecahan dan perang saudara di Timur Tengah yang penduduknya mayoritas muslim, Indonesia tetap mampu menjaga persatuan dan kesatuan bangsa.

Nahdlatul Ulama, salah satu ormas besar di Indonesia tengah gencar mempromosikan istilah Islam Nusantara dan menjadikannya tema bermuansa Islam Nusantara pada Muktamar ke-33 di Jombang, Jawa Timur pada tanggal 1-5 Agustus 2015. Tema yang diangkat adalah : “Meneguhkan Islam Nusantara untuk Peradaban Indonesia dan Dunia”.

Selain Jokowi, dukungan juga disampaikan oleh Wakil Presiden Jusuf Kalla, yang sering memakai istilah Islam Indonesia. Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin ikut menyambut gagasan Islam Nusantara ini dalam acara buka bersama dengan Ikatan Alumni PB PMII di Jakarta, Minggu, 28 Juni 2015. Lukman Saifuddin menerangkan wacana Islam Nusantara yang belakangan menjadi gagasan sebagian umat mengenai identitas Islam di Indonesia kini tengah menjadi perbincangan di dunia internasional. Dunia seakan tengah menempatkan Islam Indonesia sebagai model peradaban Islam modern. Istilah Islam Nusantara kini menjadi sebuah wacana yang mendunia. Di berbagai perguruan tinggi ternama di Eropa maupun di Amerika juga ramai dibahas. Islam Nusantara menjadi diskursus dan akan menjadi sebuah term.²

Namun ia meminta agar istilah Islam Nusantara terus didalaminya karena ia mengkhawatirkan istilah ini akan dianggap sebagai pandangan atau faham yang justru bisa kontra produktif kalau tidak kita jelaskan dengan baik. Bisa-bisa Islam Nusantara dimaknai sebagai upaya memecahbelah atau mengotak-kotakan Islam, yang pada hakekatnya satu. “Ini tentu adalah tugas kita semua untuk bisa menjelaskan secara lebih gamblang, apa esensi, apa substansi dari istilah tersebut,” pinta Menteri Agama. (portal kemenag.go.id)

¹ Islam Nusantara (2017 hal.18)

² Muhammad Guntur Romli (2016). *Islam kita, Islam Nusantara* hal.19

Dalam sebuah buku berjudul Islam Nusantara karya Mohamad Guntur Romli terdapat lima nilai dasar Islam nusantara :

1. *Memahami Muslim sebagai identitas kolektif atas siapapun yang menganggap dirinya Muslim yang meyakini Allah Swt sebagai satu-satunya Tuhan dan Nabi Muhammad Saw sebagai Rasul (utusan) Allah Swt, terlepas dari perbedaan tafsir atas agama Islam. Mengenai perbedaan tafsir itu, kami berpandangan biarlah itu urusan individu yang bersangkutan dengan Tuhannya, yang tak patut diintervensi oleh negara atau pihak lain.*
2. *Memperjuangkan nilai esensial Islam yang tidak mendiskriminasi manusia baik atas dasar suku, gender, ras, disabilitas, paham agama, dan sebagainya. Kami menolak segala bentuk kebencian baik yang berwujud ucapan (hate speech), tulisan dan tindakan terhadap suku, gender, ras, disabilitas, agama, aliran, paham keagamaan apapun, karena bertentangan dengan nilai-nilai esensial Islam.*
3. *Berbagai hal yang bertentangan dengan prinsip hak-hak asasi manusia (HAM) maka potensial bertentangan pula dengan nilai-nilai esensial Islam yang kami yakini.*
4. *Berbagai hal yang bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi dan kearifan lokal di Nusantara, maka potensial bertentangan pula dengan nilai-nilai esensial Islam yang kami yakini.*
5. *Berbagai hal yang bertentangan dengan Pancasila dan pilar-pilar keindonesiaan, maka potensial bertentangan pula dengan nilai-nilai esensial Islam yang kami yakini.*

Dalam buku yang sama dipaparkan definisi-definisi Islam nusantara, sebagai berikut :

1. *Islam yang mengutamakan kesinambungan dan kontinuitas dengan budaya lokal (kita bisa saksikan era Wali Songo).*
2. *Islam yang mampu menampilkan keragaman-keragaman melalui relasinya dengan anasir-anasir lokal. Nusantara sangat beragam, baik dari warisan sejarah maupun pengaruh geografis dan kawasan. Batasannya adalah "syariat Islam" (sesuai tafsir yang dianggap otoritatif), apabila sesuai dengan syariat akan diadopsi (al-aadah muhakkamah: adat adalah hukum), bila bertentangan ada tiga sikap: (a) toleran (membeliarkan dan menghormati asal tidak mengganggu), (b) membentuk subkultur [benteng] dalam masyarakat seperti: pesantren) atau (c) melakukan perubahan secara bertahap dan menjauhi kekerasan.*
3. *Islam yang melakukan perubahan dan pembaruan (transformasi) dengan menge-depankan perubahan yang terbatas, tidak radikal, ekstrim, menjauhi cara-cara kekerasan dan mencari "jalan tengah" "kompromi" dan "sintesis"*
4. *Islam yang bertransformasi sebagai kekuatan kebangsaan dan kemajuan (era Kemerdekaan Indonesia, khususnya ide-ide Bung Karno).*
5. *Jalur dakwah Islam Nusantara melalui: pendidikan, pelayanan sosial, kesenian dan*

budaya serta kegiatan-kegiatan kultural lainnya.

6. *Karakter Islam Nusantara adalah moderat (tawassuth), tidak ekstrim, dan tidak radikal, selalu mencari "jalan tengah" dan "sintesis".*
7. *Karakter Islam Nusantara adalah toleran (tasamuh) dan menjauhi fanatism (ta'ashshub) dan kekerasan.*

Istilah Islam Nusantara dan Islam Indonesia seringkali menimbulkan penafsiran beragam. Pada dasarnya dua istilah ini tidak perlu dipertentangkan. Islam Nusantara memang mengesankan romantisme masa lalu, hal ini lumrah karena yang mengusungnya adalah kalangan tradisionalis yang tetap ingin melihat hal-hal yang positif dari masa lalu (*al-muhafadzah ala-l qadimi-s shalih*). Sejarah Wali Sanga menjadi "imaji" bagi metode dakwah yang pernah sukses yang membuat gelombang Islamisasi di Nusantara melalui jalur yang damai, akomodatif, dan toleran yang berbeda dari wilayah-wilayah lain di mana Islam datang melalui rangkaian penaklukkan militer.

Istilah Nusantara adalah istilah budaya, bukan istilah yang cenderung resmi seperti Indonesia. Ia merupakan istilah yang melekat dalam budaya dan terus hidup di tengah masyarakat. Maka kalangan yang mengusung hal ini merupakan gerakan kultural bukan pemerintahan. Sebagai gerakan kultural memang lebih tepat menggunakan istilah yang melekat dengan budaya, bukan istilah resmi pemerintahan. Maka gerakan Islam Nusantara bisa dipandang sebagai gerakan yang muncul di tengah masyarakat melalui budaya, bukan sebagai proyek pemerintahan dan kekuasaan karena sudah ada dan eksis sebelum pemerintah Indonesia ada. Bahkan Nahdlatul Ulama ikut melahirkan Republik Indonesia ini.

Islam Nusantara juga membawa imajinasi kita pada keberagaman, perbedaan dan kemajemukan. Pada bahasan sebelumnya telah dijelaskan bahwa nusantara adalah kebhinnekaan yang tidak mengenal identitas yang tunggal. Penduduk Nusantara mewarisi paling tidak 10 karakter nusantara yang beragam. Islam Nusantara adalah Islam yang multikultural seperti yang kita saksikan di bumi nusantara. Sementara Indonesia "menuntut" imajinasi kita pada persatuan. Padahal kita hanya bisa bersatu jika sudah mengakui perbedaan dan kemajemukan, serta memiliki kearifan untuk menerima segala hal kemajemukan itu. Kita bisa bersatu dalam identitas nasional, namun tak boleh menafikan pemahaman dan ekspresi keislaman yang beragam.

Seperti itulah gambaran MAPK MAN 1 Surakarta dengan seluruh elemen warga sekolah yang beragam. Latar belakang siswa dan guru yang beragam menjadi salah satu ciri khas MAPK Surakarta. Habiburrahman el-Shirazy menggambarkan MAPK sebagai kawah candradimuka *wasathiyatul Islam*. Karakter Islam yang ia dapat di MAPK adalah Islam yang benar-benar ada di tengah. Salah satu fenomena kerukunan dalam beribadah walaupun berbeda pandangan dan mazhab yang ada di MAPK adalah ketika santri bergolongan Nahdiyyin berkumpul di suatu pojok masjid dan mengadakan yasin dan tahlil setiap malam Jum'at. Ketika jadwal debaan dan

sholawat sebagian siswa yang bukan bergolongan nahdiyyin tidak mengikutinya. Itu sudah biasa terjadi di MAPK. Ketika jadwal imam, terkadang ada do'a qunut, terkadang tanpa qunut. Hal itu sudah biasa di MAPK. Semua pandangan dan golongan berkumpul dalam suatu institusi pendidikan Islam bernama MAPK dan hidup rukun di dalamnya. Sangat mencerminkan nilai-nilai Islam Indonesia dan *washathiyyatul Islam*, Islam yang berada di tengah-tengah.

Urgensi Islam Nusantara

Kedamaian dan kerukunan adalah suatu hal yang didambakan setiap orang dan golongan. Karena tanpa itu eksistensi mereka tidak akan terjaga dengan baik dan pergerakan mereka akan terusik. Betapapun orang itu suka membuat kerusuhan dan kegaduhan, pasti dalam hati kecilnya suka akan kedamaian. Sama halnya seperti orang yang tidak suka menjaga kebersihan, tapi tidak ada seorang pun yang nyaman hidup dalam lingkungan yang kotor. Itulah gambaran urgensi Islam Nusantara yang sangat menguntungkan berbagai pihak. Semua golongan agama yang ada di Indonesia sangat terpengaruh dengan wacana Islam Nusantara. Bukan menghadirkan agama dan mazhab baru, melainkan berusaha untuk menjadi satu dalam berbagai perbedaan pandangan. Adapun point-point urgensi Islam Nusantara sebagaimana tercantum dalam buku Islam Nusantara karya Mohamad Guntur Romli adalah sebagai berikut:

Pertama, diperlukan cara pandang dan sikap keislaman yang mampu merawat dan menerima kebhinnekaan yang ada di Indonesia. Negeri ini memiliki 17.000 pulau dan 1200 suku bangsa yang menunjukkan keragaman yang luar biasa. Dari penelusuran apa yang disebut Nusantara, baik dari pengaruh sejarah maupun kawasan (10 karakter³ dan identitas Nusantara) menunjukkan tidak adanya identitas yang asli dan tunggal. Sehingga keislaman tampak sebagai akumulasi dari pengaruh-pengaruh tersebut dan terekspresi dalam konteks keragaman budaya. Tanpa cara pandang dan sikap keislaman yang bisa merawat, maka negeri ini akan terpecahbelah dan hancur. Inilah alasan survival.

Kedua, Islam Nusantara adalah titik temu antara golongan santri dan golongan abangan dalam keberagamaan. Dua golongan ini merupakan kekuatan utama dalam persatuan negeri ini. Maka Islam Nusantara bisa menjadi jembatan yang mempertemukan dua golongan dalam konteks agama. Golongan abangan akan menerima citra keislamannya (yang selama ini mereka sering dituduh kurang Islam) sementara golongan santri akan makin menghormati keragaman budaya. Melalui sejarah kita menyaksikan persatuan dua golongan ini sangat berpengaruh menyelamatkan persatuan bangsa ini di saat-saat kritis, misalnya Kemerdekaan Indonesia, Konsituante, Pancasila Era Orde Baru dan Sidang MPR 1999-2000 dalam

³ Muhammad Guntur Romli (2016). *Islam kita, Islam Nusantara* : Nusantara memiliki 10 karakter yang berasal dari pengaruh sejarah dan letak geografis (kawasan). 5 karakter merujuk pada pengaruh sejarah, 5 karakter berasal dari pengaruh kawasan.

soal dasar dan bentuk negara. Maka tidak heran kalau Presiden Joko Widodo yang berasal dari kalangan abangan langsung menyambut ide Islam Nusantara ini.

Ketiga, membendung kelompok dagerakan yang ingin memaksakan kehendak di Indonesia, baik dari jalur politik (islamis), ormas dan kelompok-kelompok yang ingin menyeragamkan identitas Nusantara menjadi satu agama menurut pemahaman mereka sendiri. Kelompok-kelompok ini sering mengatasnamakan islamisasi padahal mereka melakukan arabisasi, karena sasaran gerakan mereka adalah kelompok-kelompok muslim juga, bagaimana mungkin ada islamisasi terhadap islam, maka sebenarnya gejala ini tidak lebih dari upaya arabisasi.

Keempat, membendung pengaruh-pengaruh konflik dari luar Indonesia, khususnya dari Timur Tengah, di mana terjadi persaingan kuat antara kubu-kubu, misalnya Saudi yang Wahhabi dan Iran yang Syiah (kasus Suriah dan Yaman) yang sebenarnya murni politik, namun menyeret agama, sehingga yang berperang adalah dua aliran keagamaan (Sunni vs Syiah). Kubu-kubu yang berkonflik di Timur Tengah mencari pengikut di luar kawasan mereka, termasuk di Indonesia. Konflik di Timur Tengah sangat berpengaruh terhadap muslim di Indonesia. Islam Nusantara menegaskan tidak terlibat dan tidak mau melibatkan diri dengan perang saudara antar muslim di Timur Tengah.

Kelima, diperlukannya suatu model keislaman yang khas Indonesia yang bisa menjadi rujukan dunia internasional, khususnya Dunia Islam dalam pola relasi antara Islam dengan demokrasi, HAM, keragaman budaya. Indonesia sebagai negara muslim terbesar di dunia telah dipuji karena sukses melakukan reformasi dan demokratisasi dalam proses damai dan terus membaik dibandingkan Dunia Islam lainnya, seperti Dunia Arab (Mesir, Libya, Suriah, Yaman, Iraq yang terus konflik, kegagalan reformasi dan demokrasi di Negara-Negara Arab Teluk) atau Dunia Islam lainnya, misalnya Afghanistan, Pakistan, Somalia, Nigeria.

Keenam, upaya introspeksi (*muhasabah*) bagi kalangan santri/putih. Bagi kelompok "modernis" diperlukan ikhtiar yang sungguh-sungguh untuk mengapresiasi budaya dan kearifan lokal, kritik dari kelompok ini datang dari dua tokohnya, misalnya Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman yang meminta Muhammadiyah lebih peduli pada budaya dan kearifan lokal. Dalam kalangan "tradisionalis" yang sering dicitrakan menerima budaya dan kearifan lokal namun ternyata tidak sedikit kubu puritannya juga. Tidak sedikit kyai dan ulama NU yang masih mencurigai budaya, tradisi dan seni lokal (rakyat) dengan alasan bertentangan dengan akidah dan moralitas agama maupun karena persaingan dalam politik identitas (misalnya menganggap seni rakyat adalah identitas abangan).

Pancasila Sebagai Basis Ideologis Islam Nusantara

Pancasila dan UUD 1945 adalah basis kekuatan Islam Nusantara dalam konteks keindonesiaan. Dimulai dari rumusan tidak adanya pertentangan antara Islam dan Pancasila, bahkan dinyatakan, sila-sila dalam Pancasila merupakan ajaran

Islam. Maka menerima, menjalankan dan membela Pancasila dihitung sebagai bagian dari menjalankan syariat Islam. Pancasila juga bisa dianggap sebagai produk Islam Nusantara, karena sila-sila dalam Pancasila merupakan akulturasi ajaran Islam dengan budaya, bahasa, dan prioritas yang berasal dari konteks. Jika Islam disebut sebagai dasar negara, maka, golongan-golongan di luar Islam dipastikan akan menentang. Imbasnya adalah persatuan dan keutuhan bangsa terancam. Oleh karena itu ajaran-ajaran Islam perlu dibahas kembali, dirumuskan, disesuaikan dengan budaya dan prioritasnya dengan konteks lokal. Dengan Pancasila, Islam Nusantara berbeda dari kelompok-kelompok Islam yang anti Republik Indonesia Pancasila dan UUD 45, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika. Kelompok-kelompok Islam ini merupakan *proxy* dari jaringan politik negara-negara di Timur Tengah yang sedang berperang.

Sumbangan Tokoh Islam terhadap Definisi Pancasila

Pancasila ditemukan dan digagas oleh Soekarno pada tanggal 1 Juni sehingga pada hari itu dikenal sebagai Hari Lahir Pancasila. Tanggal 1 Juni 1945 dalam sidang penyusunan Undang-Undang Dasar bakal Republik Indonesia yang disebut Panitia 62. Ir. Soekarno mengusulkan nama Pancasila. Menurut Kiai Masykur, Komandan Pasukan *Sabilillah* yang ikut serta dalam diskusi panitia tersebut memberikan informasi yang menarik tentang sumbangan tokoh-tokoh Islam terhadap definisi Pancasila. Menurutnya dalam diskusi yang panjang akhir Mei 1945 antara Soekarno dan tiga pemimpin Islam lainnya, yakni Kiai Wahid Hasyim (dari NU), Kiai Masykur sendiri dan Kiai Kahar Muzakkir dari Partai Islam Indonesia (PII).

Pengakuan Kiai Masykur ini dalam wawancara yang direkam dalam kaset oleh Arsip Nasional tanggal 1 Oktober 1988 menegaskan sumbangsih tokoh-tokoh Islam tadi terhadap perumusan dan definisi Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia. Seperti yang ditegaskan oleh Kiai Masykur, Pancasila merupakan *musamma* (isi, subtansi) dari ajaran-ajaran Islam. Kiai Masykur merupakan lahir tahun 1902 di Malang, Jawa Timur. Ia menjabat Menteri Agama dari tahun 1946-1949, kemudian 1953-1955. Menjadi anggota DPR sejak tahun 1955 dan menjadi wakil ketua PPP pada tahun 1973. (Andree Feillard: 1999, 32-35).

Testimoni Kiai Masykur tadi menunjukkan Pancasila merupakan kesepakatan antara tokoh-tokoh Islam. Dalam perjalanan selanjutnya, muncul rumusan sila pertama Pancasila “Ketuhanan” dengan tambahan *dengan menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya* yang dikenal dalam Piagam Jakarta 22 Juni 1945. Pada tanggal 18 Juni 1945 dalam sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) rumusan tersebut diubah menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa” setelah ada protes dari AA Maramis dan para utusan Indonesia Timur bahwa kalimat “syariat Islam” bisa memecah belah persatuan bangsa Indonesia. Sebelum sidang dimulai Moh. Hatta memanggil empat anggota PPKI yang dianggap mewakili Islam: Ki Bagus Hadikusumo (Muhammadiyah), Kasman Singodimedjo (Muhammadiyah),

Teuku Mohamad Hasan (Aceh) dan Kiai Wahid Hasyim (NU). Sebagai gantinya Kiai Wahid Hasyim mengusulkan agar Piagam Jakarta diganti dengan rumusan Ketuhanan Yang Maha Esa, penambahan kata Esa menggarisbawahi keesaan Tuhan (Tauhid) yang tidak terdapat pada agama-agama lain. Setelah persetujuan tokoh tersebut, draft itulah yang dibawa ke sidang PPKI dan disahkan. Penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta merupakan sikap arif tokoh-tokoh Islam saat itu dan mementingkan persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia yang baru merdeka. Kejadian ini mirip dengan peristiwa yang pernah terjadi di zaman Nabi Muhammad Saw saat Perjanjian Perdamaian Hudaibiyah (*Sulh Hudaibiyah*). Draft perjanjian yang ditulis oleh Imam Ali ditolak oleh pemuka-pemuka Quraisy karena ada kalimat “bismillahirrahmanirrahim” dan “Muhammad Rasulullah”, mereka meminta kata “bismillahirrahmanirrahim” dan “rasulullah” dihapus diganti dengan Muhammad bin Abdillah. Nabi Muhammad Saw pun menghapusnya dengan tangan beliau sendiri agar kesepakatan damai terlaksana. Mungkin kebetulan jumlah tujuh kata dalam Piagam Jakarta sama persis dengan tujuh kata yang dihapus Nabi Muhammad Saw dalam Piagam Hudaibiyah: *Bi, Ism, Allah, Arrahman, Arrahim, Rasul, Allah*—juga tujuh kata! Tujuh kata dianggap tidak terlalu penting oleh Nabi Muhammad Saw meskipun sempat terjadi polemik antara dia dan sahabat, seperti halnya polemik dalam sidang perumusan Piagam Jakarta soal dasar Negara syariat Islam. Tetapi yang dianggap penting adalah kesepakatan terlaksana.

Kiprah para Alumni di Kancah Global

MAPK, khususnya di MAN 1 Surakarta mampu meracik kurikulum menjadi sedemikian rupa sehingga melahirkan tokoh-tokoh yang berpengaruh di nusantara. Perpaduan tradisi pesantren yang terjaga kuat dan ilmu pengetahuan modern yang berdaya saing global menjadikan MAPK sebagai kawah candradimuka *washathiyatul Islam*⁴. Di antara para alumni yang mampu berkiprah dalam kancah global adalah : Habiburrahman El-Shirazy (sastrawan Asia Tenggara), Burhanuddin Muhtadi (pengamat politik), Saiful Bahri (Ketua Komisi Seni Budaya Islam MUI), dan Asrorun Niam Sholeh (Ketua komisi perlindungan anak Indonesia).

Dalam pandangan Farid Wijdan selaku alumni MAPK Surakarta menyimpulkan bahwa di MAPK, setiap siswa dituntut untuk menguasai *the seven survival skill* ala Tony Wagner (2008) dalam buku *The Global Achievement Gap* meliputi : 1) Berpikir kritis dan mampu memcahkan masalah. 2) Bekerja sama dengan jaringan dan memimpin dengan pengaruh. 3) Ketangkasan dan mampu beradaptasi. 4) Berinisiatif dan berwirausaha. 5) Komunikasi efektif baik lisan maupun tulisan. 6) Mengakses dan menganalisa informasi. 7) Rasa ingin tahu dan daya imajinasi.

Berikut akan dipaparkan kiprah dan latar belakang alumni MAPK Surakarta :

Habiburrahman El Shirazy yang lebih dikenal dengan panggilan Kang Abik adalah seorang da'i, novelis, dan penyair yang karya-karyanya terkenal tidak hanya

⁴ Pandangan Habiburrahman El-Shirazy dalam video profil MAPK 2018

di Indonesia tetapi di negara lain seperti Malaysia, Singapura, dan Brunei. Nama Kang Abik mulai melambung ketika karya novelnya yang berjudul "Ayat-ayat Cinta" tampil di layar kaca. Sejak itulah banyak karya-karyanya yang juga difilmkan dan diminati oleh khalayak ramai. Karya-karya fiksinya dinilai dapat membangun jiwa dan menumbuhkan semangat berprestasi pembaca. Diantara karya-karyanya yang telah beredar dipasaran adalah Ayat-Ayat Cinta (telah dibuat versi filmnya, 2004), Di Atas Sajadah Cinta (telah disinetronkan Trans TV, 2004), Ketika Cinta Berbuah Surga (2005), Pudarnya Pesona Cleopatra (2005), Ketika Cinta Bertasbih 1 (2007), Ketika Cinta Bertasbih 2 (Desember, 2007) dan Dalam Mihrab Cinta (2007). Kini sedang merampungkan Langit Makkah Berwarna Merah, Bidadari Bermata Bening, dan Bulan Madu di Yerussalem.

Kang Abik memulai pendidikan menengahnya di MTs Futuhiyyah 1 Mranggen sambil belajar kitab kuning di Pondok Pesantren Al Anwar, Mranggen, Demak di bawah asuhan K.H. Abdul Bashir Hamzah. Pada tahun 1992 ia merantau ke kota budaya Surakarta untuk belajar di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Surakarta dan lulus pada tahun 1995. Kemudian beliau melanjutkan pengembalaan intelektualnya ke Fakultas Ushuluddin, Jurusan Hadist Universitas Al-Azhar, Kairo dan selesai pada tahun 1999. Pada tahun 2001 beliau lulus Postgraduate Diploma (Pg.D) S2 di The Institute for Islamic Studies di Kairo yang didirikan oleh Imam Al-Baiquri.

Ketika menempuh studi di Kairo, Mesir, Kang Abik pernah memimpin kelompok kajian MISYKATI (Majelis Intensif Yurisprudens dan Kajian Pengetahuan Islam) di Kairo pada tahun 1996-1997. Beliau pernah terpilih menjadi duta Indonesia untuk mengikuti kegiatan Perkemahan Pemuda Islam Internasional Kedua yang diadakan oleh WAMY (*The World Assembly of Moslem Youth*) selama sepuluh hari di kota Ismailia, Mesir (Juli 1996). Dalam perkemahan itu, ia berkesempatan memberikan orasi berjudul *Tahqiqul Amni Was Salam Fil 'Alam Bil Islam* (Realisasi Keamanan dan Perdamaian di Dunia dengan Islam). Orasi tersebut terpilih sebagai orasi terbaik kedua dari semua orasi yang disampaikan peserta perkemahan tersebut. Pernah aktif di Mejelis Sinergi Kalam (Masika) ICMI Orsat Kairo (1998-2000). Pernah menjadi koordinator Islam ICMI Orsat Kairo selama dua periode (1998-2000 dan 2000-2002). Sastrawan muda ini pernah dipercaya untuk duduk dalam Dewan Asaatidz Pesantren Virtual Nahdhatul Ulama yang berpusat di Kairo. Dan sempat memprakarsai berdirinya Forum Lingkar Pena (FLP) dan Komunitas Sastra Indonesia (KSI) di Kairo.

Setibanya di tanah air pada pertengahan Oktober 2002, ia diminta ikut mentashih Kamus Populer Bahasa Arab-Indonesia yang disusun oleh KMNU Mesir dan diterbitkan oleh Diva Pustaka Jakarta, (Juni 2003). Ia juga diminta menjadi kontributor penyusunan Ensiklopedi Intelektualisme Pesantren berjudul Potret Tokoh dan Pemikirannya yang terdiri atas tiga jilid ditebitkan oleh Diva Pustaka Jakarta pada tahun 2003.

Kang Abik, demikian novelis ini biasa dipanggil adik-adiknya, semasa di SLTA pernah menulis teatrikal puisi berjudul *Dzikir Dajjal* sekaligus menyutradarai pementasannya bersama Teater Mbambung di Gedung Seni Wayang Orang Sriwedari Surakarta (1994). Pernah meraih Juara II lomba menulis artikel se-MAN I Surakarta (1994). Pernah menjadi pemenang I dalam lomba baca puisi religius tingkat SLTA se-Jateng (diadakan oleh panitia *Book Fair'94* dan ICMI Orwil Jateng di Semarang, 1994). Pemenang I lomba pidato tingkat remaja se-eks Keresidenan Surakarta (diadakan oleh Jamaah Masjid Nurul Huda, UNS Surakarta, 1994). Ia juga pemenang pertama lomba pidato bahasa Arab se- Jateng dan DIY yang diadakan oleh UMS Surakarta (1994). Meraih Juara I lomba baca puisi Arab tingkat Nasional yang diadakan oleh IMABA UGM Jogjakarta (1994). Pernah mengudara di radio JPI Surakarta selama satu tahun (1994-1995) mengisi acara Syharil Quran Setiap Jumat pagi. Pernah menjadi pemenang terbaik ke-5 dalam lomba KIR tingkat SLTA se-Jateng yang diadakan oleh Kanwil P dan K Jateng (1995) dengan judul tulisan, Analisis Dampak Film Laga Terhadap Kepribadian Remaja. Beberapa penghargaan bergengsi lain berhasil diraihnya antara lain, Pena Award 2005, *The Most Favorite Book and Writer* 2005 dan IBF Award 2006. Dari novelnya yang berjudul "Ayat-ayat Cinta" dia sudah memperoleh royalti lebih dari 1,5 Milyar, sedangkan dari buku-bukunya yang lain tidak kurang ratusan juta sudah dia kantongi.

Kang Abik adalah cuplikan para alumni yang berkiprah di bidang keagamaan dan kesusastraan. Kemudian di bidang politik ada seorang tokoh yang tidak asing di dunia perpolitikan Indonesia. Beliau adalah Burhanuddin Muhtadi, MA, seorang penulis, dosen, dan Direktur Eksekutif Indikator Politik Indonesia sejak 2013. Beliau memulai pendidikan menengahnya di MTs Muallimin/at NU Rembang. Kemudian meneruskan pendidikan SLTA nya di MAPK MAN 1 Surakarta.

Setelah menamatkan pendidikannya di bangku SMA, Burhanuddin Muhtadi memutuskan untuk berangkat ke Jakarta pada tahun 1996 untuk melanjutkan studinya. Ia memilih IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta yang kini berubah nama menjadi UIN. Saat menekuni dunia perkuliahan, ia tertarik untuk membuat sebuah artikel pada salah satu media massa. Judul pertama yang ia tulis adalah "Keterbukaan Pasca Insiden 27 Juli". Pembuatan artikel pertamanya tak sia-sia. Artikel tersebut dimuat di media massa Harian Terbit. Hal itu membuat Burhanuddin bangga sekaligus bahagia. Ia bertekad untuk terus mengasah kemampuan menulisnya dan membuat artikel untuk dikirimkan di berbagai media massa.

Ia menjadi dosen di Prodi Ilmu Politik, FISIP UIN Syarif Hidayatullah dan Pascasarjana Universitas Paramadina, Jakarta. Dia mengajar mata kuliah "Partai Politik" dan "Pemilu dan Perilaku Politik". Selain sebagai akademisi, dia juga dikenal sebagai peneliti sekaligus Direktur Komunikasi Publik Lembaga Survei Indonesia (LSI). Tahun 2008, ia meraih gelar MA dari Faculty of Asian Studies, Australian National University (ANU) dengan spesialisasi politik di Indonesia. Gelar sarjana strata satu diraih dari Fakultas Ushuluddin, IAIN (sekarang UIN), Jakarta.

Selain sebagai pengajar dan peneliti, beliau juga dikenal publik sebagai pengamat politik yang kerap muncul di berbagai media. Beliau sering dimintai sebagai narasumber berbagai media cetak dan televisi untuk berbicara masalah-masalah sosial-politik. Salah satu prestasinya adalah meraih anugerah "Media dan Komunikator Terbaik Pilpres 2009" kategori pengamat dari *Strategy Public Relations*. Pada tahun 2010, dia juga meraih "*Charta Awards*" kategori pengamat dari Charta Politika. Ratusan tulisannya muncul di berbagai koran dan majalah seperti Kompas, Majalah Tempo, Media Indonesia, The Jakarta Post, Suara Pembaruan, Republika, Koran Sepatu Indonesia, dan lain-lain.

Beberapa artikel seriusnya dimuat di berbagai jurnal internasional seperti "*The Quest for Hizbut Tahrir in Indonesia*" di Asian Journal of Social Science 37 (2009), "*The Conspiracy of Jews: The Quest for Anti-Semitism in Media Dakwah*", di Graduate Journal of Asia-Pacific Studies 5:2 (2007), "Yudhoyono and Kalla: Two Distinctive Styles of Policy-Making in the Case of Fuel Subsidy Reduction in Indonesia", di *The Asian Journal of Social Policy* 3:2 (2007).

Beliau juga menulis dan mengedit buku-buku *Civil Society* dan Demokrasi. Di antaranya adalah buku berjudul Partisipasi Sosial-Politik (Jakarta: INCIS, 2003), Mencari Akar Kultural Civil Society di Indonesia (Jakarta: INCIS, 2004), Quo Vadis Pemilu 2004? (Jakarta: Logos, 2004) dan Defisit Pelayanan Publik: Survei Opini Publik (Jakarta: INCIS, 2005). Beberapa tulisannya dimuat juga dalam buku co-authorship seperti "*The 1998 Student Uprising in Indonesia: A Social Movement Theory Approach*", dalam buku *Enlightenment from Within* (Canberra: Minaret, 2007) dan "Ke Cak Nur, Saya Mengaji", dalam buku Cak Nur di Mata Kaum Muda (Jakarta: Paramadina, 2008).

Kesimpulan

Keberadaan MAPK MAN 1 Surakarta sejak pertama kali berdiri masih tetap eksis walaupun setelah pergantian menteri mengalami penghapusan program dari kementerian agama. Hal ini dikarenakan beberapa hal, yaitu (1) Mutu pembelajaran bahasa Arab dinilai sukses menghasilkan prestasi bagi siswa-siswi serta *output* MAPK. (2) Kurikulum yang digunakan dan dikembangkan dinilai berhasil meningkatkan mutu pembelajaran, khususnya bahasa Arab dengan adanya berbagai kegiatan penunjang dan aktivitas pendukung serta model pembelajaran yang dilakukan. (3) Tujuan yang ingin dicapai merupakan wujud dari kebutuhan masyarakat akan pengetahuan ilmu agama. (4) Semangat yang tinggi dari asatidz dan asatidzah untuk terus berusaha meningkatkan kualitas mutu pembelajaran yang diberikan. (5) Pengawasan dan pembinaan *musyrif* asrama dalam membimbing dan mengarahkan santri ketika di asrama secara totalitas, baik dari segi waktu maupun kualitas. (6) Kekuatan jaringan alumni MAPK yang ada, baik dalam maupun luar negeri yang memiliki *sense of belonging* (rasa memiliki) sehingga muncul rasa untuk terus memajukan mutu pendidikan di MAPK (7) Semangat para peserta didik

untuk meraih kesuksesan seperti figur para alumni dan guru-guru yang sebagian besar lulusan Timur Tengah. Setalah sukses menghadapi dinamika jatuh bangunnya MAPK dari program pemerintah, akhirnya berkat usaha beberapa alumni yang telah menguasai jabatan kursi pemerintahan pusat, pada tahun 2017 MAPK telah resmi direvitalisasi sebagai program kementerian agama.

Daftar Pustaka

- Romli, Guntur. 2016. *Islam Kita, Islam Nusantara : Lima Nilai Dasar Islam Nusantara*. Tangerang : Ciputat School Publisher
- Jauharoh. 2010. *Telaah Kurikulum Di Program Khusus Keagamaan MAN 1 Surakarta Tahun Pelajaran 2009/2010*. UMS
- Aini, Nurul. 2015. *Eksistensi MAPK dan pengelolaannya dalam Upaya meningkatkan Mutu Pembelajaran Bahasa Arab (Studi Kasus MAN 1 Surakarta)*
- Ahmad Muhakamurrohman. 2014. *Pesantren: Santri, Kiai, dan Tradisi*. Al-Azhar, Kairo, Mesir : Jurnal Kebudayaan Islam

RELASI HEGEMONI KEKUASAAN TERHADAP PEWUJUDAN KULTURAL: STUDI ATAS TRADISI HADIS LARANGAN BERBOHONG DI “KANTIN KEJUJURAN”

Robbin Dayyan Yahuda dan M.Radya Yudantiasa

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

dayanyahuda@gmail.com dan yudantiasa@gmail.com

Abstrak

Fluktuasi nilai praktis hadis nabi menyebabkan problem kultural akut di masyarakat. Akhir-akhir ini, representasi Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai pusat praktek ibadah mahasiswa mendapat guncangan yang besar. Kompilasi kasus kehilangan dari penggiat kantin kejujuran di tempat tersebut membuktikan adanya *miskonsepsi* dalam memahami hadis nabi. Hadis nabi yang seharusnya menjadi simbol pemantik semangat ibadah, pada kenyataannya tidak dihiraukan oleh beberapa oknum tak bertanggung jawab. Maka, perlu adanya revitalisasi terhadap pemaknaan hadis nabi. Studi ini ingin mengkaji pengaruh hegemoni kekuasaan terhadap pewujudan kultural. Menggunakan pendekatan relasi kekuasaan Felix Bourdieu, pengejawantahan masalah kantin kejujuran di Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta menjadi fokus kajian ini. Analisis pengaruh hadis nabi terhadap preventisitas perbuatan keji serta Integrasi teori sosial dengan praktek hadis nabi menjadi nilai tawar yang penulis ajukan. Penulis berharap praktek hadis nabi pada kantin kejujuran sebelum dan sesudah penelitian ini mengalami perubahan yang signifikan.

Kata kunci: *kantin kejujuran, Pierre Bourdieu, hegemoni kekuasaan, praktek hadis, pewujudan kultural*

Pendahuluan

Praktisi hadis nabi merupakan istilah bagi subyek realisasi konkret terhadap sabda nabi. Sabda penuh makna yang diungkapkan oleh pemimpin muslim sedunia, pada kenyataannya mengalami verbalisasi dari masa ke masa.¹ Muara verbalisasi ini, terangkum dalam kitab-kitab hadis. Seperti *Shahih Bukhari*², *Shahih Muslim*³, *Sunan al-Turmudzi*⁴, dan lain-lain yang terangkum dalam istilah *Kutub al-Sittah*

¹ Lihat Saifuddin Zuhri, *Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi*, dalam *Jurnal Living Hadis*, Vol. 1, No. 1, 2016, h. 180.

² Abu Abdillah Al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar Al-Fikr, 1981)

³ Abu Al-Husein Muslim bin Al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, (Riyadh: Dar Thayyibah)

⁴ Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Shahih Wa Huwa Sunan Al-Tirmidzi*, (Beirut: Dar Al-'Ilmiyyah)

maupun *Kutub al-Tis'ah*. Jarak waktu yang panjang diiringi dengan perkembangan zaman, memaksa generasi cendekiawan di masa belakangan melakukan reformasi pemahaman terhadap teks-teks yang telah terbukukan. Hal tersebut terbukti dari munculnya berbagai macam karya sekunder oleh para cendekiawan era belakangan.

Segala upaya pelestarian hadis nabi –seperti yang terangkum di atas- seolah bertepuk sebelah tangan dengan realitas keilmuan di masyarakat. Masyarakat telah kehilangan identitas akalnya dan hanya bergantung kepada doktrin para cendekiawan yang dipercayainya. Dari sini kemudian muncul fakta menarik, dimana mayoritas praktisi hadis nabi tidak memahami esensi dari lafadz itu sendiri. Studi dari Hikmalisa membuktikan bahwa hadis nabi tidak lagi menjadi sekedar naskah suci, melainkan telah mendarah daging dalam diri setiap praktisi.⁵ Hal ini kemudian dikenal dengan fenomena Living Hadis.

Laboratorium agama UIN Sunan Kalijaga menjadi barometer fenomena Living Hadis di tataran kampus. Beragam praktek peribadatan, sosial kemasyarakatan, hingga pengembangan perekonomian menjadi obyek menarik yang belum banyak dikaji dari sudut pandang hegemoni hadis nabi. Salah satu fenomena Living Hadis yang memantik minat kami adalah fenomena “kantin kejujuran”⁶ sebagai langkah pengembangan perekonomian. Sayangnya, kantin kejujuran yang seharusnya menjadi sarana pengembangan perekonomian sekaligus melatih kejujuran, pada faktanya justru menjadi sarang tindak pencurian. Berbagai macam bukti dari sumber terpercaya menyatakan kebenaran tudingan tersebut.⁷

Fenomena tentang kasus pencurian dalam kantin kejujuran menunjukkan adanya krisis moralitas mahasiswa. Kredibilitas Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga sebagai cerminan talenta muslim Nusantara dipertaruhkan dengan segala gerak-gerik yang ia lakukan. Idealnya, mahasiswa UIN Sunan Kalijaga sudah sepantasnya memberikan teladan dalam tindak kebaikan, bukan malah sebaliknya menjadi *dalang* dalam tindak kejahatan. Mengadopsi pendapat Bourdieu, hegemoni kekuasaan berbanding lurus dengan terbentuknya tatanan kebudayaan.⁸ Artinya, masalah dalam tatanan kebudayaan mencerminkan kesalahan dalam hegemoni kekuasaan. Hal inilah yang kami anggap sebagai muara dari masalah pencurian di kantin kejujuran. Maka diperlukan integrasi hegemoni kekuasaan dengan hadis nabi sehingga diperoleh konklusi makna ideal terhadap praktek sebuah hadis.

⁵ Lihat Hikmalisa, *Dominasi Habitus Dalam Praktek Khitan Perempuan di Desa Kuntu Darussalam Kabupaten Kampar Riau (Aplikasi Praktek Sosial Pierre Bourdieu dalam Living Hadis)*, dalam *jurnal Living Hadis*, Vol. 1, No. 2, 2016, h. 2.

⁶ Kantin kejujuran adalah sebuah terobosan baru dalam mengembangkan perekonomian mahasiswa, yang mana menjadi wadah bagi mahasiswa yang ingin merintis usaha namun memiliki keterbatasan waktu. Sistem yang dibangun membolehkan mahasiswa untuk menjajakan dagangannya di sebuah tempat yang terbuka. Pembeli memiliki kekuasaan untuk memilih barang, membayar uang hingga mengambil kembalian sesuai tarif yang telah ditetapkan. Kejujuran pembeli menjadi kunci utama dalam praktek “kantin kejujuran”.

⁷ Wawancara dengan praktisi kantin kejujuran tanggal 12 Maret 2018

⁸ Pierre Felix Bourdieu, *Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*, (Yogyakarta: Jala Sutera, 2005), h. 31-33.

Demi tercapainya konklusi makna ideal, kami menggariskan beberapa tahap konseptual: *Pertama*, definisi dan ruang lingkup kantin kejujuran. *Kedua*, identifikasi problem faktual pada kantin kejujuran.⁹ *Ketiga*, Kategorisasi kantin kejujuran sebagai fenomena living hadis. *Keempat*, implementasi teori dan pergeseran makna hadis larangan berbohong dari masa ke masa.¹⁰ *Kelima*, konseptualisasi relasi hegemoni kekuasaan dengan hadis nabi.¹¹

Definisi dan Ruang Lingkup Kantin Kejujuran

Kantin merupakan tempat berjualan (kedai) makanan dan minuman yang biasanya terdapat di sekolah, asrama, kantor, dan sebagainya.¹² Sedangkan kejujuran berasal dari kata jujur yang bermakna sebuah sifat yang menunjukkan makna ikhlas, tulus hati, tidak curang. Imbuhan ke-, dan –an menunjukkan kepada makna kejujuran dan ketulusan hati.¹³ Jika kedua kata tersebut digabungkan maka akan bermakna sebuah tempat yang menyediakan makanan dan minuman baik di sekolah, asrama, maupun kantor. Kejujuran pembeli menjadi sesuatu yang sentral dalam kantin kejujuran. Artinya, dalam kantin kejujuran tidak ada penjual yang menjaga kedai layaknya kantin-kantin biasanya.

Kantin kejujuran merupakan sebuah terobosan baru yang dapat memberikan kemanfaatan bagi penjual. Selain itu, kantin kejujuran melatih para pembeli untuk menerapkan nilai-nilai kejujuran. Terobosan baru ini menambah sistem pembayaran dalam transaksi jual beli di Indonesia dan khususnya di lingkungan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang menjadi fokus penelitian ini. Mahasiswa (konsumen) dapat mengambil sendiri barang-barang yang diinginkan dan memasukkan uang pembayarannya dalam kotak uang yang sudah disiapkan. Jikalau memerlukan uang kembalian, mahasiswa (konsumen) juga bisa mengambil uang kembalian di kotak yang telah disediakan.

Landasan filosofis dari praktek kantin kejujuran adalah pendidikan karakter dan pendidikan anti korupsi. Kejujuran merupakan sebuah karakter bangsa yang perlu dikembangkan. Setiap orang perlu untuk mananamkan karakter tersebut karena kejujuran merupakan tanggung jawab moral terhadap nilai-nilai dan norma-norma agama dan masyarakat.¹⁴ Kantin kejujuran merupakan sebuah miniatur

⁹ Proses ini melibatkan sepuluh narasumber selaku praktisi kantin kejujuran.

¹⁰ Proses ini merupakan praktek langsung dari peneliti pada obyek permasalahan.

¹¹ Tahap ini berisikan komparasi hasil wawancara dengan hasil praktek langsung dari peneliti. Puncak dari rangkaian proses ini ditandai dengan konseptualisasi relasi hegemoni kekuasaan dengan hadis nabi

¹² Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: balai Pustaka, 2005), h. 287, bandingkan dengan Jonathan Crowther, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, (Inggris: Oxford University Press, 1995), h. 163, bandingkan juga dengan *Advanced American Dictionary*, (Amerika: Person Education Limited, 2008), h.221.

¹³ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 367.

¹⁴ Yulianti, *Kajian Kantin kejujuran dalam Rangka Peningkatan Pendidikan Karakter Di Ting-*

kecil dalam melatih pendidikan anti korupsi. Manusia yang berpendidikan harus menjunjung tinggi nilai-nilai kebenaran, keimanan, berakhlik mulia, memiliki integritas dan profesionalitas. Kantin kejujuran merupakan sebuah ide yang digali sebagai strategi dalam memberantas korupsi. Harapan dari adanya praktek di atas adalah munculnya generasi anti korupsi.¹⁵

Berdasarkan pernyataan praktisi kantin kejujuran yang sudah penulis wawancarai, motivasi mereka untuk menerapkan adanya kantin kejujuran adalah untuk menambah penghasilan sehari-hari.¹⁶ Di sisi lain, dengan adanya kantin kejujuran mereka tidak membuang waktu untuk menjaga barang dagangannya. Artinya, mereka juga tetap bisa menjalankan aktifitas pembelajaran tanpa harus terganggu dengan kesibukan berdagang. Perlu diketahui bahwa kantin kejujuran bukanlah program khusus dari universitas, melainkan praktek tersebut adalah murni dari inisiatif para mahasiswa.

Ruang lingkup dari kantin kejujuran ini adalah mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Para penggiat kantin kejujuran berasal dari berbagai macam fakultas.¹⁷ Mereka menjual barang dagangannya di fakultasnya masing-masing. jenis dagangan yang mereka tawarkan juga beragam. Ada yang berupa makanan seperti nasi bungkus, roti/donat, lumpia, *arem-arem*, dan lain sebagainya. Ada juga yang berupa minuman, seperti jus, susu, dan air mineral. Selain kedua jenis di atas ada yang menjual berbagai macam jenis cemilan seperti makroni, kacang, dan lain sebagainya.

Kantin kejujuran umumnya dilaksanakan pada hari aktif perkuliahan. Yaitu pada hari senin-sabtu pada pukul 07.00-16.00 WIB. Mereka meletakkan dagangannya pada pagi hari, kemudian diambil ketika waktu perkuliahan selesai.¹⁸ Dari pengamatan yang penulis lakukan, antusisme para mahasiswa dengan adanya kantin kejujuran cukup tinggi. Hal tersebut terbukti dari dagangan yang sudah habis di siang hari.¹⁹ Selain menjajakan dagangannya di lingkungan fakultas, akhir-akhir ini beberapa penggiat kantin kejujuran ada yang mulai menjajakan barang dagangannya di lingkungan Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

kat Sekolah Dasar Untuk Mewujudkan Siswa Yang Kreatif (Studi Kasus Di SDN Panggunrejo 04 Kepanjen, dalam jurnal pemikiran dan pengembangan SD, Vol. 1, No. 2, h. 50.

¹⁵ Hadiyah Riwayati, "Pengembangan Kantin Kejujuran Dalam Rangka Pendidikan Antikorupsi Di Sekolah Dasar-Negeri Bertaraf Internasional (SDN BI) Tlogowaru Kecamatan Kedungkandang Kota Malang", *Skripsi* Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Malang, 2009, h. 10-11.

¹⁶ Salah narasumber yang penulis wawancarai adalah saudari Alfina Nur Syifa. Ia mengatakan bahwa motivasi dalam menjalankan praktek kantin kejujuran adalah sebagai ajang latihan untuk berbisnis. Selain itu, ia juga ingin untuk belajar terjun secara langsung di dunia kerja dan merasakan bagaimana mencari uang dengan mandiri. Wawancara dengan salah satu penggiat kantin kejujuran pada tanggal 12 maret 2018.

¹⁷ Ada beberapa narasumber penggiat kantin kejujuran di lingkungan Laboatorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ternyata mereka berasal dari berbagai macam fakultas yang ada di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pertama, Mulyati yang berasal dari fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan, kedua, Lesty yang berasal dari fakultas Syari'ah, dan Aji dari fAkultas Ekonomi dan Bisnis Islam.

¹⁸ Wawancara dengan Alfina Nur Syifa pada tanggal 12 maret 2018.

¹⁹ Pengamatan tersebut penulis lakukan dalam lingkungan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Para penggiat kantin kejujuran di lingkungan Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta mengatakan bahwa tempat tersebut merupakan representasi dari universitas. Berbagai macam mahasiswa dari beberapa fakultas berkumpul di tempat tersebut baik untuk melaksanakan ibadah sholat, maupun kegiatan-kegiatan lain seperti diskusi, setoran tahlidz, dan lain-lain. Para penggiat kantin kejujuran memanfaatkan peluang dari keramaian di Laboratorium Agama tersebut. Tempat untuk menjajakan dagangannya tepatnya di selasar Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Pada awal-awal maraknya kantin kejujuran di lingkungan Laboratorium Agama, tempat untuk menjajakan tidak beraturan. Penggiat kantin kejujuran meletakkan dagangannya di berbagai sudut selasar Laboratorium Agama. Akan tetapi, akhirnya takmir yang bertugas memberikan kebijakan bahwa tempat untuk menjual dagangan dipusatkan di sebelah timur selasar Laboratorium Agama. Dan pada akhirnya, kebijakan tersebut berjalan cukup baik sampai saat ini.

Kantin Kejujuran Sebagai Fenomena Living Hadis

Istilah *living sunnah atau hadis*²⁰ merupakan sebuah tawaran dan warna baru dalam kajian hadis. Kajian ini relatif baru, bahkan masih terdapat definisi yang masih diperdebatkan. Living hadis dapat didefinisikan dengan sebuah kajian atau penelitian ilmiah mengenai berbagai realitas maupun peristiwa sosial yang berkaitan dengan kehadiran hadis atau keberadaan hadis di sebuah komunitas Muslim tertentu.²¹ Dengan demikian obyek kajian living hadis adalah makna dan fungsi hadis yang riil dipahami dan dialami masyarakat.²² Landasan filosofis terkait dengan ini adalah bahwa sunnah Nabi tetap menjadi sebuah ideal yang harus diikuti oleh generasi Muslim sesudahnya, dengan berusaha menafsirkan berdasarkan kebutuhan mereka. Istilah tersebut, di daerah yang berbeda -misalnya antara daerah Hijaz, Mesir dan Irak- disebut sebagai "Sunnah yang hidup" atau living sunnah.²³

M. Alfatih Suryadilaga memaknai istilah living hadis sebagai suatu gejala yang muncul di masyarakat berwujud pola-pola perilaku yang bersumber dari al-Qur'an maupun respon pemaknaan terhadap hadis Nabi Muhammad saw. Istilah yang sama juga digunakan dalam kajian al-Qur'an yaitu "*living al-Qur'an*". Dari sini dapat diperhatikan adanya perluasan wilayah kajian, dari kajian teks, kepada kajian sosial-budaya yang menjadikan masyarakat agama sebagai objeknya.²⁴

²⁰ Istilah living hadis jika ditelusuri lebih jauh, teman ini sebenarnya adalah kelanjutan dari istilah *living sunnah*, dan lebih jauh lagi merupakan praktek sahabat dan tabi'in dengan tradisi Madinah yang digagas oleh Imam Malik. Hemat penulis, penyebutan teman antara living hadis maupun living sunnah tidak perlu diperdebatkan terlalu jauh, lihat Saifuddin Zuhri Qudsi, *Living Hadis: Genealogi, Teori, dan Aplikasi*, dalam jurnal *Living Hadis*, vol 1, no. 1, 2016, h. 180.

²¹ M. Mansur, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. 8.

²² Umi Sumbulah, *Islam dan Ahlul Kitab Perspektif Hadis Dilengkapi Kajian Living Sunnah*, (Malang: UIN Maliki Press, 2011), h. 187.

²³ M. Khoiril anwar, *Living Hadis*, dalam jurnal *Farabi*, vol. 12, no. 1, 2015, h. 73.

²⁴ M. Alfatih Suryadilaga dkk, *Metodologi Penelitian Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2009), h. 193.

Secara umum, kajian living hadis memiliki tiga model yaitu tradisi lisan, tradisi tulisan ,dan tradisi praktek. Antara satu ranah dengan ranah lainnya memiliki keterkaitan yang erat. Tradisi lisan muncul beriringan dengan praktek yang dijalankan umat Islam. Seperti bacaan dalam melaksanakan sholat subuh di hari Jum'at. Di pesantren yang imamnya merupakan seorang *hafidz al-Qur'an* maka bacaanya relatif panjang seperti surah *al-Jumu'ah*. Selanjutnya adalah tradisi tulisan yang juga memiliki posisi penting dalam perkembangan living hadis. Seperti contohnya adalah ungkapan-ungkapan yang sering tertulis di masjid, pesantren, mobil, dan lain sebagainya. Model living hadis terakhir adalah tradisi praktek yang menjadi fokus kajian penulis. Seperti tradisi *tahlilan* yang dilakukan oleh masyarakat Jawa.²⁵

Kantin kejujuran sebagai fenomena living hadis sesuai dengan definisi yang disampaikan Muhammad Mansur yaitu merupakan fenomena sosial yang dikaitkan dengan keberadaan hadis dalam sebuah komunitas Muslim tertentu. Fenomena sosial tersebut adalah kantin kejujuran itu sendiri, keberadaan hadis merupakan hadis-hadis yang digunakan atau diresepsi oleh penggiat kantin kejujuran. Dan komunitasnya adalah para penggiat kantin kejujuran di lingkungan Laboratorium Agama Masjid UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Signifikansi dari kantin kejujuran yang merupakan fenomena living hadis adalah adanya hadis-hadis yang digunakan dalam praktek kantin kejujuran.

Penulis menemukan fenomena unik di kantin kejujuran. Beberapa praktisi kantin kejujuran menggunakan hadis tentang kejujuran sebagai legitimasi yang akan menjadikan pelakunya menuju ke surga. Begitu juga sebaliknya, legitimasi kebohongan diatur sedemikian rupa sehingga memunculkan dogma yang akan mengantarkan pelakunya ke neraka. Hadis ini biasanya ditulis dengan singkat yang bisa menggambarkan maksud dari tulisan tersebut.

- ١٧٩١ حَدَّثَنَا هَنَّادُ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْكُمْ بِالصَّدْقِ فَإِنَّ الصَّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبَرِّ وَإِنَّ الْبَرَ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَمَا يَرَأُ الرَّجُلُ يَصُدُّقُ وَيَتَحَرَّى الصَّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدِّيقًا وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَمَا يَرَأُ الْعَبْدُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ وَعُمَرَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الشَّحْرِ وَابْنِ عُمَرَ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

²⁵ M. Khairil anwar, *Living Hadis*, dalam jurnal *Farabi*, vol. 12, no. 1, 2015, h. 73.

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Hannad, telah menceritakan kepada kami Abu Mu'awiyah dari A'masy dari Syaqiq bin Salamah dari Abdallah bin Mas'ud ia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Hendaklah kalian bersikap jujur, karena kejujuran itu akan membawa pada kebaikan, sedangkan kebaikan akan membawa kepada surga. Tidaklah seorang bersikap jujur dan selalu berbuat jujur hingga ia ditulis di sisi Allah sebagai orang yang jujur. Dan hendaklah kalian menjauhi sikap dusta, karena kedustaan itu akan membawa pada kekejilan, sedangkan kekejilan akan membawa kepada neraka. Dan tidaklah seorang berbuat dusta dan selalu berdusta hingga ia ditulis di sisi Allah sebagai seorang pendusta." Hadits semakna juga diriwayatkan dari Abu Bakar Ash Shiddiq, Umar, Abdallah bin Asy Syikhkhir dan Ibnu Umar. Abu Isa berkata; Ini adalah hadits Hasan Shahih.²⁶

Dalam perspektif Islam, praktek kejujuran sebenarnya mengarah pada derajat Ihsan. Untuk mencapai *maqam* Ihsan seorang mukmin harus melalui tahapan Iman dan Islam. Benih keimanan dan keislaman yang telah tertanam dalam diri seseorang akan memancarkan cahaya Ihsan. Prinsip Ihsan terwujud dalam semboyan kantin kejujuran. Hadis yang digunakan dalam menggambarkan tentang Ihsan adalah hadis datangnya malaikat kepada Nabi dan menanyakan tentang Islam, Iman, dan Ihsan.

حَدَّثَنَا مُسَدِّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّقِيُّ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ
فَقَالَ مَا الْإِيمَانُ قَالَ الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ
بِالْبَعْثِ قَالَ مَا الْإِسْلَامُ قَالَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَتَقْيِيمَ الصَّلَاةِ
وَتَؤْدِيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ قَالَ مَا الْإِحْسَانُ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ
فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ قَالَ مَتَى السَّاعَةِ قَالَ مَا الْمَسْؤُلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنْ السَّائِلِ
وَسَاخِرُوكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا إِذَا وَلَدْتُ الْأَمْمَةَ رَبَّهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْأَيْلِ الْجُبْهُمُ فِي الْبُنْيَانِ
فِي حَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ تَلَاقَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ { إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ
السَّاعَةِ } الْآيَةُ ثُمَّ أَدْبَرَ قَوْلَ رُدُودِهِ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا فَقَالَ هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ
دِينَهُمْ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنِ الْإِيمَانِ

Telah menceritakan kepada kami Musaddad berkata, Telah menceritakan kepada kami Isma'il bin Ibrahim telah mengabarkan kepada kami Abu Hayyan At Taimi dari Abu Zur'ah dari Abu Hurairah berkata; bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wasallam pada suatu hari muncul kepada para sahabat, lalu datang Malaikat Jibril 'Alaihis Salam yang kemudian bertanya: "Apakah iman itu?" Nabi shallallahu 'alaihi wasallam

²⁶ Abu Isa Muhammad bin Isa bin Sawrah, *al-Jami' al-Shahih Sunan Tirmidzi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2016), juz IV, h.306. hadis no. 1971.

menjawab: "Iman adalah kamu beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, pertemuan dengan-Nya, Rasul-Rasul-Nya, dan kamu beriman kepada hari berbangkit". (Jibril 'Alaihis salam) berkata: "Apakah Islam itu?" Jawab Nabi shallallahu 'alaihi wasallam: "Islam adalah kamu menyembah Allah dan tidak menyekutukannya dengan suatu apapun, kamu dirikan shalat, kamu tunaikan zakat yang diwajibkan, dan berpuasa di bulan Ramadhan". (Jibril 'Alaihis salam) berkata: "Apakah ihsan itu?" Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: "Kamu menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya dan bila kamu tidak melihat-Nya sesungguhnya Dia melihatmu". (Jibril 'Alaihis salam) berkata lagi: "Kapan terjadinya hari kiamat?" Nabi shallallahu 'alaihi wasallam menjawab: "Yang ditanya tentang itu tidak lebih tahu dari yang bertanya. Tapi aku akan terangkan tanda-tandanya; (yaitu); jika seorang budak telah melahirkan tuannya, jika para penggembala unta yang berkulit hitam berlomba-lomba membangun gedung-gedung selama lima masa, yang tidak diketahui lamanya kecuali oleh Allah". Kemudian Nabi shallallahu 'alaihi wasallam membaca: "Sesungguhnya hanya pada Allah pengetahuan tentang hari kiamat" (QS. Luqman: 34). Setelah itu Jibril 'Alaihis salam pergi, kemudian Nabi shallallahu 'alaihi wasallam berkata; "hadapkan dia ke sini." Tetapi para sahabat tidak melihat sesuatupun, maka Nabi bersabda; "Dia adalah Malaikat Jibril datang kepada manusia untuk mengajarkan agama mereka." Abu Abdullah berkata: "Semua hal yang diterangkan Beliau shallallahu 'alaihi wasallam dijadikan sebagai iman."²⁷

Identifikasi Problem Faktual di "Kantin Kejujuran"

Menapaki sesi ini, penulis mencoba melakukan dua proses yang menunjukkan bukti-bukti permasalahan moralitas kejujuran pada oknum pembeli di kantin kejujuran Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga. Dua proses ini penulis lalui dengan terjun langsung ke lapangan. Proses pertama kami lakukan dengan mengamati lingkungan tempat kantin kejujuran diterapkan. Selama interval enam hari, kami rutin mengunjungi lokasi demi menggaet secercah informasi dari sumber primer permasalahan ini -yakni praktisi kantin kejujuran-. Proses selanjutnya kami lakukan dengan menjadi praktisi kantin kejujuran secara langsung. Hal ini kami lakukan demi meraih informasi yang benar-benar hakiki atas kantin kejujuran. Proses ini sendiri kami lakukan selama enam hari dengan dua model berbeda, pertama dengan menyuguhkan makanan dengan cara biasa disertai label harga, kedua dengan menyertakan dalil pingingat akan imbas perbuatan jujur dan bohong. Hal ini bertujuan memberi bukti perbandingan atas efektifitas dalil agama dalam membendung upaya pencurian.

Proses wawancara kami lakukan secara langsung dengan sumber-sumber primer yang kami ketahui. Cara yang kami lakukan adalah dengan mencari informasi terkait siapa saja yang menjadi praktisi kantin kejujuran. Selain itu, kami senantiasa menunggu hadirnya praktisi kantin kejujuran pada jam penyetoran barang. Data yang kami peroleh, mayoritas praktisi kantin kejujuran menyertorkan barang

²⁷ Muhammad bin Ismail bin Ibrahim al-Bukhari, Shahih al-Bukhari, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), h. 18.

dagangannya pada interval jam 06.00 WIB hingga 07.00 WIB, sedangkan sisanya menyetorkan barang dagangannya pada waktu istirahat.²⁸

Narasumber yang kami wawancara berjumlah tiga orang. Pertama adalah Alfiana Nur Syifa, mahasiswa program studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir. Alfiana menjelaskan jika dirinya pernah terlibat secara langsung dalam praktik kantin kejujuran. Hal tersebut ia lakukan selama enam bulan. Motivasinya dalam menjalankan praktik kantin kejujuran dilandasi oleh keinginan belajar bisnis secara mandiri, supaya ketika lulus nanti ia tidak lagi canggung untuk mengepakkannya di dunia usaha. Produk yang ia tawarkan adalah makanan-makanan ringan seperti kacang, kerupuk, hingga *tolo*. Selama interval enam bulan tersebut, Alfiana mengaku pernah kehilangan barang dagangannya sebanyak dua kali, pertama ketika ia baru satu bulan memulai usaha, dan kedua saat usahanya telah memasuki bulan ketiga. Alfiana berspekulasi jika situasi sepi menjadi sasaran menggiurkan bagi para pencuri. Sebab dari dua kali kehilangan yang ia alami, seluruhnya terjadi ketika kantin kejujuran dalam situasi sepi. Lebih lanjut, Alfiana tidak mengambil tindakan preventif apapun terhadap masalah pencurian ini. Ia percaya jika akhlak mahasiswa UIN Sunan Kalijaga masih terjaga, dan kehilangan barang dagangan sudah ia anggap sebagai resiko orang berjualan.²⁹

Narasumber kedua adalah Mulyati, mahasiswa program studi Pendidikan Bahasa Arab. Mulyati menegaskan jika kiprahnya di dunia kantin kejujuran telah dimulai sejak satu tahun yang lalu. Motivasinya dalam menjalankan praktik kantin kejujuran dilandasi oleh keinginannya meringankan beban orang tua, sehingga untuk membantu memenuhi kebutuhan sehari-hari, ia tak sungkan menjajakan barang dagangannya. Produk yang ia tawarkan masih dalam kategori makanan ringan, hanya saja ia lebih jeli dan teliti dalam menentukan pasar yang cocok untuk pembeli. Mulyati mencermati mayoritas mahasiswa menyukai jenis makanan ringan yang mengenyangkan, sebab hal tersebut sangat efektif mengatasi problem kelaparan di tengah mobilitas yang terus berjalan. Maka jenis makanan yang ia tawarkan hampir memenuhi kriteria yang dijanjikan, seperti martabak, *risoles*, *arem-arem*, hingga *semar mendem*. Selama satu tahun menjadi praktisi kantin kejujuran, Mulyati mengaku pernah dua kali kehilangan, keduanya terjadi pada dua bulan awal masa ia berjualan. Hal itu pula yang melandasi idenya memasang dalil agama pada bagian penutup wadah makanan guna memperingatkan pembeli akan potensi negatif akibat mencuri. Upaya ini terukti mujarab. Total sudah sembilan bulan berjalan sejak terakhir kali ia kehilangan, barang dagangan Mulyati sudah bebas dari pencuri, setidaknya sampai saat ini hal tersebut tak pernah terulang kembali.³⁰

Narasumber ketiga adalah Lesty Ariani dari Program Studi Perbandingan Mazhab. Ariani meneguhkan sepak terjangnya di kantin kejujuran sejak satu

²⁸ Data ini kami peroleh secara langsung dari empat narasumber yang berhasil kami temui selama enam hari penelitian. Selanjutnya, empat narasumber tersebut meluaskan spektrum penelitian yang datanya belum kami dapatkan

²⁹ Wawancara dengan Alfiana Nur Syifa (12 Maret 2018).

³⁰ Wawancara dengan Mulyati (14 Maret 2018).

bulan belakangan. Alasan utama yang menjadikannya turut serta sebagai praktisi kantin kejujuran adalah keinginan merasakan langsung proses jual beli kantin kejujuran. Produk yang ia tawarkan berkisar pada makanan dalam bentuk gorengan seperti bakwan dan tempe *mendoan*. Menurutnya, adalah sebuah keberanian besar bagi mahasiswa UIN Sunan Kalijaga menerapkan sistem jual beli yang sama sekali tidak terawasi, tidak tercatat dalam tanda transaksi, dan seringpula tidak disediakan ada uang kembalian bagi pembeli. Kondisi ini memicu niatannya untuk meneliti sepak terjang pembeli dalam menyikapi hal ini. Dugaannya terbukti. Lesty pernah satu kali kehilangan barang dagangan ketika minggu pertama berjualan. Hal inilah yang memaksanya menempelkan hadis nabi tentang ancaman memakan makanan haram guna meminimalisir bahaya pencurian. Hasilnya memuaskan, terhitung sudah tiga minggu berjalan, Lesty tidak pernah lagi mengalami kehilangan. Menurut Lesty, masyarakat Indonesia sangat menjunjung tinggi dalil agama. Tak heran, langkahnya tersebut berhasil diterapkan dengan dampak signifikan.³¹

Narasumber keempat adalah Aji Setiawan dari Program Studi Perbankan Syari'ah. Usahanya di kantin kejujuran telah dimulai sejak satu tahun belakangan, hal ini dilandasi ambisinya mendirikan usaha mandiri ketika program kuliah sudah ia selesaikan. Aji menitikberatkan dagangannya pada jenis makanan yang mengeyangkan, yakni nasi dan mie. Hal ini didasari oleh problem mahasiswa yang seringkali tidak punya waktu sarapan karena dikejar jam masuk perkuliahan. Maka nasi dan mie ini menjadi alternatif tersendiri bagi mahasiswa yang menghendaki. Selama satu tahun berjualan, Aji pernah mendapat barangnya tercuri sebanyak tiga kali. Pertama saat minggu pertama ia berjualan, kedua saat bulan ketiga ia berjualan, dan ketiga saat bulan ketujuh ia berjualan. Tetapi ia sendiri tidak mempermasalahkan hal-hal yang bersifat demikian. Sebab ia yakin, jika suatu hal hilang darinya, Allah pasti akan mengganti dengan yang serupa atau bahkan lebih berharga. Terbukti lima bulan sejak kehilangan terakhir kali, barang dagangan Aji tidak pernah lagi tercuri.³²

Sederet hasil wawancara membawa kami pada segenap tanya, mengapa mayoritas kehilangan terjadi pada minggu pertama? Mengapa setelah ditempelkan dalil agama, keamanan barang menjadi terjaga? Apa rahasia di balik kekuatan dalil agama? Hal inilah yang akan kami cari tahu melalui tahap kedua penelitian lapangan, yakni menjadi praktisi kantin kejujuran.

Proses penelitian lapangan dengan menjadi praktisi kantin kejujuran kami lakukan selama enam hari, tiga hari tanpa menggunakan dalil, dan tiga hari selanjutnya menggunakan dalil. Alasan kami memampatkan waktu hanya dalam satu minggu adalah demi meminimalisir proses yang dirasa tak perlu. Berangkat dari data yang terhimpun atas empat narasumber, kami menemukan kejadian mengejutkan dimana mayoritas kehilangan senantiasa terjadi pada minggu berjualan. Hal inilah yang kamijadikan dasar untuk meneliti dalam waktu satu minggu saja, sebab potensi terbesar pencurian terjadi pada minggu ini. Adapun produk

³¹ Wawancara Lesty Ariani (16 Maret 2018).

³² Wawancara Aji Setiawan (17 Maret 2018).

yang kami tawarkan sama sekali berbeda dengan narasumber sebelumnya. Jika seluruh narasumber memfokuskan dagangannya pada makanan, maka kami mencoba minuman sebagai produk yang hendak ditawarkan. Kami melihat dari sepuluh hingga tiga belas barang yang ditawarkan di kantin kejujuran –jumlah ini berubah-ubah selama enam hari penelitian, dan diambil dari frekuensi minimum dan maksimum- hanya terdapat satu jenis minuman yang diperjualbelikan, yakni jus jambu. Oleh sebab itu, kami melihat minuman sebagai komoditi yang menawan untuk ditawarkan. Pilihan kami jatuh pada susu hangat yang nampak indah diseduh ketika pagi hari hendak berlabuh.

Rabu pagi (28/3/2018) kami mulai menjalankan misi ini. Berangkat dengan optimisme tinggi, kami dipaksa pulang dalam keadaan merugi. Jumlah sepuluh susu yang kami jajakan hanya berkangur dua buah hingga akhir batas waktu yang ditentukan –yakni pukul 12.00 WIB-. Kabar baiknya, susu yang kami jual seharga Rp. 1000,00 per buah ternyata tidak tercuri sama sekali. Keputusan sudah terlanjur dibuat, apapun yang terjadi proses ini tidak boleh mengalami rehat. Dua hari selanjutnya, kami kembali menjajakan barang dengan spesifikasi yang sama, dan selama dua hari ini lagi-lagi kami merugi, sebab hanya tiga buah susu yang terbeli. Bahkan pada hari kedua penelitian, barang yang seharusnya laku dua buah secara jumlah, ternyata hanya menghasilkan uang 1000 rupiah. Berarti telah terjadi pencurian pada hari tersebut.

Hari keempat hingga hari keenam penelitian kami lakukan dengan sedikit perubahan, dimana goresan tinta hitam bertuliskan sabda Nabi saw. kami hadirkan di sisi wadah makanan. Hasilnya signifikan, selama tiga hari ini barang yang kami jajakan terhindar dari tindak pencurian, meskipun secara finansial kami tetap mengalami kerugian, sebab dari 30 susu yang ditawarkan hanya lima buah saja yang berhasil tersalurkan. Penelitian lapangan sebagai praktisi kantin kejujuran resmi kami akhiri pada hari keenam ini (2/3/2018).

Sekalipun secara ekonomi mengalami kegagalan, penelitian yang kami lakukan berhasil mengungkap fakta mengejutkan, dimana pada hari kedua penelitian kami mengalami kehilangan barang dagangan. Hal ini membuktikan jika pernyataan empat narasumber sebelumnya dapat dipertanggungjawabkan. Fakta lain menunjukkan efektifitas penggunaan dalil agama dalam mencegah tindak pencurian di kantin kejujuran. Hal ini mengisyaratkan pengaruh besar dalil agama dalam konstruksi Sosial masyarakat Indonesia, tak terkecuali di bidang perdagangan. Lantas apa yang sebenarnya dikehendaki oleh dalil agama sendiri? Apakah nabi saw mempergunakan dalil agama demi kepentingan perdagangan? Proses seperti apa yang terjadi pada dalil agama dari masa ke masa? Adakah faktor-faktor yang mempengaruhi interpretasi variatif di setiap masa? Hal inilah yang akan kami jelaskan pada tahap selanjutnya.

Implementasi Teori

Sesi ini akan mengungkap aspek teoretis dari penelitian lapangan yang telah dilakukan beserta aplikasinya. Mengadopsi teori Pierre Felix Bourdieu, penulis akan memposisikan diri pada kacamata Bourdieu dalam menganalisa fenomena penggunaan dalil agama sebagai upaya penanggulangan kasus pencurian pada kantin kejujuran. Felix Bourdieu memandang struktur dan konstruksi atas fenomena sebagai tolak ukur utama identifikasi pola peristiwa. Sudut pandang struktural berarti mengawasi segala yang tersembunyi dan melatarbelakangi fenomena yang terjadi. Sudut pandang konstruksi berarti memahami dialektika subyektif-obyektif dalam proses internalisasi dan eksternalisasi. Faktor kunci identifikasi proses ini terletak pada relasi struktur dan agen. Hasil akhir proses ini akan menghadirkan sebuah praktek yang berjalan.³³ Secara ringkas, himpunan proses ini dapat dinyatakan dalam formula berikut:

$$(Habitus \times Ranah) + Modal = Praktek^{34}$$

Aspek pertama yang harus diperhatikan dalam redaksi Bourdieu adalah *habitus*. Habitus merupakan susunan kognitif yang tersimpan dalam memori manusia guna berinteraksi dengan lingkup yang mengitarinya. manusia senantiasa mengalami proses internalisasi dan eksternalisasi dalam mengadopsi skema-skema yang ia gunakan sebagai delegasi simbol konseptual dalam realita sosial. Proses internalisasi-eksternalisasi akan menghasilkan skema-skema penilaian yang dicerminkan dalam afeksi positif dan negatif. Fungsi afeksi positif dan negatif dapat ditengarai dalam lingkup baik dan buruk, besar dan kecil, hitam dan putih, dan lain-lain yang menghadirkan isyarat tersebut. Konsekuensi logis dari habitus melahirkan enam ciri yang senantiasa mengitarinya: kenyataan sebagai olahan budaya, struktur bentukan, interpretasi atas struktur bentukan –disebut *structuring structure*-, bersifat dinamis dan membentuk skema-skema.³⁵ Aspek kedua adalah ranah. Ranah dimaknai Bourdieu dalam dua frase, pertama sebagai tambuk pergolakan kuasa demi menggapai sebuah asa. Kedua sebagai cakupan interaksi individu dan kelompok yang tanpa sadar membentuk sistem sosial secara spontan.³⁶ Aspek ketiga adalah modal. Modal atau kapital adalah prasyarat yang harus dipenuhi manusia demi menancapkan jejak posisi dalam skala yang ia kehendaki. Spektrum modal meliputi aspek ekonomi, budaya, sosial, dan simbolik.³⁷

³³ Lihat Felix Bourdieu, *Reproduction in Education: Society and Culture*, (London:Sage,1990) h.102-112

³⁴ Fauzi Fashri, *Pierre Bourdieu: Mengungkap Kuasa Simbol*, (Yogyakarta:Jalasutra,2014) h.106-107, bandingkan dengan Hikmalisa, *Dominasi Habitus dalam Praktek Khitan Perempuan di Desa Kuntu Darussalam Kabupaten Kampar Riau:Aplikasi Praktek Sosial Pierre Bourdieu dalam Living Hadis*, dalam *Jurnal Living Hadis*, vol.1 no.2, 2016, h.24

³⁵ Richard Hacker, dkk, *Pengantar Paling Komprehensif terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu*, terj. Pipit Maizier, (Yogyakarta:IKAPI,2009), h.171

³⁶ Hikmalisa, *Dominasi Habitus..*, h.26

³⁷ Richard Hacker, dkk, *Pengantar Paling Komprehensif...*, h. 174

Implementasi aspek habitus dalam kantin kejujuran dapat dilihat dari segi perangai awal yang terbentuk pada diri narasumber. Empat narasumber sepakat menyatakan kognisi positif kantin kejujuran adalah proses jual beli yang jujur.³⁸ Artinya, segala bentuk jual beli negatif pada kantin kejujuran dinilai sebagai kognisi negatif. Bangunan pemikiran yang sepakat mendaulat kejujuran dalam jual beli sebagai aspek penentu penilaian positif terhadap kantin kejujuran pada dasarnya dilandasi oleh bangunan pemikiran yang bermuara pada doktrin agama –yakni hadis tentang larangan berbohong-. Identitas keempat narasumber yang tercatat sebagai mahasiswa-mahasiswi perguruan tinggi Islam, mempengaruhi cara pandang positif mereka terhadap hadis kejujuran. Proses internalisasi atas dogma yang mereka terima menjadi faktor penentu melekatnya doktrin kejujuran sebagai entitas kebenaran. Data yang kami peroleh menyebutkan jika keempat narasumber mengaku berasal dari dua organisasi masyarakat Islam yang telah lama berkembang di Indonesia –yakni Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama’³⁹. Artinya, pola pikir mereka tentang nilai kejujuran dipengaruhi oleh pemahaman dua organisasi masyarakat Islam tersebut. Data yang kami peroleh menunjukkan jika dua organisasi ini sepakat memegang teguh prinsip kejujuran sebagai kognisi positif dalam keberagamaan. Proses inilah yang disebut dengan *structured structure*.⁴⁰

Proses selanjutnya adalah konsekuensi dari pemahaman yang dibawa oleh praktisi kantin kejujuran ini. Ketika ia menanamkan standar kejujuran sebagai kognisi positif, maka ia akan memasukkan eksistensi pemahaman tersebut pada skala yang lebih luas, dalam hal ini pembeli menjadi obyek yang hendak diliirk oleh praktisi kantin kejujuran. Hal ini ditunjukkan dengan upaya menjual barang tanpa adanya pengawasan, tentu selain karena alasan *temporal demand* terdapat aspek lain yang hendak diwujudkan, yakni penanaman nilai kejujuran pada pembeli. Hal ini disebut dengan istilah *structuring structure*.

Tahap aplikasi ranah ditunjukkan dengan penggunaan *venue* laboratorium agama UIN Sunan Kalijaga sebagai markas kantin kejujuran. Posisi laboratorium agama sebagai pusat ritual keagamaan di UIN Sunan Kalijaga menjadikannya berada pada lingkup yang terpengaruh oleh lingkungan ritual keagamaan dijalankan. Identitas ritual keberagamaan dalam frekuensi tertinggi ditunjukkan oleh praktik shalat.⁴¹ Salah satu doktrin yang tertanam dalam ritual shalat mengandung dimensi sosial, yakni menghindarkan diri dari perbuatan keji dan mungkar.⁴² Salah satu cerminan perbuatan keji menurut pemahaman al-Qur'an dan Hadis

³⁸ Wawancara Mulyati, Lesty, Aji dan Alfiana (12-17 Maret 2018)

³⁹ Wawancara Mulyati, Lesty, Aji dan Alfiana (12-17 Maret 2018)

⁴⁰ Hal ini kami tengarai dari salah satu proses yang terjadi dalam penentuan literatur di Majlis Tarjih dan Bahtsul Masa'il, dimana aspek kredibilitas menjadi komoditi utama dalam mempertimbangkan suatu kebijakan.

⁴¹ Ritual Shalat berjamaah menjadi aspek paling diperhatikan di laboratorium agama UIN Sunan Kalijaga. Hal ini ditunjukkan oleh peringatan untuk bersiap-siap melaksanakan shalat tiap 15 menit sebelum ritual dimulai.

⁴² Asal-usul pemahaman ini diambil dari interpretasi terhadap QS. Al-Ankabut (29): 45 di antaranya lihat Jalal al-din al-Qasimi, *Tafsir al-Qasimi*, jl.4 (Beirut:DKI,1996), h.210

adalah berbohong. Berarti, masyarakat yang berada pada ruang lingkup LA telah teridentifikasi oleh keterpengaruan dogma larangan berbohong yang ada pada ritual shalat. Maka, ranah yang dipilih oleh empat narasumber turut mendukung aspek keberhasilan *structuring structure* yang diinginkan mereka.

Aspek terakhir adalah modal. Modal yang dipakai narasumber berwujud simbolik, yakni penggunaan dalil agama. Ketika narasumber memandang ancaman terhadap tercapainya tujuan, maka ia menggunakan modal sebagai bekal menangkal hal-hal negatif dalam sudut pandang mereka –yakni pencurian yang merupakan implementasi pelanggaran kejujuran-. Maka, dua narasumber memanfaatkan simbol agama demi menghegemoni pembeli agar menjauhi tindak keji versi narasumber yang telah dikemas secara rapi. Mengapa harus dalil agama? Lesty mengakui jika keberadaan dalil agama memiliki pengaruh yang signifikan dalam konstruksi pribadi pembeli. Sebab mayoritas pembeli meyakini dalil agama sebagai sesuatu yang mutlak ditaati sekalipun tanpa interpretasi.⁴³

Perkembangan Makna Dalil Larangan Berbohong dari Masa ke Masa.

Bagian ini akan menjelaskan perkembangan makna hadis larangan berbohong dari masa ke masa. Hal ini digunakan untuk melacak nilai kognitif kejujuran yang dipandang sebagai habitus positif di era sekarang. Penulis akan menelusuri pemaknaan satu dalil saja⁴⁴ sebagai representasi perkembangan makna hadis larangan berbohong sebagai berikut:

١٧٩١- حَدَّثَنَا هَنَّادٌ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيقِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْكُمْ بِالصَّدْقِ فَإِنَّ الصَّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجُنَاحِ وَمَا يَرَالِ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصَّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صِدْيقًا وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَمَا يَرَالِ الْعَبْدُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَابًا وَفِي الْبَابِ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ وَعُمَرَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ الشَّحْرِ وَابْنِ عُمَرَ قَالَ أَبُو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ

Hadis ini pertama kali dituliskan oleh Imam Bukhari pada dalam kitab Shahih Bukhari⁴⁵ dengan redaksi sebagai berikut:

⁴³ Wawancara Lesty Ariani (16 Maret 2018)

⁴⁴ Terdapat tiga dalil yang digunakan sebagai modal simbolik oleh narasumber.

⁴⁵ Al-Bukhari, *Shahih Bukhari...*, h.109

٦٠٩٤ — حَدَّقَنَا عَنْهُ بْنُ أَبِي شِبَّةَ حَدَّثَنَا جَرِيرُ عَنْ مُنْصُورٍ عَنْ أَبِي وَأَلِيلٍ «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِنَّ الصَّدَقَ يَهْدِي إِلَى الْبَرِّ ، وَإِنَّ الْبَرِّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةَ ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيَصْدِقَ حَتَّى يَكُونَ صَدِيقًا وَإِنَّ الْكَذَبَ يَهْدِي إِلَى الْفَجُورِ ، وَإِنَّ الْفَجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ ، وَإِنَّ الرَّجُلَ لِيَكْذِبَ حَتَّى يُكَتَّبَ عَنْهُ كَذَابًا»^(٢)

Hadis di atas digolongkan Bukhari pada bab “takutlah kepada Allah dan bersamalah orang-orang yang jujur”. Pada judul bab ini, Bukhari telah melakukan munasabah Hadis dengan dalil al-Qur'an. Hadis ini kemudian diriwayatkan dengan redaksi yang berbeda oleh at-Turmudzi dalam kitab *sunan at-Turmudzi* seperti termaktub di atas. Turmudzi juga membuat kategorisasi bab tersendiri dalam mencantumkan bab ini, yakni bab “apa yang tampak dari jujur dan bohong”.

Hal menarik terjadi ketika Abdul Karim Kafury menjelaskan hadis ini pada abad ke-19 Masehi. Terjadi interpretasi besar-besaran terhadap pemaknaan hadis ini. Pada redaksi *syarh* hadis tersebut, Kafury mengutip pendapat Ibn Bathal yang menyatakan bahwa dasar lafadz *إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* adalah ayat al-Qur'an *إِنَّ الْبَرِّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةَ*⁽⁴⁶⁾. Hal ini menandakan jika langkah Ibn Bathal didasari argumen subyektif dengan jalur munasabah ayat. Meskipun demikian, Ibn Bathal tidak menyatakan satu hal puj yang merujuk kepada pra-syarat ditetapkannya vonis bagi pelaku kebohongan. Maka menjadi sebuah hal yang mengejutkan ketika Abdul Karim menempatkan posisi berbohong sebagai pintu menuju neraka. Hal inilah yang kemudian jamak dipahami masyarakat kini.⁽⁴⁷⁾

Jika dicermati, perubahan drastis pemaknaan redaksi hadis terjadi karena adanya interval waktu. Bukhari dan Turmudzi yang berada pada masa penyeleksian hadis belum banyak terlibat interpretasi hadis. Satu-satunya kontribusi ide mereka dalam hal pemaknaan adalah pada pencantuman judul yang berbeda, dimana Bukhari menjadikan munasabah ayat al-Qur'an sebagai standar penetapan bab, sedangkan Turmudzi menjadikan relasi jujur dan bohong sebagai sub tema yang sesuai. Hal ini disebabkan tantangan yang mereka hadapi adalah para pemalsu hadis, sehingga problem pemaknaan bukanlah suatu kendala yang harus diselesaikan.⁽⁴⁸⁾

Perbedaan mulai terjadi ketika ilmu hadis berada pada fase pengayaan dan interpretasi matan, dimana sosok Ibn Bathal muncul untuk menjelaskan makna hadis yang termaktub dalam *Shahih Bukhari*. Meskipun demikian, pemaknaan ini masih dalam batas normatif, sebab fokus pada masa tersebut bukan hendak memaknai ulang sebuah hasil interpretasi, melainkan sedang membangun pondasi interpretasi.⁽⁴⁹⁾ Asumsi pendekatan yang lebih berani dalam menjelaskan hadis ini baru dimunculkan Abdul Karim di abad ke-19, sebab tantangan yang ia hadapi adalah kejumudan pemikiran dan keengganan mengembangkan potensi keilmuan, maka dibutuhkan sebuah rangsangan segar terhadap pemakaian hadis demi memacu

⁴⁶ Abdul Karim Kafury, *Tuhtat al-Ahwadzi bi syarh Jami' al-Turmudzi*, (Mesir:Dar al-Fikr,1979), h..106

⁴⁷ Abdul Karim Kafury, *Tuhtat al-Ahwadzi...* hlm.107

⁴⁸ Al-Fatih Suryadilaga, *Metodologi Syarh Hadis*, (Yogyakarta:Kalimedia,2017), h .8

⁴⁹ Al-Fatih Suryadilaga, *Metodologi Syarh Hadis...*, h.10

perkembangan ilmu tersebut.⁵⁰

Konseptualisasi Relasi Hegemoni Kekuasaan dengan Hadis Nabi

Konseptualisasi adalah sebuah upaya perumusan gagasan ilmiah atas data-data yang telah diperoleh. Pada tahap ini, penulis akan memberikan kontribusi ilmiah mengenai relasi hegemoni kekuasaan dalam hadis Nabi di kantin kejujuran terhadap pengembangan moral dan ekonomi masyarakat Indonesia. Memanfaatkan pengaruh hegemoni kekuasaan dalam hadis Nabi pada fenomena kantin kejujuran, penulis akan mengekplorasi lebih jauh penelitian yang bersifat lokal menjadi sesuatu yang bersifat global. Agar manfaat dari penelitian ini dapat dirasakan pada skala yang lebih luas.

Pertama, pembangunan ekonomi massal. Berangkat dari hasil penelitian lapangan, penggunaan dalil dalam praktek kantin kejujuran memberikan dampak yang cukup signifikan terhadap pencegahan kasus pencurian. Menimbang *trend* kantin kejujuran yang menjamur di berbagai wilayah⁵¹, keberadaan dalil agama sebagai pencegah tindak pencurian adalah sebuah tawaran yang menggiurkan. Apabila dikalkulasikan, efek positif penggunaan dalil agama pada skala yang lebih luas tentu hasilnya akan lebih terlihat jelas. Sebagai contoh, jika rata-rata satu orang praktisi kantin kejujuran kehilangan satu barang dagangannya dalam interval satu minggu, maka berapa banyak barang yang hilang dari praktisi kantin kejujuran yang rata-rata berjumlah sepuluh orang? Bagaimana jika jumlah ini kita kalikan dengan seluruh kantin kejujuran yang ada di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta?, lebih luas lagi, bagaimana jika jumlah ini dikalikan dengan seluruh universitas di Yogyakarta?, dan bagaimana jika jumlah ini dikalikan dengan jumlah seluruh universitas yang ada di Indonesia?

Apabila satu barang dagangan dihargai Rp 1000,00⁵², maka kerugian yang diderita oleh satu tempat kantin kejujuran adalah Rp 5.000,00 –jumlah ini diambil dari rata-rata jumlah penggiat kantin kejujuran se-UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta-.⁵³ Jika jumlah ini dikalikan dengan seluruh lapak kantin kejujuran di UIN Sunan Kalijaga yang berjumlah lebih dari 20 unit⁵⁴, maka kerugian yang diderita sebanyak Rp 100.000,00. Lebih luas lagi, jika terdapat 20 kampus di Yogyakarta yang menerapkan konsep kantin kejujuran, maka jumlah kerugian mencapai Rp 2.000.000,00.⁵⁵ Jika diasumsikan setiap provinsi di Indonesia memiliki 20 universitas yang menerapkan praktek kantin kejujuran, maka jumlah kerugian yang diderita mencapai Rp 70.000.000,00.

⁵⁰ Al-Fatih Suryadilaga, *Metodologi Syarh Hadis...*, h.54

⁵¹ Ada banyak praktek kantin kejujuran

⁵² Harga barang dagangan yang dijual oleh peneliti dan mayoritas narasumber

⁵³ Jumlah rata-rata penggiat kantin kejujuran di Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga sebanyak 10 orang. Sedangkan rata-rata penggiat kantin kejujuran di tempat lainnya sebanyak 5 orang.

⁵⁴ Jumlah lapak yang ada di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebanyak 24 unit.

⁵⁵ Mulyati mengatakan terdapat 20 kampus di Yogyakarta yang menerapkan konsep kantin kejujuran.

Salah satu faktor penghambat pertumbuhan ekonomi adalah kerugian. Berarti, menghindari kerugian merupakan bentuk pertumbuhan ekonomi. Jika kita mampu meminimalisir kerugian yang disebabkan oleh kasus pencurian sebanyak Rp 70.000.000,00 dalam jangka waktu satu minggu, maka jumlah sebanyak itulah yang dapat penulis tawarkan sebagai wujud pengembangan ekonomi secara massal.

Kedua, perbaikan moral dalam skala besar. Berangkat dari data yang telah disebutkan di atas, penggunaan dalil agama mampu mereduksi satu kasus pencurian dalam satu minggu. Jika jumlah ini dikalikan dengan banyaknya penggiat kantin kejujuran UIN Sunan Kalijaga di satu lapak –yang rata-rata berjumlah lima orang-, maka lima kasus pencurian sudah dapat diminimalisir. Jika proses yang sama diulang hingga usai, akan diperoleh 70.000 kasus pencurian yang dapat dicegah. Pencurian merupakan cermin tindakan amoral. Berarti, mencegah tindak pencurian merupakan bentuk perbaikan moral. Jika sebanyak 70.000 kasus pencurian dapat dicegah, maka sebanyak itu pula perbaikan moral yang penulis tawarkan.

Kesimpulan

Kantin kejujuran adalah sebuah tempat yang menyediakan makanan dan minuman baik di sekolah, asrama, maupun kantor dan kejujuran pembeli menjadi sesuatu yang sentral. Kantin kejujuran sebagai fenomena living hadis merupakan fenomena sosial yang dikaitkan dengan keberadaan hadis dalam sebuah komunitas Muslim tertentu. Landasan filosofis dari praktek kantin kejujuran adalah pendidikan karakter dan pendidikan anti korupsi. Kejujuran merupakan sebuah karakter bangsa yang perlu dikembangkan. Setiap orang perlu untuk menanamkan karakter tersebut karena kejujuran merupakan tanggung jawab moral terhadap nilai-nilai dan norma-norma agama dan masyarakat.

Hasil yang dapat penulis tawarkan terdiri dari dua hal. *Pertama*, pembangunan ekonomi massal. Salah satu faktor penghambat pertumbuhan ekonomi adalah kerugian. Berarti, menghindari kerugian merupakan bentuk pertumbuhan ekonomi. Jika kita mampu meminimalisir kerugian yang disebabkan oleh kasus pencurian sebanyak Rp 70.000.000,00 dalam jangka waktu satu minggu, maka jumlah sebanyak itulah yang dapat penulis tawarkan sebagai wujud pengembangan ekonomi secara massal. *Kedua*, perbaikan moral dalam skala besar. Pencurian merupakan cermin tindakan amoral. Berarti, mencegah tindak pencurian merupakan bentuk perbaikan moral. Jika sebanyak 70.000 kasus pencurian dapat dicegah, maka sebanyak itu pula perbaikan moral yang penulis tawarkan.

Daftar Pustaka

- Advanced American Dictionary*, Amerika: Person Education Limited, 2008.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Al-Hajjaj, Abu Al-Husein Muslim, *Shahih Muslim*, Riyadh: Dar Thayyibah.
- Al-Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa, *Al-Jami' Al-Shahih Wa Huwa Sunan Al-Tirmidzi*, Beirut: Dar Al-'Ilmiyyah.
- Anwar, M. Khoiril, *Living Hadis*, jurnal Farabi, Vol. 12, No. 1, 2015.
- Boudieu, Felix, *Reproduction in Education: Society and Culture*, London:Sage,1990.
- Bourdieu, Pierre Felix, *Pengantar Paling Komprehensif Kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Jala Sutera, 2005.
- Crowther, Jonathan, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Inggris: Oxford University Press, 1995.
- Fashri, Fauzi, *Pierre Bourdieu: Mengungkap Kuasa Simbol*, Yogyakarta:Jalasutra,2014.
- Hacker, Richard, dkk, *Pengantar Paling Komprehensif terhadap Pemikiran Pierre Bourdieu*, terj. Pipit Maizier, Yogyakarta:IKAPI, 2009.
- Hikmalisa, *Dominasi Habitus Dalam Praktek Khitan Perempuan di Desa Kuntu Darussalam Kabupaten Kampar Riau (Aplikasi Praktek Sosial Pierre Bourdieu dalam Living Hadis)*, jurnal Living Hadis, Vol. 1, No. 2, 2016.
- Kafury, Abdul Karim, *Tuhtat al-Ahwadzi bi syarh Jami' al-Turmudzi*, Mesir:Dar al-Fikr,1979.
- Mansur, M., *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2007.
- Muslim, Imam, *Shahih Muslim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Riwayati, Hadiyah, "Pengembangan Kantin Kejujuran Dalam Rangka Pendidikan Antikorupsi Di Sekolah DasarNegeri Bertaraf Internasional (SDN BI) Tlogowaru Kecamatan Kedungkandang Kota Malang", *Skripsi* Fakultas Ilmu Sosial Universitas Negeri Malang, 2009.
- Sawrah, Abu Isa Muhammad bin Isa , *Al-Jami' al-Shahih Sunan Tirmidzi*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2016.
- Sumbulah, Umi, *Islam dan Ahlul Kitab Perspektif Hadis Dilengkapi Kajian Living Sunnah*, Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Suryadilaga, Al-Fatih, *Metodologi Syarh Hadis*, Yogyakarta:Kalimedia, 2017.
- Suryadilaga, M. Alfatih dkk, *Metodologi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: balai Pustaka, 2005.
- Yulianti, *Kajian Kantin kejujuran dalam Rangka Peningkatan Pendidikan Karakter Di Tingkat Sekolah Dasar Untuk Mewujudkan Siswa Yang Kreatif (Studi Kasus Di SDN Panggunrejo 04 Kepanjen*, jurnal pemikiran dan pengembangan SD, Vol.

1, No. 2. Zuhri, Saifuddin, *Living Hadis:Genealogi, Teori, dan Aplikasi*, Jurnal Living Hadis, Vol. 1, No. 1, 2016.

Wawancara:

Wawancara dengan Alfiana Nur Syifa, penggiat kantin kejujuran di fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, 12 Maret 2018.

Wawancara dengan Mulyat, penggiat kantin kejujuran di Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 14 Maret 2018.

Wawancara Lesty Ariani, penggiat kantin kejujuran di Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 16 Maret 2018.

Wawancara Aji Setiawan, penggiat kantin kejujuran di Laboratorium Agama UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 17 Maret 2018.

SEJARAH PENDIDIKAN MULTIKULTURAL SEBAGAI IDENTITAS NILAI-NILAI ISLAM

Suharsono dan Ulia Anisatur Rosidah

Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Salatiga

E-mail : Suharsonynino@gmail.com

Abstract

Actually there are many core values of multicultural education that it is contained from Islamic values. Multicultural education Concept Development Through the Joy of Learning, Creative, Independent, and Noble Character to Establish the Spiritual aspect in Indonesia". Multicultural education is expected to build the character of students in order to become more appreciative in human diversity, recognizing the diverse life, and to be more humane in their daily lives. The core of multiculturalism is the willingness to receive other groups as an equal and united part. It denies cultural, ethnical, gender, language and religious distinctions. Multiculturalism becomes a contextual idea relating to the current contemporary society. The basic principles of equity, justice, openness, and difference recognition are the value principle needed by human in the crush of global culture. Thus, education has been an appropriate media to establish multicultural. As a result, it is urgently required to design a curriculum of multicultural education containing some materials that are able to present multi-perspectives of certain cultural phenomena.

Keywords: *Multiculturalism, Multicultural Education, Islamic Values.*

Abstract

Sebenarnya banyak nilai-nilai inti dari pendidikan multicultural yang telah terdapat dari nilai-nilai Islam. Konsep pendidikan multicultural berkembang melalui pembelajaran santai, kreatif, mandiri, dan karakter mulia untuk mendirikan aspek spiritual di Indonesia. Pendidikan multicultural bertujuan untuk membangun karakter dari siswa dan lebih menghargai keragaman manusia, mengakui keragaman hidup, dan untuk menjadi humanis di dalam kehidupan sehari-hari. Inti dari multikulturalisme adalah adanya sebuah kesadaran untuk menerima kelompok/golongan laim setara dan bagian persatuan. Tanpa memperhatikan perbedaan budaya, ras, etnik, bahasa dan agama. Multikulturalisme menjadi sebuah ide kontekstual yang berhubungan dengan masyarakat kontemporer. Prinsip dasarnya adalah kesetaraan, keadilan, keterbukaan, dan mengakui perbedaan yang mana itu semua merupakan hal-hal yang dibutuhkan oleh manusia dalam menghadapi budaya global. Pendidikan adalah media yang tepat untuk membangun multicultural. Hasilnya, secara esensial telah didesain pada sebuah kurikulum dari pendidikan multicultural yang memuat beberapa materi yang mampu mempresentasikan multi-perspektif dari fenomena budaya tertentu.

Kata Kunci: Multikulturalisme, Pendidikan Multikultural, Nilai-nilai Islam

Pendahuluan

Di antara idealitas keagamaan Islam sebagaimana tertulis dalam al-Qur'an (Q.S. Al-Hujurat: 11) adalah untuk saling mengenal dan menghormati berbagai budaya, ras, dan agama sebagai suatu realitas kemanusiaan. Akan tetapi pada saat yang sama peta dunia diwarnai konflik akibat SARA Kesenjangan antara idealitas dan realitas itulah yang perlu dijembatani dengan memberikan pemahaman multikultural dalam proses pendidikan keislaman. Sebagai sebuah konsep, pendidikan multikultural menemukan relevansinya untuk konteks Indonesia. Pendidikan multikultural sejalan dengan semboyan bangsa Indonesia "Bhinneka Tunggal Ika" yang memiliki pengertian bahwa Indonesia merupakan salah satu bangsa di dunia yang terdiri dari beragam suku, ras, budaya, bahasa, dan agama yang berbeda-beda tetapi dalam kesatuan Indonesia. Pemaknaan secara negatif terhadap persoalan keragaman telah menambah daftar panjang terjadinya konflik yang menimbulkan desintegrasi bangsa. Karena itu, untuk mengatasi problem kemanusiaan yang ada, tidak bias lain kecuali dengan menggunakan pendekatan yang multidimensional. Di sinilah diskursus dan implementasi multikulturalisme dalam pendidikan menemukan tempatnya yang berarti. Dalam konteks ini pendidikan multikultural merupakan pendekatan progresif untuk melakukan transformasi pendidikan dan budaya masyarakat secara menyeluruh, sejalan dengan prinsip penyelenggaraan pendidikan yang termaktub dalam Undang-Undang Nomor 20/2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional pasal 4 ayat 1 yang berbunyi bahwa pendidikan nasional diselenggarakan secara demokratis dan berkeadilan serta tidak diskriminatif dengan menjunjung tinggi hak asasi manusia (HAM), nilai keagamaan, nilai kultural, dan kemajemukan bangsa (UU RI No. 20 : 2003).

Doktrin Islam juga mengajarkan paham pluralitas keagamaan. Bagi orang Islam, dianut suatu keyakinan bahwa sampai hari ini pun di dunia ini akan terdapat keragaman agama. Meskipun ada klaim bahwa kebenaran agama ada pada Islam. (Q.S. Ali Imran: namun dalam al-Qur'an juga disebutkan adanya hak orang lain untuk beragama. Dan agama tidak bisa dipaksakan kepada orang lain. (Q.S. Ali Imran; 17) Sikap inilah yang menjadi prinsip pada masa kejayaan Islam sekaligus mendasari kebijakan politik kebebasan beragama.

Pembahasan

A. Sejarah Perkembangan Pendidikan Multikultural

1. Latar Belakang Kelahiran Pendidikan Multikultural

Pendidikan multikultural sebagai paradigma baru yang lahir pada akhir abad XX di Amerika Serikat (Laurencia Primawati: Univ. HKBP Nommensen). Menurut Tilaar dalam Rustam Ibrahim, pendidikan Multikultural berawal dari berkembangnya gagasan dan kesadaran tentang interkulturalisme seusai Perang Dunia II. Kemunculan berkembangnya gagasan dan kesadaran interkulturalisme

ini selain terkait dengan perkembangan politik internasional menyangkut HAM, kemerdekaan dari kolonialisme, diskriminasi rasial, dan lain-lain, juga karena meningkatnya pluralitas di negara-negara Barat sendiri sebagai akibat dari peningkatan migrasi dari negara-negara baru merdeka ke Amerika dan Eropa. Pendidikan multikultural sebenarnya merupakan sikap “peduli” dan mau mengerti (*difference*) atau “*politics of recognition*” politik pengakuan terhadap orang-orang dari kelompok minoritas. Pendidikan multikultural melihat masyarakat secara lebih luas. Berdasarkan pandangan dasar bahwa sikap “*indifference*” dan “*non-recognition*” tidak hanya berakar dari ketimpangan struktur rasial, tetapi paradigma pendidikan multikultural mencakup subjek-subjek mengenai ketidakadilan, kemiskinan, penindasan, dan keterbelakangan kelompok-kelompok minoritas dalam berbagai bidang sosial, budaya, ekonomi, pendidikan, dan lain sebagainya (Ibrahim Rustam: 2013).

2. Tujuan Pendidikan Multikultural

Pendidikan Multikultural diciptakan untuk membantu menyatukan bangsa yang terpecah belah daripada membagi sebuah keterpautan yang tinggi. Pendidikan multikultural membantu dengan gagasan bernama *pluribus unum* dari beberapa gagasan yang ada. Multikulturalisme dan budayawan Barat seringkali berbeda pendapat tentang bagaimana *unum* tersebut bisa terbentuk dengan baik. Secara tradisional kebanyakan masyarakat Amerika Serikat dan sekolah-sekolah telah mencoba untuk menciptakan kesatuan dengan mengasimilasikan siswa-siswi dari bermacam-macam ras, dan golongan-golongan suku kedalam sebuah *Mythical Anglo* budaya Amerika yang mewajibkan mereka untuk mendapat pengalaman sebuah untuk mengasingkan diri. Meskipun dari dari macam-macam corak siswa menjadi terasimilasikan dengan budaya, mereka secara struktural dihindarkan dari golongan yang *mainstream*. (James Banks: 1993)

Menurut Kartz, sebagaimana yang dikutip oleh Rahim, menyatakan ada empat tujuan pendidikan multikultural, yaitu: (1) Memberikan pengalaman belajar kepada peserta didik guna mengenalkan secara kritis kemampuan evaluasi untuk melawan isu-isu seperti realisme, demokrasi, partisipatory, dan exime. (2) Mengembangkan keterampilan peserta didik untuk klarifikasi nilai, termasuk kajian untuk mentransmisikan nilainilai yang laten dan manifes. (3) Menguji dinamika keberagaman budaya dan implikasinya kepada strategi pembelajaran guru. Dan (4) mengkaji variasi kebahasaan dan keberagaman gaya belajar peserta didik sebagai dasar bagi pengembangan strategi pembelajaran yang sesuai (Rahmawati Rahim: 2012). Sedangkan menurut Dewayani dalam jurnal At-Tajdid, menyatakan bahwa Tujuan pendidikan dengan berbasis multikultural dapat diidentifikasi: 1. Untuk mengfungsikan peranan sekolah dalam memandang keberadaan siswa yang beraneka ragam; 2. untuk membantu siswa dalam membangun perlakuan yang positif terhadap perbedaan kultural, ras, etnik, kelompok keagamaan; 3. memberikan ketahanan siswa dengan cara mengajar mereka dalam mengambil keputusan dan keterampilan sosialnya; 4. untuk membantu peserta didik dalam membangun ketergantungan lintas budaya dan memberi gambaran positif kepada mereka

mengenai perbedaan kelompok (Dwi Rangga Vischo: 2014). Tujuan pendidikan multikultural di atas sangat mendukung akan cita-cita yang diharapkan bangsa Indonesia. Untuk menunjukkan identitas bahwa bangsa Indonesia yang terdiri dari berbagai keanekaragaman tetapi tetap satu bangsa kesatuan utuh, tidak menjadikan generasi yang egois. Sekolah di sini mengambil peranan ketika memberi pemahaman akan keanekaragaman antar peserta didik yang akan membawa hasil bahwa di luar sana masih banyak bentuk keanekaragaman yang lebih kompleks. Ketika peserta didik diberikan pembiasaan di sekolah akan lebih menimbulkan rasa hormat saat bersinggungan dengan dunia luar, sehingga dapat meminimalisir bentuk perselisihan misalnya mencegah adanya tawuran antar pelajar. Pembelajaran multikultural akan baik jika pendidik memberikan keteladanan kepada peserta didiknya. Sedangkan menurut Banks sebagaimana yang dikutip oleh Sukoco Pendidikan Multikultural memiliki tujuan, yaitu: 1) Membangun pemahaman sistem pendidikan yang anti rasis; 2) memperhatikan kepentingan warga dunia tanpa pandang bulu; 3) Mengembangkan sikap, pengetahuan, dan ketrampilan yang memungkinkan murid bekerja bagi keadilan sosial; 4) Murid dan guru sama-sama mempelajari pentingnya variabel budaya bagi keberhasilan akademik; 5) Menerapkan ilmu pendidikan yang kritis yang memberi perhatian pada bangun pengetahuan sosial dan membantu murid untuk mengembangkan bantuan membuat keputusan dan tindakan sosial; 6) Sekolah dipandang sebagai sistem sosial dari komponen yang saling berhubungan seperti sikap dan tindakan pengajar, kebijakan dan politik sekolah, gaya belajar siswa, prosedur penilaian dan pengujian, materi yang diajarkan, kurikulum pendidikan, strategi dan gaya pengajaran, bahasa dan budaya sekolah, dan partisipasi komunitas; 7) Pendidikan multikultural berkembang melampaui reformasi kurikulum menjadi transformasi dalam keseluruhan unsur dan system (Sukoco: 2015).

Berdasarkan pernyataan-pernyataan diatas pemakalah menyimpulkan bahwa tujuan dari pendidikan multikultural, yaitu: perbuatan saling menghargai perbedaan diantara peserta didik di dalam sekolah, baik berbeda di dalam hal agama, ras, etnik, dan suku adat masing-masing peserta didik. Dan sesungguhnya dengan adanya perbedaan itu dapat memacu kita untuk bersatu, bukan malah berpecah-belah.

B. Orientasi yang ingin dicapai dari Pembelajaran Multikultural

Orientasi yang ingin dicapai yaitu pendidikan inklusif, pluralis, multikulturalis, dan humanis yang dimaknai dengan; 1) dapat menerima pendapat dan pemahaman agama lain yang memiliki basis ketuhanan dan kemanusiaan; 2) menerima adanya keragaman ekspresi budaya yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan dan keindahan; dan 3) mengakui pentingnya nilai-nilai kemanusiaan, seperti menghormati hak asasi orang lain, peduli terhadap orang lain, berusaha membangun perdamaian dan kedamaian bagi seluruh umat manusia, saling mengasihi dan menyayangi, peduli terhadap orang lain yang berbeda suku dan agama (Rustam Ibrahim: 2012). Model-model pendidikan multikultural yang pernah ada dan sedang dikembangkan oleh

negara-negara maju, dikenal lima pendekatan, yaitu: pertama, pendidikan mengenai perbedaan-perbedaan kebudayaan dan multikulturalisme. Kedua, pendidikan mengenai perbedaan-perbedaan kebudayaan atau pemahaman kebudayaan. Ketiga, pendidikan bagi pluralisme kebudayaan. Keempat, pendidikan dwi-budaya. Kelima, pendidikan multikultural sebagai pengalaman moral manusia. Pendidikan multikultural merupakan gejala baru di dalam pergualatan umat manusia yang mendambakan persamaan hak, termasuk hak untuk mendapatkan pendidikan yang sama untuk semua orang “Education for All”.

Menurut Haryati, orientasi yang ingin dicapai dari pendidikan multikultural yaitu: Pendidikan multikultural diharapkan dapat menyelesaikan persoalan konflik yang terjadi di masyarakat, atau—paling tidak—mampu memberikan penyadaran (*consciousness*) kepada masyarakat bahwa konflik bukan suatu hal yang baik untuk dibudayakan. Selanjutnya pendidikan juga harus mampu memberikan tawaran-tawaran yang mencerdaskan, antara lain dengan cara mendesain materi, metode, hingga kurikulum yang mampu menyadarkan masyarakat akan pentingnya sikap saling toleran, menghormati perbedaan suku, agama, ras, etnis, dan budaya masyarakat Indonesia yang multicultural (Tri Astutik Haryati: 2015). Sedangkan menurut Gollnick dan Chinn sebagaimana dikutip Abdullah, ada lima orientasi yang ingin dicapai dalam pendidikan multikultural, yaitu: 1) mempromosikan pada kekuatan dan nilai-nilai dari keberagaman budaya, 2) penekanan hak manusia dan menghargai perbedaan antar individu, 3) penerimaan dari alternatif pilihan hidup bagi manusia, 4) mempromosikan prasangka sosial dan kesetaraan bagi semua orang, and 5) penekanan pada kesetaraan distribusi dari kekuatan dan pendapatan antara kelompok (Anna Christina Abdullah: 2009).

D. Konsep Pendidikan Multikultural

Pemikiran Tilaar mengenai konsep pendidikan multikultural yang sekiranya dapat dikembangkan di tanah air sesuai dengan kondisi sosial, budaya, dan politik di tanah air. Dimensi dalam pendidikan multikultural adalah: 1) *Right to Culture* dan identitas budaya lokal. Multikulturalisme meskipun di dorong oleh pengakuan hak asasi manusia, namun akibat globalisasi pengakuan tersebut diarahkan juga pada hak-hak yang lain, yaitu hak akan kebudayaan (*right to culture*); 2) Kebudayaan Indonesia yang menjadi, adalah suatu pegangan dari setiap insan dan setiap identitas budaya mikro Indonesia; 3) Konsep pendidikan multikultural yang normatif, yaitu budaya kita juga harus mampu mewujudkan kebudayaan Indonesia yang dimiliki oleh suatu Negara bangsa; 4) Pendidikan multikultural merupakan suatu rekonstruksi sosial, upaya untuk melihat kembali kehidupan sosial yang ada dewasa ini; 5) Pendidikan multikultural di Indonesia memerlukan pedagogic baru. Kehidupan sosial-budaya di Indonesia menuntut pendidikan hati (*pedagogy of heart*) yaitu diarahkan kepada rasa persatuan dari bangsa Indonesia yang pluralistik; 6) Pendidikan multikultural bertujuan untuk mewujudkan visi Indonesia masa depan serta etika berbangsa.

Dalam hal ini perlu dipertimbangkan menghidupkan kembali pendidikan budi pekerti terutama di tingkat pendidikan dasar, melengkapi pendidikan agama yang sudah ditangani dengan UU No. 20 Tahun 2003.

Acuan pokok pendidikan multikultural: 1) Undang-undang Dasar 1945; 2) Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia No. VII/MPR/2001 tentang Etika Kehidupan Berbangsa; 3) Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia No. VII/MPR/2001 tentang Visi Indonesia Masa Depan; 4) Undang-undang No. 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional (Rohil Zilfa: 2008).

Sebaiknya pendidikan di daerah, sejak TK sampai pendidikan tinggi, termasuk program pelatiannya, dikelola secara terpadu di daerah. Dengan keterpaduan manajemen pendidikan dan pelatihan di daerah, maka pendidikan benar-benar dihayati oleh masyarakat setempat sebagai bagian kehidupannya, dan sebagian dari proses pembangunannya. Khusus mengenai pendidikan tinggi, keterpaduan pengelolaan pendidikan di daerah tidak akan menghilangkan fungsi yang lebih luas dari perguruan tinggi yang juga akan ikut serta dalam sistem pendidikan tinggi nasional dalam pembinaan pengembangan serta pemanfaatan ilmu pengetahuan, budaya dan seni, bagi peningkatan kualitas hidup manusia Indonesia dan bagi kemanusiaan (H.A.R Tilaar: 2006).

Tantangan, Hambatan, Peluang, dan Program Pengembangan Manajemen Pendidikan di Indonesia: 1) Tantangan dan Hambatan. Tantangan pertama yang dihadapi ialah perlunya suatu perubahan sikap dan tingkah laku sesuai dengan tuntutan manajemen modern. Dari manajemen yang otoriter diarahkan kepada manajemen yang demokratis; 2) Peluang. Disinilah terletak peluang bagi program pendidikan pascasarjana untuk mempelajari prinsip-prinsip tersebut. Bersama dengan lembaga-lembaga pendidikan di Indonesia, pengalaman dari pelaku-pelaku pendidikan, administrator-administrator pendidikan, dapat disusun manajemen pendidikan Indonesia yang sesuai dengan kebutuhan; 3) Manajemen Perubahan (*change management*). Perubahan dari manajemen sentralistik kepada manajemen yang mengakui adanya otonomi memerlukan suatu masa transisi (H.A.R. Tilaar: 2012).

Pihak-pihak yang menganjurkan program pendidikan multikultural menganjurkan prinsip-prinsip dan praktik sebagai berikut: 1) Perlu adanya komitmen dari para pendidik untuk menghapuskan berbagai jenis segregasi dan diskriminasi; 2) Kemampuan dari para guru untuk menjembatani berbagai perbedaan, baik antara guru dengan para siswa, maupun antara siswa sesama siswa; 3) Komitmen terhadap pendidikan multikultural sebagai suatu program jangka panjang, proses yang lambat dan mengikutsertakan para orangtua dan masyarakat lokal; 4) Memasukkan program pendidikan multikultural di dalam kurikulum, baik di dalam aspek afektif maupun di dalam kegiatan-kegiatan kognitif; 5) Demokratisasi dari praktik mengajar melalui cara-cara atau teknik yang memberikan kebebasan dan kesempatan kepada setiap orang untuk didengar; 6) Perhatian kepada minat yang

semakin meningkat kepada para siswa mengenai keterampilan-keterampilan dasar dalam praktik multikultural; 7) Mengekspos kepada siswa pengertian-pengertian mengenai penindasan dan ketidakadilan, serta mengidentifikasi hak bagaimana caranya untuk mengatasi persoalan-persoalan HAM.

Adapun dengan cara lain yaitu : Menawarkan beragam kurikulum yang mempresentasikan pandangan dan perspektif banyak orang. Mengasumsikan bahwa tidak ada kebenaran tunggal terhadap kebenaran sejarah. Kurikulum dicapai sesuai dengan penekanan analisis komparatif dengan sudut pandang kebudayaan yang berbeda-beda. Memberantas pandangan klise atau bentuk negatif terhadap ras, budaya dan agama (Aji Nugroho: 2016).

Kesimpulan

Pendidikan multikultural lahir pada abad ke-20 di Amerika Serikat, latar belakang kemunculannya untuk menghilangkan deskriminasi sosial dan rasial, memelihara integrasi nasional, memanfaatkan keragaman masyarakat, menentukan arah kerjasama. Dengan tujuan untuk mengembangkan individu agar mampu merasa, menilai dan berperilaku dalam sistem budaya yang berbeda, perbuatan saling menghargai perbedaan diantara peserta didik di dalam sekolah, baik berbeda di dalam hal agama, ras, etnik, dan suku adat masing-masing peserta didik. Dan sesungguhnya dengan adanya perbedaan itu dapat memacu kita untuk bersatu, bukan malah berpecah-belah.

Model pembelajarannya yaitu dengan Menawarkan beragam kurikulum yang mempresentasikan pandangan dan perspektif banyak orang. Mengasumsikan bahwa tidak ada kebenaran tunggal terhadap kebenaran sejarah. Kurikulum dicapai sesuai dengan penekanan analisis komparatif dengan sudut pandang kebudayaan yang berbeda-beda. Memberantas pandangan klise atau bentuk negatif terhadap ras, budaya dan agama.

Pemikiran Tilaar dapat dijadikan pedoman dalam menjunjung konsep multikulturalisme di Indonesia dengan diimplementasikan melalui pendidikan. Beliau menyebutkan beberapa konsep pendidikan multikultural yang disesuaikan dengan kondisi sosial, budaya, dan politik di tanah air. Pendidikan merupakan hal yang sangat penting yang seharusnya didapat oleh setiap manusia sejak kecil hingga dewasa yang akan dapat mengantarkannya menuju kehidupan yang layak. Tentunya di setiap sesuatu ada hambatan dan tantangannya, termasuk dalam dunia pendidikan, tetapi setiap tantangan dan hambatan tersebut pastilah ada jalan untuk menyelesaiannya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Christina A. 2009. *Multicultural Education on Early Childhood: Issues and Challenges*, Journal of International Cooperation in Education. Vol. 12 No.1. Hiroshima: CICE Hiroshima University.

- Banks, James A. 1993. *Multicultural Education Development, Dimensions, and Challenges*, Journal Phi Delta Kappa International Vol. 75, No. 1.
- Dewayanie, Vischa Dwi R. 2014. *Aplikasi Pendidikan Multikultural di Berbagai Lembaga Pendidikan*, Jurnal Ilmu Tarbiyah At-Tajdid. Vol. 3. No. 2. Pacitan: STIT Muhammadiyah.
- Haryati, Tri A. 2015. *Islam dan Pendidikan Multikultural*, Jurnal Tadris. Vol. 4 No. 2. Pekalongan: STAIN Pekalongan.
- <Http://referensi.elsam.or.id/2014/11/uu-nomor-20-tahun-2003-tentang-sistem-pendidikan-nasional/>
- Ibrahim, Rustam. 2013. *Pendidikan Multikultural: Pengertian, Prinsip, dan Relevansinya dengan Tujuan Pendidikan Islam*, Jurnal Addin. Vol. 7. No. 1. Kudus: STAIN Kudus.
- Mahfud, Choirul. 2013. *Pendidikan Multikultural*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nugroho, Aji M. 2016. *Pendidikan Islam Berwawasan Multikultural; Sebuah Upaya Membangun Pemahaman Keberagaman Inklusif pada Umat Muslim*, Mudarrisa Jurnal Kajian Pendidikan Islam. Vol. 8, No. 1, Salatiga: IAIN Salatiga.
- Primawati, Laurencia. 2013. *Pembelajaran Multikultural melalui Pendidikan Multikultural Berbasis Nilai Kebangsaan*, JUPIIS. Vol. 5. No. 2. Medan: Universitas HKBP Nommensen.
- Rahim, Rahmawaty. 2012. *Signifikasi Pendidikan Multikultural terhadap Kelompok Minoritas*, Jurnal Analisis. Vol. XII No. 1. Palembang: IAIN Raden Fatah.
- Sukoco. 2015. *Kebijakan Pendidikan Multikultural di Indonesia*. Majalah Ilmiah Pawiyatan. Vol. XXII No. 2. Semarang: IKIP Veteran Semarang.
- Tilaar, H.A.R. 2012. *Perubahan Sosial dan Pendidikan*, Jakarta: PT Rineka Cipta.

THE INFLUENCE OF SOCIAL MEDIA FOR THE DEVELOPMENT OF DA'WAH AND INDONESIAN COMMUNITY BEHAVIOR

Avin Wimar Budyastomo

Lecture Islamic of Broadcasting and Communication, IAN Salatiga
bwimar@gmail.com

Abstract

The development of information technology is felt so rapidly. All fields have used information technology, both in medicine, the exact science field, even now in the religious field have used it. One of the use of information technology in the field of religion is the emergence of sites that contain da'wah or religious promotions. This is very different at the time of Prophet Muhammad SAW doing da'wah the first time. He preaches stealthily and takes a very long time, but the existence of social media all turned into open and transparent and save time and energy. In addition, social media can also be used as a media that changes the behavior and lifestyle of society, one of which is the nature of dependence on social media and fashion changes very quickly.

Keywords: Social Media, Da'wah, Community Behavior.

Abstrak

Perkembangan teknologi informasi sangat terasa begitu pesatnya. Semua bidang telah menggunakan teknologi informasi, baik bidang kedokteran, bidang ilmu eksak, bahkan sekarang di bidang keagamaan telah menggunakannya. Salah satu pemanfaatan teknologi informasi di bidang keagamaan yaitu munculnya situs-situs yang berisikan dakwah ataupun promosi-promosi keagamaan. Ini sangatlah berbeda sekali pada waktu nabi Muhammad SAW melakukan dakwah pertama kali. Beliau melakukan dakwah secara sembunyi-sembunyi dan memerlukan waktu yang sangat lama, namun adanya media sosial semua berubah menjadi terbuka dan transparan serta menghemat waktu dan tenaga. Disamping itu, media sosial juga dapat dijadikan sebagai media yang merubah perilaku dan gaya hidup masyarakat, salah satunya adalah sifat ketergantungan terhadap media sosial dan perubahan mode yang sangat cepat.

Kata kunci: Media Sosial, Dakwah, Perilaku Masyarakat.

Preliminary

The development of information and communication technology has grown very rapidly in the community. Generally, information technology is a technology used to manage data, including in it are: processing, obtaining, compiling, storing, manipulating data with various ways and procedures gunak produce information quality and high value. The development of information and communication technology continues to increase along with the increasing human needs. With the existence of information and communication technology can facilitate us to learn and get information we need from anywhere, anytime, and from anyone. Among the information technology that almost every place we find is a computer. Now the computer is very rapidly growing almost every year the computer is always having developments. People can use the computer anywhere at home, at cafe, school, and elsewhere. While the model and design of the computer itself is also experiencing growth. In the past if people want to use the computer then only can at office or home, if now they can use the computer wherever they want.

The development of information technology increasingly affect human life. Along its development, the people of Indonesia began to recognize the internet, television, radio and others. One of them is the Internet which is a form of integration between the flow of communication with the development of technology. One of the most popular web-based services is the social networking site. Indonesia became a country in Asia that experienced the second rapid growth after Malaysia in accessing one of the social network (facebook). The increasing number of social network users in Indonesia is due to the increasingly complete internet access facility by mobile phone producers and communications service providers. Television is the electronic mass media most in demand by the public and most have a great influence on the knowledge, motivation, and attitudes and behavior of the audience. Not looking at age, gender, position, and so forth. Compared to other communications media, television can exert a stronger influence than radio and newspapers. This happens because of the power of the visual audio of television that touches the psychological aspects of viewers. The pattern of social media use by adolescents can be influenced by the family, the environment, and the characteristics of the individual adolescent. The family is the first and foremost environment that gives much influence to various aspects of children's social development. Teenagers or children who have middle to upper economic background can easily access the network or other social media using Mobile or internet facility at home or internet cafes. Many of the benefits generated by the use of social media, such as as a means of message delivery, discussion among social media users faster, easy, economical, accurate easy to manage and comfortable.

Problems

The development of social media will bring a great influence on the development of da'wah and behavior of Indonesian. The focus of this issue can be described as follows: How social media influence on the development of da'wah and behavior of people in Indonesia. What is the influence of social media on the development of da'wah and mass media in Indonesia.

Social media is an online media. The online users can easily participate, share, and create content of the media. The media includes blogs, social networks, wikis, forums, and virtual worlds. From those examples Blogs, social networks and wikis are the most common form of social media used by people around the world.

According to Andreas Kaplan and Michael Haenlein the definition of social media is "an internet-based application group that builds on the foundation of Web 2.0 ideology and technology, and which enables the creation and exchange of user-generated content". Social media is a media which is used by individuals being to be social, being or becoming social online by sharing content, news, photos and others with others (Varinder Taprial and Priya Kanwar, 2012).

According to Michael Cross (2013), Social media is a term that describes the various technologies used to tie people into collaboration, exchange information, and interact through web-based messaging. Because of the internet is always growing and has fast the development, the various technologies and features , that is available to users, are always changing. This makes social media more hypernym than a specific reference to various uses or designs. Social media is a great place to meet and connect with friends or new acquaintances. Almost everyday, millions of users connect their accounts to social media with various intents and purposes. Some use it for social media for business or just socializing. Features that are presented on a social media is very influential in the number of users. So the founders of social media often add and continue to improve the features that have to be different from other social media. Some examples of the features are as follows: videocall on Whatsapp, Twitter's mute feature (mute feature to disable unwanted tweets), Boomerang (an app that works to display photos with duration of 2 - 4 seconds will be a video and can be displayed in Repetitive and tags on Instagram Stories, Sheep feature on Path (Users who install Go to sleep status can now get as many sheep as possible, from people who see the post), world lenses feature (add effects to the environment around us when shooting), modern of features, social media is also classified in several types: 1). Social Media for Everyday Updates and twitter is famous for its features that can only write 140 characters at once post. The use of twitter is to deliver important short messages. Some social media integrate their app with twitter, so we can post content in other social media to twitter. The use facebook, you can add photos, videos, and messages with more character limit than twitter. Anyone who want to add your account as a friend, must go through the approval process first. Facebook is also integrated with many other social media. 2). Social Media for Photos. Flickr application is a perfect

media for sharing professional photos you take. Through flickr, we can download and upload high resolution photos. Flickr is usually used by photographers to build their portfolios. With Instagram application you can use for photography enthusiasts though you are not very skilled. Through instagram, users can edit their photos with the features that have been provided by instagram. Photographers sometimes use instagram as their portfolio container. Snapchat is an app that works to share selfie, video, or other photos. Snapchat also has filters and effects that are guaranteed to make users addicted to use snapchats. 3). Social media for sharing science and hobbies media. media is a media like twitter, but has been developed with more features. So the media is more properly referred as blog. Media is usually used by professionals to share their knowledge in the form of articles. Media can be used as a place of learning and sharing knowledge for free. Quora application is a forum, where users can ask questions and their questions will be answered by other users. Through quora, you can ask and discuss about various things. You can discuss about hobbies (like reading or watching) or sharing knowledge.

Da'wah

Da'wah (Arabic: دعوة, da'wah; "solicitation") is a calling activity, invites and calls people to believe and obey Allah according to the line of aqidah, shari'ah and morals of Islam. Da'wah in harfiyah means invitation or call, that is the call to go to way of God (Allah SWT). The origin of the word da'wah is da'a yad'u da'wah which means to invite or call.

Da'wah in the sense of amar ma'ruf nahy munkar is absolute requirement for perfection and salvation of people's lives. This is the duty of man who possesses the nature of nature as a social being and the obligation affirmed. Therefore, da'wah is not a monopoly of "ulama" or "intellectual people".

Da'wah is synonymous with teaching or khutbah in the narrow sense and in etymology derived from Arabic which means the invitation in accordance with Al Qur'an letter of Jonah verse 25. Widely Islamic propagare is a human effort of faith to influence and invite humankind in a wise way to follow the teaching of Islam in All aspects of life for their benefit and happiness in the world and Al Akhirotu.

In technical term, da'wah mean is invitation to understand, believe (belief), and practice the teachings of Islam, also invites to goodness and prevent munkar (amar ma'ruf nahyi munkar).

The following Al Qur'an the mean of da'wah as an invitation to the way of Allah SWT (Shari'a of Islam), invitation to goodness, and to prevent munkar or practice.

"Invite to the way of your Lord with wisdom and good instruction, and argue with them in a way that is best. Indeed, your Lord is most knowing of who has strayed from His way, and He is most knowing of who is [rightly] guided". (QS. An-Nahl: 125).

"Who is better than he who calls upon God, does righteous deeds, and says: "I am among those who surrender?". (QS Fushshilat: 33).

"And let there be among you a group of people calling for righteousness, enjoining the makruf and preventing from evil, they are the lucky ones". (QS. Ali Imran: 104).

"And do not let them stop you from (delivering) the verses of Allah, when they are revealed to you, and call upon your Lord your way, and do not be among those who associate partners with the Lord". (QS. Al Qasshash: 87).

"You are the best people born, tell the ma'ruf, and prevent from the evil, and believe in God. Had the People of the Al Quran, it would have been better for them, among them some were believers, and most of them were the wicked ones Method of Da'wah". (QS. Ali Imran: 110).

" Hi Allah's Apostle, please delivery what is revealed to you from your Lord. And if you do not do (what you are commanded) you do not deliver His message. God keeps you from (disturbing) of man. Allah does not guide the disbelievers". (Q.S. Al-Maidah 67).

Method or method of da'wah is also illustrated in the above verse, that is in QS. An-Nahl: 125, ie with (1) wisdom, (2) good lessons, and (3) good discussion or good argument. From this verse then the scholars provide interpretation and development of da'wah method as follows:

Da'wah Fardiyah is a da'wah which is carried out by the muslim personality in term of interpersonal communication, one person to another person or someone to several persons in small and limited numbers.

Usually fardiah da'wah occurs without preparation. In this category of da'wah is including advising co-workers, reprimands, prayers, preventing friends from doing bad, providing an understanding of Islam to someone else, etc.

Da'wah Ammah is a common method of da'wah which is done by a missionary, ustaz, or ulama. This da'wah usually in the form of oral communication (speeches, lectures, tausiyah, sermons) addressed to the crowd.

Da'wah Bil Lisan is the method of invite through word or oral communication (speaking), such as lectures, sermons, or dialogue.

Da'wah Bil Hal is also called Da'wah Bil Qudwah, that is da'wah method through attitudes, actions, examples, or exemplary. Take an example, to establish prayer as soon as the adzan is heard, to help the poor or needy, to fund the construction of mosque or to assist da'wah activities, to reconcile the hostile person, Being Islamic, etc.

Da'wah Bit Tadwin also called da'wah bil qolam and da'wah bil kitabah, that is a method of da'wah through writing, like writing articles, books, writing on blog, status in social media, etc.

Da'wah bil hikmah means da'wah wisely, persuasively, and in accordance with the condition or state of the object of da'wah (mad'u). Da'wah bil Hikmah summarizes all methods of preaching before. Da'wah Bil Hikmah can be understood as da'wah in accordance with the demands of the times, demands of needs, or in accordance with the situation and conditions so effective.

History of Da'wah

Before the religion of Islam came down the community lived in jahiliyah (ignorance). So what happened to the Arab community at that time. The community worship statue, drink liquid or kill their daughters, fight each other, gamble, and more. Islamic da'wah began to spread in the year 612 AD. In the span of 30 years, Islamic da'wah has spread throughout the Arabian Peninsula, Iraq, Persia, Egypt, and Syria.

Before the presence of Islam, the city of Medina only consists of two nations, namely Arab and Jewish. Jews themselves are still divided into three tribes of which are Banu Quraizah, Banu Qainuqa, and Banu Nadir. While the Arab nation consists of indigenous tribes and immigrants. The Arab immigrant are from Yemen. The next tribe is called the tribe of Kharzraj and Aus tribe. This Arab tribe will later become the Ansar who help the Prophet when emigrated to Medina.

In 621 AD as many as 10 people from the tribe of Khazraj and Aus came to Prophet Muhammad SAW at Aqabah. In front of the Prophet Muhammad, the people of the Khazraj tribe declared themselves to believe in Allah and His Messenger. When the pilgrimage season, as many as 75 people who came from Medina propose that the Prophet Muhammad SAW emigrated to the city of Medina. That's when the second Bai'atu Aqabah takes place.

Furthermore, the Muslims emigrated to the city of Medina. Hijra that is done is not necessarily the whole of the Muslims. Hijrah is done gradually in several groups of entourage. While Prophet Muhammad SAW emigrated with accompanied by Abu Bakr As-Shidiq.

On the way to Medina, the Prophet Muhammad and Abu Bakr stopped at a place called Quba. At that place the Prophet Muhammad and Abu Bakr stayed for a while and established a mosque named after Quba mosque. Only then the Prophet continued his journey back to Medina on Friday, September 24, 622 AD. Upon arrival in Madinah, the Prophet Muhammad was greeted with joy by the emigrated Muhajirin and also the Ansar.

Prophet Muhammad and his people migrate from Mecca to Medina is a new phase of propagation of the Prophet. Not infrequently the Prophet SAW and his followers get bad treatment of the Quraish infidels when in Mecca. Now in Medina, Rasulullah SAW many make new breakthrough in da'wah for example:

Establish a Mosque.

In the time of the Prophet, the mosque was not only used in matters of worship only. The mosque is empowered as a place of learning, governing the government, even preparing for war strategy. In Medina, he built the first mosque that is the mosque of Nabawi which means the mosque of the Prophet. The mosque was founded in the month of rabiulawal year 1 Hijriah. It was only then that the

Messenger of Allah established the mosques in the city of Madinah such as the Jumu'ah mosque, Quba mosque, Gamamah mosque, Bani Quraizah mosque, salman mosque, Ubay bin Ka'ab mosque, and Ali mosque.

Introducing and Fratifying the Emigrants and the Ansar.

Prophet Muhammad SAW in Medina has given many friends from the Ansar and Muhajiri. Some friends who was ratified by the Prophet Muhammad among them was Saad bin Mua'z by Ibn Mas'ud, Andurrahman premises Auf bin Sa'd ibn Rabi and others. This is done by the Prophet with the aim of unifying the ukhuwah of the people regardless of the background of the place of origin and so forth. Formulate the Act Rasulullah Muhammad SAW set the rights and obligations of the Ummah by legalizing a law and the rules through Law called the Medina Charter. The charter also contains rights and obligations for the people of Madinah who are religious outside of Islam. In general charter of Madinah act as: Means of unifying the Ummah in particular for the tribe of Khazraj and Aus tribe, are direct charter implies a recognition of the legality of Prophet Muhammad SAW as a community leader and State media. As judge guarantor of freedom of the people, as a media which guarantees freedom of religion and Tolerance, as a means of cultural filtering of the Arab nation.

E-da'wah. E-da'wah is simply defined as the implementation of da'wah with information technology, especially the Internet. E-propagare is one of the use of information technology as an active-creative response that arises from the awareness of the positive side of the information technology developments. E-propagare became necessary because of the spread of propagare conventionally limited by space and time, while the digital proselytizing or e-propagare can be implemented across over space and time. The geographic coverage of e-da'wah is wider so that all Internet users can be touched by this type of propagare. For enthusiasts of cyberspace, da'wah through cyber is very exciting. This is because the facilities provided by the owners of providers and servers are quite creative and innovative. Just a little extra knowledge about computers especially copy-paste you can already have a free blogger. It's just the creation of web design and updating that require seriousness in managing da'wah management through the cyber. However we are required seriousness and sincerity in various fields that we want to wrestle if indeed success will be achieved.

The influence of the Internet on the development of da'wah.

The emergence of information technology impact on the emergence of a challenge for Islamic da'wah activists in Indonesia to change the pattern of propagare that is conventional to da'wah based on information technology or combine between conventional da'wah and da'wah based on information technology. As a result,

various Islamic organizations did not miss to create official websites or even social media as a means of delivering da'wah, to answer the challenge.

The development of the world of communication is an inseparable part of the facility whose name is the internet, and the internet can not be separated with the name of social networking such as facebook, yahoo messenger, twitter, instagram and other social networks. Various facilities are an effective alternative in an effort to connect between individuals with one another in order to establish a harmonious and mutually beneficial relationship Hospitality. Therefore, social networking is very precise as a means of building Islamic da'wah. This is done to face the thought wars (ghozwul fikr) created by the western world. Islam faces civilization attacks and threatening foreign world views, the attacks destroy much of the centuries-old civilization of Islam.

Nowdays along with the times, the method of preaching is no longer just in the discussion or open a particular forum. However, da'wah is also done in a more modern way in terms of not only through conversations in discussion forums but using technology through media such as television, radio, articles to social networking media.

The emergence of technology that is now also increasingly advanced, making a variety of competing communications media in providing information without limits even from the advancement of these technologies can have a positive or negative impact. The development of technology widely used and consumed by the public, one example is the use of Internet services and a variety of social media in which is now also used by the preachers to broadcast the Islamic religion, especially in Indonesia itself.

Seeing the condition of society that has been utilizing many technological advances, there are also many religious leaders who use social media as a tool to broadcast the teachings of Islamic religion, as did by the House of Sheikh Ali Jaber Purwokerto Central Java. They use social media such as facebook, twitter, BlackBerry Messenger to preach propagate the teachings of Islam.

The impact that now feels with the existence of social media is the ease of the community in accessing various information, in terms of social media preaching is very useful in the dissemination of information da'wah up to date, fast, brief and broad. Given also the people in Indonesia are now increasingly using social media.

In addition to examples of social media convenience above, the benefits derived from social media on da'wah media are as follows: Da'wah through the internet, especially social networking can penetrate the boundaries of space and time in an instant with the cost and energy is relatively affordable, Internet service users, especially social networks. Every year is increasing drastically, it means also affect the number of missionary mission absorber, Can be accessed where aja and anytime, Can reach out to various circles, especially teenagers who are anti against religious activities, da'wah through the internet has become one of the people's choice. Their

sites are free to choose the material of their preaching, so that compultation of the will can be avoided, and the varied mode of delivery has made the Islamic da'wah via the internet, especially social networks to reach a wide segment.

Another thing that supports the emergence of da'wah through social media is because of a lot of people who still innocent about the knowledge of religion, thus making the scholars took the initiative to do da'wah through social media with the aim of inviting the community to better utilize the internet as a container to increase knowledge

The emergence of social media has become so useful especially for the preachers. One of the factors that encourage the da'wah through social media that is because of the ease given the internet. The spread of Islamic teachings can be briefly packed, fast, broad, interesting and effective.

Then, the number of internet users in Indonesia is also a factor emergence of da'wah through social media. Coupled with the existence of this social media, has now become a necessity of life of internet users. The presence of the internet makes people more secular than spiritual activity. Therefore, da'wah present enter the community through the media that is currently widely consumed public social media.

Da'wah is done through social media of course has many advantages for the preachers in particular. In addition to preachers, profits can also be felt for Users of social media. Social media users can access freely without time and place restrictions.

Therefore, utilizing social media should be wise and skillfull. Using social media wisely will make it easier for someone to learn, find work, send tasks, seek information, shop, or preach. In the development of social media is used in various forms of activities, such as education, business, even for da'wah. Take an example, in reality today we use to look at social media users like facebook and twitter.

On the other hand, social media also has a negative impact on internet users. One example is social media can be easily imitated and misused by irresponsible people and contrary to the teachings of the da'wah. Then da'wah through social media can also cause misinterpretation. The acquired understanding is likely to be different from the delivery of the intended message.

It is also inseparable from the role of media that is only a one-way communication. So if this is continuous, then it can eliminate the meaning of the real teachings. The existence of interaction in da'wah becomes an important thing for the preachers and the community itself. Da'wah is directly more interactive and efficient in the delivery of da'wah messages.

Utilization of social media as a media of da'wah is very effective, because it is supported by its unlimited nature of space and time. Islamic material and propagare can be disseminated quickly and efficiently. In terms of cost becomes very cheap. Information disseminated through social media can reach anyone and wherever so long as young concerned to access the internet. Muslims can use the technology for

the benefit of Islamic business, hospitality and others. Therefore, Muslims should be able to master and take full advantage of technological developments.

In essence the methods and means to preach very much and widely or even probably there will be no limit. It is because everything that can be done by man and everything which is on this earth while not clashing with Islamic doctrine, then it can be used as a method and means for preaching. However, there are deficiencies when proselytizing through social media such as the target is limited to internet users only. Nevertheless da'wah through social media has a very wide scope until the international stage is no longer national.

The Influence of Social Media Against Indonesian Society Behavior

In addition to social media bring a positive impact to da'wah, social media also bring influence to the life of people in Indonesia. Indonesian society is not separated from the name of social media. Day by day millions of Indonesian people access social media for work purposes, updating news, or just a hobby.

A variety of reasons someone makes an account on social media. Among them to stay connected with family and friends, obtain information and news through news feeds provided by social media, to show the existence of self.

The rise and booming of social media users among teenagers, lately began to emerge the more active assumption of a teenager in social media then they are increasingly considered cool and slang. For teenagers who do not have accounts in social media, they are considered ancient and lack knowledge of technology. This poses a very serious problem. It is because teenagers are still emotional fairly unstable, thus in daily life, teenagers often use social media is becoming dramatic and continue to make an image of themselves. In achieving its objectives, youth seek to develop behaviors that support their "role" in social media.

Social media is even able to change people who use it becomes more consumptive. In order to get the predicate cool and update, many young people are affected and then buy a smartphone that they can use to access social media.

Beside the negative side, the use of social media has also a very positive impact, especially in the interaction both socially, politically and economically. The use of social media makes users easy to communicate, with friends or family that is not possible through face to face because of distance factor.

The use of internet means we can send the required information easily and quickly, as well as in accessing the required information. We meet many friends or family, who have rarely met, through social media, i.e facebook. Social media can be used as a means to share, exchange photos, data and other documents. Social media can also be used as a means of promotion with various products / services that can be offered to the users of social media without having to spend a large cost but with multiple benefits. So do not be surprised if nowdays you are very

easy to find online business through the media Social. Even in big cities, the use of political communication through social media becomes a powerful impact to get the candidate pair.

Technically, social media also requires us to change our lifestyles to be more intelligent and able to use the latest technologies, so that we can catch up on technologies from other countries. Today's society is accustomed to working faster. Thus, information obtained faster and easier. In addition, the features provided by social media today are very helpful.

Positive impacts felt in the use of social media are as follows: 1) Expanding networking. Because of social media sites, teenagers become more easily get friends with others around the world. Although most of them have never met directly. Teens will be motivated to learn to develop themselves through friends that they meet online, because they interact and receive feedback from each other. 2) Make it easy to get information. Teens become easy to obtain information on the internet because of the blog or website. In addition social media can also be used as an information field for education, culture, and others. Social networking sites make children and teenagers more friendly, caring and empathetic. For example teens will pay attention when they have a friend's birthday. They will also leave comment on their friends photos, videos and status. Teenagers can maintain friendly relationships even though they can not meet physically. For those reason, social media make it easy for teenagers to share everything that they want. With the blog, teens easily share about life experiences and various other things is to post them to the blog. Blog also can be used as advertising place for teenagers who do business online. Currently, social media has provided advertising services. Like blogger, facebook, twitter and others can place ads on the site. Adding science and technology, because with the use of technology with social networking, we can directly master the use of these technologies and can increase knowledge insight by reading and opening links related to science.

In addition the use of social media can also have a negative impact on the community, as we see now social media is used as a media to incite hatred towards others by uploading words or images that are unethical to awaken dislike and hate against someone, especially those who have important positions both in government and state institutions. Social media used as a means to revile and even spoil other people. This behavior is very dangerous especially concerning the survival of the state of the Republic of Indonesia. Maybe in the future, before too much negative effect of social media we have to control management of the utilization on social media as a means of communication in order to prevent things that are not desirable happened. The usage of social media also affects the relationship between husband and wife, because it can trigger jealousy between couples if one partner build an relationship with other. There are so many cases that we see where in a household is falling apart and eventually divorced due to the uncontrolled use of social media, and when it is happened the one who bear the risks of it are innocent children.

Negative impacts of using social media for teenagers include the teenagers become addicted to using social networking without knowing the time. Mostly when a teenager uses social networking, they can take hours to use it. Teenagers become lazy to communicate with others in the real world. It means the level of understanding of language becomes annoyed, if teen is too much communicate in the cyberspace, social networking sites will make teenagers more selfish. They become unaware of the environment around them, it is because most of them spend more time on the internet. The result is they will be less empathetic in real world. It also makes a teenager becomes lazy to learn because they often use social networking to play games on the site. It is because Facebook provides game services that make teens become addicted to the game. This game causes the lack of courtesy of teenagers today. With social media, more and more teens are using inappropriate language, and for teenagers who are still innocent it would be assumed that the language which is used in the game is the modern language of today's children. Because of, there are no spelling and grammatical rules on social networking sites, this makes teenager extremely difficult to distinguish between communicating on social networking sites and in the real world.

Social Media and Behavioral Changes.

The use of social media also brings behavioral changes to society. For example, we have rarely communicated with the surrounding environment, such as when queuing at counter service, each of them are busy with their smartphone regardless of the people around them, even many people we see, including our co-workers, can not complete even dormant their work. Because, of they are busy on commenting or giving comments in facebook or other social media, which is actually not very useful for them.

The impact of social media on our teenage behavior is they become apathetic and indifferent to the environment, we as parents increasingly difficult to communicate with our children, let alone expected to help complete homework. Social media makes our children more lazy to learn and difficult to manage, because almost all the time spent to get information from social media at school or they use social media outside school and at home. Children prefer social media to talk about everything instead of their parents and the most dangerous of all is the issues that they convey to social media, the things that they convey including things that are private so that everyone knows (whereas people should not need to know about the private things). They do not realize that what we are saying has become public consumption and is difficult to recall it. This issue can not be tolerated, there we need a solution considering that our children are our hope that will continue the future leadership relay.

Using social networking can trigger a lot of emotion on the users. Although social networking is limited to virtual activities, but the impact is certainly very

real to use emotions. If the emotions that the user continues to gain are negative emotions, then in the future it will trigger depression.

Not infrequently also social networking causes a dispute between couples or good friends. The impact of such a huge social network on users who have been addicted can be so serious that it affects their emotions and can cause depression.

Depression caused by social networking usually arises from the envy of friends. This envier is because social networking can make someone compare themselves with others very easily.

Without someone's consideration, a lot of people regard that the social network shows as a picture of their life as a whole. This is very wrong, because of course everyone on social networks will share their best moments in real life, as well as you do. Therefore, there are many things in their hidden lives. Unfortunately, the image can make someone compare their life with others which later can lead to depression.

Actually depression due to social networking is a serious mental health problem. But unfortunately until now the depression caused by social networking has not been recognized as a problem or mental disorder. Although depression due to social networking has not been recognized and recorded as one of the problems of mental disorders, the depression is real and can happen to anyone, especially the younger generation today who are very familiar with the use of social networking.

Research reveals that the impact of social networks and the internet are very it can impact men, women, adults, teenagers, and children. This is of course also influenced by the tendency of a person to experience depression, so it can be varied on every person. But research also shows that children and adolescents are more susceptible to depression due to social networking and the internet than women and men. While women are more susceptible to depression than men. However, it does not explain what makes certain age groups such as adolescents more at risk of depression than adults.

Depression caused by social networking is influenced by the use of social networking itself. The way a person treats social networking as part of his life affects whether he or she will easily experience depression caused by social networking. Suppose if you use social networking just to communicate with friends, or to monitor someone's life, or just to have fun. The more serious a person treats social networking, the more serious the impact it will have on the person's emotions. It is considering social networking as too important to the person, so it can make a person vulnerable to depression due to social networking.

Another reason why social networking can cause depression is because many people just pretend to be happy when creating their identity and self-image in cyberspace. Very few people actually show their lives as they are on social networks. This kind of thing can also cause depression to others because they think life is not as good as you. Unconsciously, the pretense that exists in social networking causes many people become depressed by comparing to another's life.

One thing that experts suggest is the fair use of social networks. Do not make social network as your life, because your life is not in the virtual world and it is not reflected in what you show on social networks, so never compare your life to other.

In addition, experts also advise to not compare themselves with others because this can be a trigger of a great depression. Direct communication is more important than just relying on social networking. Do not make communication through social networking as your personal needs.

For users of social networking, depression due to social networking seems trivial. But you never know when depression can really affect mental health and even trigger many people to take fatal action just because the impact of social networking.

When viewed from the side of the benefits, the existence of social media is actually very useful as a means of communication, because this social media can be used to promote or introduce our business or but it some business it also can convey ideas and then the someone's ideas can be read by others in order to add insight and add repertoire of scholarship. With the development of social media from time to time should the relevant government monitor the development of social media in Indonesia and block negative content so as not to be abused. Using social media for Indonesian should be wise in using social media as a means of communication and updating information.

In using social media the community should use the theory of selective Process ie the community conducts a selection process so that the community selectively determines what effect they want to get from the information provided by the media. Communities, in general, will avoid information coming from the media, which is fundamentally contradictory to the values or ideologies they have had, and believe in the truth.

Reference

- Asmiati, Rita. 2015. Manfaat Jejaring Sosial Sebagai Media Dakwah. <http://rithasmiati.blogspot.co.id/2015/09/manfaat-jejaring-sosial-sebagai-media.html>. // diakses tanggal 2 November 2017.
- Dewani, Wien. 2015. Pengaruh Media Sosial Bagi pelajar “. <https://wiendewani.wordpress.com/2015/06/09/karya-ilmiah-pengaruh-media-sosial-bagi-pelajar/>. diakses tanggal 1 November 2017.
- Habib, Zamris. 2014. Peranan Media Sosial dalam Pengembangan Dakwah. <http://www.zamrishabib.web.id/2014/12/peranan-media-sosial-dalam-pengembangan.html>. //diakses tanggal 2 November 2017.
- Juditha, Christiany. 2011. *The Relationship Between The Use Of Facebook And Teenegers' Behavior In Makassar* . Journal Vol (13 : 1) 2011. Balai Besar Pengkajian dan Pengembangan Komunikasi dan Informatika. Makasar.
- Kurniawan, Ari. 2013. Pengaruh Situs Jejaring Sosial Terhadap Perilaku Generasi

Muda. Program Studi Bimbingan Dan Konseling. Fakultas Keguruan Dan Ilmu Pendidikan. Universitas PGRI Yogyakarta.

Pardianto.2013. Meneguhkan Dakwah Melalui New Media. Journal Vol. 3. No. 1. Tahun 2013. Institut Agama Islam Negeri (IAIN), Ambon.

Ramadhani, B, Zukhria. 2013. Dampak Positif & Negatif Situs Jejaring Sosial dilihat dari Segi Sosial, Budaya dan Hukum. <http://dampakpositifdannegatifsitus.blogspot.co.id/>. // diakses tanggal 1 November 2017.

KONTRIBUSI IMAM SIBAWAIH DALAM SEJARAH PERKEMBANGAN ILMU NAHWU BASHRAH

Andi Holilulloh

Mahasiswa Doktor Prodi Studi Islam,
Konsentrasi Studi Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
e-mail : AndieKholilullah@gmail.com

Abstrak

Paper ini bertujuan untuk mengungkap gagasan pemikiran Imam Sibawaih tentang ilmu Nahwu, serta kontribusi pemikirannya dalam perkembangan sejarah Nahwu mazhab Bashrah. Oleh karena itu, kajian ini tidak dapat dilepaskan dari sejarah Nahwu pada awalnya yang berpusat di Bashrah; yakni mengenai hubungan antara hasil pemikiran dan pengaruh yang besar akan khasanah keilmuan Imam Sibawaih, hubungannya dengan wilayah Bashrah dan juga perkembangan Nahwu itu sendiri, sebelum dan sesudah adanya peran dari Imam Sibawaih. Ulama hebat seperti Imam Sibawaih diyakini sebagai salah satu pelopor ilmu Nahwu yang namanya tidak akan lepas dari sejarah kodifikasinya. Imam Sibawaih adalah salah satu orang non-Arab (orang ‘ajam) yang berhasil mengkodifikasikan ilmu Nahwu sebagai ilmu yang sangat penting dan banyak di kaji dan beliau memiliki karya yang menjadi ikon rujukan utama dalam ilmu Nahwu. Imam Sibawaih adalah ulama Nahwu yang bermadzhab Bashrah, Bashrah menjadi cikal bakal lahirnya aliran Nahwu yang pertama, di mana Kufah pada saat itu terkonsentrasi pada ilmu-ilmu qira’at, syair dan hadits. pada masa ke-lima ini hanya ada satu tokoh yang muncul seperti Imam Sibawaih, karena karangannya yang fenomenal yaitu kitab Sibawaih.

Kata kunci : *Imam Sibawaih, Ilmu Nahwu dan Bashrah.*

Pendahuluan

Ilmu Nahwu merupakan kajian Gramatika Arab atau ilmu bahasa Arab. Dalam ilmu ini selalu dibicarakan bentuk-bentuk susunan kalimat serta penentuan harakat akhir setiap kata dalam bahasa Arab. Dengan mempelajari ilmu Nahwu, seseorang akan menjadi lebih mudah dalam memahami kalimat dalam bahasa Arab karena ilmu Nahwu dapat mengetahui kedudukan setiap kata dalam kalimat tersebut, baik sebagai isim, fi'il, huruf, fai'il, maf'ul dan yang lainnya.¹ Kata Nahwu pada awalnya merupakan dari kisahnya Sayyidina Ali bin Abi Thalib, ketika memerintahkan Abu Al-Aswad al-dhu'ali untuk menyusun kaidah bahara Arab (ilmu Nahwu) yaitu: “*Unhu hadza an-Nahw*”. Secara Bahasa, kata Nahwu merupakan bentuk Mashdar dari kata “*Naha-Yanhу-Nahwan*” yang berarti *al-Qashdu wal jihatу* (menyengaja dan menuju) *Nahawtu*

¹ Muhammad Abdullah Habib, *Ilmu Nahwu و حنلہ رسیملا* (Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2014),

nahwa al-Masjidi (saya menyengaja menuju masjid), atau juga bermakna *al-miqdar* (ukuran) ‘*indi nahwu alfi dinarin* (saya memiliki seribu dinar), dan juga bisa bermakna *al-mitslu wa as-syibhu* (menyerupai) seperti: *sa’d nahwu sa’idin* (sa’d itu seperti sa’id).²

Dalam sejarah linguistik Arab, ulama hebat seperti Imam Sibawaih diyakini sebagai salah satu pelopor ilmu Nahwu yang namanya tidak akan lepas dari sejarah kodifikasinya. Imam Sibawaih adalah salah satu orang non-Arab (orang ‘ajam) yang berhasil mengkodifikasikan ilmu Nahwu sebagai ilmu yang sangat penting dan banyak di kaji dan beliau memiliki karya yang menjadi ikon rujukan utama dalam ilmu Nahwu. Pada dasarnya, suatu bahasa menjadi ilmu ketika bahasa itu memiliki keterikatan akan persoalan ataupun masalah yang membutuhkan pemecahan, baik menyangkut makna ekstrinsik maupun intrinsik.

Makna Intrinsik kajian bahasa selalu bermula dari permasalahan bahasa Arab dan ilmu tata bahasanya, Adapun makna ekstrinsik ini berkaitan akan bahasa yang dalam penyebutannya ataupun penulisan, karena bahasa itu dapat dipahami dari apa yang terlihat. Begitu juga tentang bahasa Arab dan aspek lingkupannya, pada masa Nabi Muhammad SAW masih hidup, berbagai persoalan dan tata komunikasi pun sudah menggunakan bahasa Arab.

Kehadiran Imam Sibawaih di tengah perkembangan ilmu Nahwu yang sedang berjaya pada masanya, memunculkan dan memberikan pengaruh yang besar dan berarti dalam istilah-istilah baru dari pemikiran Imam Sibawaih. Imam Sibawaih merupakan salah satu murid dari Al Khalil bin Ahmad Al Farahidi yang sangat cerdas dan kepandaianya dalam berbagai bidang ilmu sudah tidak diragukan lagi, terlebih pemahamannya soal Nahwu tentang ‘amil dan ‘awamil yang kemudian Imam Sibawaih mengumpulkan ilmu-ilmu tersebut menjadi sebuah karya yang fenomenal dan karya ini menjadi tolak ukur akan kehebatan ilmunya, karya ini orang menyebutnya dengan “Al Kitab”, Beliau termasuk ulama yang sangat berpengaruh dalam pengembangan dan penyempurnaan khasanah keilmuan Nahwu Bashraf.

Pada pembahasan kali ini, ada beberapa keinginan lebih dalam diri saya selaku peneliti, dan artikel ini akan mencoba membahas dan mengkaji lebih dalam mengenai Kontribusi Imam Sibawaih dalam perkembangan ilmu Nahwu, Apa saja yang mendasari Imam Sibawaih itu bermadzhab Bashrah? Bagaimana kharismatik sang Imam Sibawaih dalam ilmu Nahwu? permasalahan-permasalahan inilah yang akan penulis analisis pada halaman-halaman berikutnya.

Biografi Imam Sibawaih

A. Sosok Imam Sibawaih

Imam Sibawaih adalah merupakan salah satu atau ulama atau Imam Ahli Nahwu yang sangat terkenal dan menjadi icon dari ilmuan nahwu, nama asli beliau

² As-Sayyid Ahmad Al-Hasyimi, *Al-Qawa'id al-Asasiyyah lillughah al-Arabiyyah*, (Libanon: Darul kutub al-ilmiyah, 2009) hlm.6.

adalah Amru bin Utsman bin Qanbar abu bisyr. Kata “Sibawaih” adalah nama panggilan atau julukan untuk beliau, yang berasal dari bahasa Persia (Iran), yang kata “sib” itu artinya buah apel, sedangkan “waih” artinya wangi, jadi kata “Sibawaih” itu artinya semerbak wangi buah Apel, konon katanya wangi buah apelnya itu terpancar dan tersebar yang berasal dari tubuh sang ulama itu. Imam Sibawaih itu lahir di Persia pada tahun 148 H-180 H atau pada tahun 765 M-795 M, tepatnya di kota Albaidha³, salah satu kota di provinsi Istikhar (إِسْتِخَار) negara Persia (Iran, sekarang) berdekatan Syairaz, ia lebih dikenal dengan istilah ‘ajam yang menunjukkan bahwa dia berasal luar Arab, yaitu Persia, kemudian ia bersama keluarganya hijrah ke kota Bashrah, negara Iraq dan disana ia tumbuh berkembang dalam lingkungan ilmiah.

Sejak kecil ia belajar kepada ulama-ulama yang berasal dari madzhab Bashrah, Hijaz, Njad, Tuhamah dan kota lainnya. Dan ketika menunaikan ibadah haji, ia sempat belajar kepada ulama-ulama yang ia temui di Haramain, sehingga termasuk orang yang alim dalam ilmu Qiyas (analogis) dan qiraat.⁴ Ilmu yang pertama ia dapat dan pelajari adalah ilmu fikih dan hadits, imam Sibawaih mempelajari hadits dari Hamad bin Sahmah. Imam Sibawaih adalah ulama yang paling berjasa dalam perkembangan ilmu nahwu, pada suatu hari, Imam Sibawaih menerima diktean hadits dari gurunya, hamad yang berbunyi :

لَيْسَ مِنْ أَصْحَاحِ حَدِيثٍ إِلَّا مِنْ لَوْشَيْغٍ تَلَقَّى عَلَيْهِ لَيْلٌ سُبْأٌ بْنُ أَبْدَارٌ دَارٌ

Imam Sibawaih langsung menyanggah sambil berkata: *لَيْسَ أَبُو الدَّرْدَاءِ*. Dia menduga *lafadz* Abu Darda adalah isim laisa. Gurunya langsung menimpali: “kamu salah wahai Sibawaih, bukan itu yang kamu maksudkan, tetapi lafazh laisa di sini adalah istitsna!”. Maka setelah itu Sibawaih langsung berkata : “Tentu aku akan mencari ilmu, dimana aku tidak akan salah membaca.” Akhirnya Imam Sibawaih belajar ilmu Nahwu kepada Imam Khalil bin Ahmad sampai menjadi ilmuwan yang terkenal.

Imam Sibawaih adalah ulama Nahwu yang bermadzhab Bashrah, Bashrah menjadi cikal bakal lahirnya aliran Nahwu yang pertama, di mana Kufah pada saat itu terkonsentrasi pada ilmu-ilmu qira’at, syair dan hadits. Imam Sibawaih merupakan urutan ke-lima dalam periodesasi dalam perkembangan ilmu Nahwu bermadzhab Bashrah, pada masa ini hanya ada satu tokoh yang muncul seperti Imam Sibawaih, karena karangannya yang fenomenal yaitu kitab Sibawaih.⁵

³ Imam Saiful Mu’minin, *Kamus Ilmu Nahwu dan Sharaf* (Jakarta: Amzah, 2008), hlm.298.

⁴ Ahmad Najib Afandi, *Madrasah Nahwu Bashrah dan Kufah* (Kediri: Sumenang, 2004), hlm.24.

⁵ Sembodo Ardi Widodo, *Kilas Balik Sejarah Pendidikan Bahasa Arab* (Yogyakarta : sunrise 2015)hlm. 113.

Aliran Nahwu Bashrah

Madrasah Basrah merupakan cikal bakal lahirnya ilmu Nahwu yang pertama, dimana ilmu Nahwu pada saat itu masih menjadi proses perkembangan ilmu. Madrasah Bashrah pertama kali dirintis oleh Anbasah, salah seorang yang disebut-sebut oleh Imam Khalil bin Ahmad al-Farahidi, sebagai murid dan sahabat Abu al-Aswad yang paling pintar. Kemudian setelah itu dilanjutkan oleh Maimun al-aqrān, namun Ubaidah mengatakan bahwa maimun adalah pelanjut setelah Abu Aswad al-du'ali. Kemudian setelahnya barulah Anbasah al-fil, yang kemudian dilanjutkan oleh Abu ishaq al-hadramiy. Nasr bin Asim al-Laitsy adalah seorang ahli *qira'at* dan *balaghah*, di antara muridnya adalah Abu 'Amr al-Zuhry berpendapat tentang Nasr, dia merupakan orang yang sungguh mahir dalam bahasa Arab, sedangkan Yahya bin Ya'mar adalah orang yang sangat dikenal dengan ilmu dan kefasihan bahasanya, ia sangat dikenal dengan keilmuannya dan sangat ramah.⁶

Guru Dan Murid Dan Imam Sibawaih Dalam

1. Guru-Guru Imam Sibawaih dari Madzhab Bashrah

- a. Syaikh Hammad ibn Salmah Ibn Dinar Al-Basharie, Merupakan syeikh dan Guru paling berpengaruh bagi Imam Sibawaih, beliau Ahli Hadits yang fenomenal dan terkenal karena Imam Sibawaih tidak hanya belajar Nahwu Shorof kepada Imam Hammad, namun juga belajar hadits dan lain sebagainya.
- b. Syaikh Abu al-Khattab al-Akhfasy, Abdul Hamid bin 'Abdul Majid, Beliau adalah ahli dalam bidang bahasa dan nahwu, sekaligus guru nya syeikh Yunus dan Imam Sibawaih pun belajar banyak tentang kebahasaan dan Nahwu dari nya. Beliau yang membuat teori dan definisi nahwu yang berbeda dari bahasa lainnya, serta pembatasan antara ilmu nahwu dan sharaif.
- c. Syeikh Ya'kub bin Ishaq bin Zaid bin 'Abdullah bin Abi Ishaq Al Bashorie, Beliau adalah dari penduduk ahli Jabbul, salah satu negeri di antara Nu'maniyah dan Wasith. d. Syaikh Isa ibn Umar Ats-Tsaqofie al Basharie, Beliau memiliki dua kitab dalam ilmu Nahwu "*Al Jaami'* dan "*Al Ikmal*", Merupakan ulama madzhab Bashrah, ia mengkombinasi dan menggabungkan mazhab Abu aswad ad-Duali dengan ilmuan bahasa Arab lainnya pada periode kedua dan beliau mengarang kitabnya dengan teliti dan fokus membahasa tentang lafazh dan bacaan Arab. beliau wafat pada tahun 149 H.
- e. Syaikh Abu 'Abdirrohman Yunus ibn Habib Al Dhobi, Beliau adalah Guru Imam Sibawaih yang sekaligus belajar juga dengan Imam Hamad bin Salmah. Beliau dikenal dengan nama An-Nahwi karena ia pakar dan Imam nahwu Bashrah, serta juga genius dalam bidang sastra arab. Yunus bin Habib lahir lahir di desa Jabbul (sungai Dajlah, antara Baghdad dan Wasith). Diantara kitab karangannya adalah *ma'ani Al-Qur'an*, *Al-Lughah*, *An-Nawadir* dan *Al-Amtsال*. Dia tidak punya

⁶ Karl Borklaman, *Tarikh al-Adab al-Arabiyy*, jilid 1 (Cet. IV; al-Qahirah: Dar al-Ma'arif), hlm.38.

cita-cita dan ambisi apa pun dalam hidupnya selain untuk mencari ilmu dan menyebarluaskannya.⁷

- f. Imam Khalil bin Ahmad Al-Farahidi al-Bashorie, Beliau adalah seorang guru yang sangat alim bagi Imam Sibawaih dalam bahasa (الغريبة), bidang Nahwu, sekaligus Pencetus atau perintis ilmu Sharaf sekaligus juga ulama yang pertama kali menyusun kamus, beliau sangat ahli dalam bidang ‘arudh (ilmu persajakan Arab), beliau lahir di Oman pada tahun 100 H dan wafat di Bashrah pada tahun 175 H. Beliau juga merupakan tokoh yang sangat penting dalam perkembangan ilmu Nahwu sehingga ini merupakan periode keemasan perkembangan ilmu Nahwu dan mazhab bangsa Arab.⁸

Karya-karya Imam Khalil bin Ahmad dalam bidang bahasa yaitu *kitab Ma'anil huruf*, *kitab an-Naqth wat-Tasykil*, *kitab al-Jamal*, *kitab asy-syawahid* dan *kitab al-Ain*. Serta karya beliau tentang ilmu ‘arudh yaitu *kitab ‘arudh* dan *kitab al-farsy wal-Mitsal*. Karyanya yang paling fenomenal adalah *kitab al-‘ain*, karena kitab ini merupakan kitab pertama yang sampai kepada kita dan juga kitab ini merupakan kamus yang paling pertama, urutan entri-entri sesuai dengan *makhraj* (tempat keluar) suara. Imam Khalil menyusun urutan huruf tersebut berdasarkan huruf mulai dari ujung tenggorokan sampai huruf *syafah* (bibir).

- g. Syeikh Abu Zaid Sa'id bin Aus Al-Anshorie, Ayahnya bernama Aus bin Tsabit yang merupakan ahli Hadits dan ahli bahasa, Imam Sibawaih pun belajar Bahasa dari sisi Gramatika dari Syeikh Abu Zaid sa'id.
- h. Syeikh Harun bin Musa an-Nahwie, Syeikh Harun merupakan dari Golongan Bashrah, beliau wafat di kota Hudud pada tahun 170 H.
- i. Syeikh Abu 'Amr bin al 'ulaa, beliau adalah Ahli Bashrah, belajar ilmu Nahwu dari Imam Nashr bin 'Ashim yang merupakan murid dari Abu Aswad Ad-du'ali. Dan Abu Aswad ad-du'ali adalah guru dari Imam Kholil bin Ahmad dan Yunus bin habib.
- j. Syeikh 'Abdullah bin Zaid Abi Ishaq bin al-Harits, beliau adalah salah satu Guru Imam Sibawaih yang berketurunan Al-Khodromi dan beliau juga menjadi ikon dalam perkembangan ilmu Nahwu.
- k. Syeikh Muhammad bin Hasan bin Abi Sarah, beliau adalah guru Imam Sibawaih yang sekaligus guru bagi Imam Kisai dan imam Fara.⁹ Imam Sibawaih banyak belajar mengenai ilmu linguistik arab, gramatika arab dan sastra arab kepada syeikh Muhammad bin Hasan bin Abi Sarah sehingga keilmuan Imam sibawaih semakin matang dan meluas, baik dalam perkembangan ilmu Nahwu dan lainnya.

2. Murid-murid Imam Sibawaih

- a. Abu Hasan Al-Akhfasy, beliau adalah murid dari Imam Sibawaih, semasa belajar dengan Imam Sibawaih pun beliau selalu menjadi murid yang antusias

⁷ Imam Saiful Mu'minin, *Kamus Ilmu Nahwu dan Sharaf* (Jakarta: Amzah, 2008), hlm.324.

⁸ Sembodo Ardi Widodo, *Kilas Balik Sejarah Pendidikan Bahasa Arab* (Yogyakarta : sunrise 2015) hlm.113.

dan aktif dalam belajar, namun beliau belum pernah merasakan pendidikan dan pembelajaran dari Imam Kholil bin Ahmad.

- b. Qathrab, Abu Muhammad bin al mustanir al-Bashari, selain belajar dengan Imam Sibawaih, beliau juga belajara ilmu Nahwu dengan Isa bin umar, Nama lengkap beliau adalah Abu 'Ali Muhammad bin al-Mustanir, Hamba Salm bin Ziyad. Lahir dan dibesarkan di kota Bashrah, beliau wafat pada tahun 206 H. kemudian beliau mempelajari ilmu gramatika Arab kepada 'Isa bin 'Umar, Yunus bin Habib, dan juga belajar kepada Imam Sibawaih. Beliau memiliki nama panggilan Qathrab dari Imam Sibawaih karena ia sering menunggu Imam Sibawaih di depan pintu rumahnya pada malam hari (ﷺ ﻦَوْمٌ), sehingga ketika Imam Sibawaih bangun pagi, Qathrab sudah berada di depan rumah, Qathrab sendiri beraliran Mu'tazilah Nizhamiyah.

Qathrab itu memiliki gagasan-gagasan yang berbeda dengan ulama-ulama sebelumnya, baik itu dengan Imam Khalil bin Ahmad, Imam Sibawaih, maupun al- Akhfasy. Beberapa gagasannya yaitu :

- a. Tanda baca pada i'rob berupa rofa', nashab, jarr dan jazm itu pada hakikatnya adalah tanda baca berupa dhammadah, fathah, kashrah dan sukun. b. Imam Khalil dan Imam Sibawaih berpendapat bahwa i'rab untuk isim Mutsanna dan jama' mudzakar salim itu muqaddarah pada alif, wawu, dan ya', sedangkan Qathrab berpendapat bahwa i'rab-nya muqaddarah pada huruf sebelum alif, wawu dan ya'.
- c. Imam Sibawaih berpendapat bahwa i'rab untuk asma'u'l khamsah itu muqaddarah pada wawu, alif dan ya'. Sedangkan Qathrab berpendapat bahwa i'rab-nya itu muqaddarah pada huruf sebelum waw, alif dan ya'. Disamping perbedaan diatas, qathrab menyusun banyak kitab dalam berbagai bidang ilmu al-Qur'an, al-Hadits dan bahasa.
- c. An-Nasyi, beliau tidak hanya murid bagi Imam Sibawaih, namun beliau juga Imam Syeikh Al-Akhfasy yang sekaligus Guru dari Imam Sibawaih, Imam An-Nasyi wafat pada tahun 293 H.

Kitab Sibawaih

Kitab yang dikarang oleh Imam Sibawaih ini memiliki banyak versi mengenai wujudnya, ada yang menyatakan bahwa kitab ini terdiri dari tiga juz dan terdapat 1500 bait syi'ir yang dimulai dari bab kalam dan diakhiri dengan bab jer. Menurut sejarah, kitab ini dinamakan "Al Kitab" atau "Kitab Sibawaihi" oleh para ulama-ulama bahasa setelah Imam Sibawaih, atau juga ada yang menyatakan bahwa yang menamai kitab ini adalah murid-muridnya Imam Sibawaih sendiri. Selain itu juga, ada yang menyatakan bahwa Kitab Sibawaih ini terdiri dari dua jilid, jilid pertama itu khusus untuk membahas ilmu Nahwu dan jilid yang kedua ini untuk membahas ilmu Sharaf, bahkan persoalan Majaz (metaforis), ma'ani dan lainnya yang berkaitan dengan bahasa Arab. Kitab ini pada hakikatnya tidak terlepas dari kontroversi

banyak sekali kritik yang ditujukan untuk kitab Sibawaih ini, namun kritikan ini sebenarnya hanya karena mengandung unsur mantiq Aristoteles, terutama pada pembagian (taqsim) pokok pembahasannya saja, tapi kritikan yang di berikan oleh para Orientalis dan Filosofis ini tidak mengurangi nilai kemurnian kitab Sibawaih ini dan tidak perlu ditanggapi lebih jauh.

Abu Ja'far berkata, Muhammad ibn Zaid bercerita bahwa para ilmuwan bahasa yang mengoreksi tulisan-tulisan Arab dan orang-orang yang ahli bahasa di negara Arab pada masa itu banyak yang merujuk kepada kitab ini, karena menurut ulama pada masa itu bahwa kitab karya Imam Sibawaih ini tidak pernah meninggalkan kosa kata yang berpatokan pada lisan orang Arab kecuali pada tiga kata. Kitab ini juga hampir sempurna untuk ilmu Garmatika Arab, karena kajian di dalamnya yang begitu luas dan semua ulama Nahwu pun mengakui akan kehebatan karya dari Imam Sibawaih ini, sehingga banyak sekali yang menjadikan kitab ini sebagai rujukan ilmu Nahwu.

Karya Imam Sibawaihi ini adalah suatu karya seorang ulama bahasa populer yang mampu mengalahkan karya para ahli bahasa sebelum dan sesudahnya. Konon, al-Kitâb ini merupakan suatu kitab langka sampai di era modern. Isinya bukan hanya mencakup pembahasan Nahwu, melainkan boleh disebut sebagai buku "ensiklopedia" ilmu-ilmu kaidah bahasa yang konkret. Kitab sibawaih merupakan kitab yang sangat terkenal dan kontemporer, kitab yang menyebabkan nama Imam Sibawaih bisa dikenal oleh banyak orang dan khususnya oleh para pencinta ilmu Nahwu (Bahasa Arab). Maka oleh sebab itu banyak dari ulama-ulama nahwu yang menjadikan kitab ini sebagai kitab referensi klasik dalam ilmu Nahwu. Kita ini hanya ada dua jilid namun konten dari kitab ini sangat luas, kitab yang pertama kali ada dari karya nya Imam Sibawaih, kitab yang sangat fenomenal dengan segala keilmuan Imam Sibawaih yang sangat luas akan ilmu Nahwu, kitab ini sudah bisa dikatakan bahwa kitab yang cukup maksimal dari segi materi nahwu. Kitab ini memang disajikan dalam bentuk teks-teks dan beberapa keterangan akan materi nahwu sehingga mampu memberikan cakupan yang jelas akan materi yang di harapkan, kitab ini masih ada sampai sekarang dan banyak sekali membantu kepada para pencinta ilmu Nahwu untuk memperdalam akan keilmuan bahasa Arab.

Imam Al Mubarrid berkata: " Tidak ada kitab Nahwu yang enak dibaca dan mudah di pahami selain kitab Sibawaih. Karena untuk memahami kitab ini, kita tidak membutuhkan kitab lainnya, sedangkan kitab Nahwu lainnya kita harus butuh sarah yang banyak. Dan ada lagi ulama bernama Al Jurumi berkata : Selama tiga puluh tahun saya berfatwa tentang hukum fikih kepada masyarakat itu karena saya memahami kitab Sibawaih." Kitab ini terdiri dari lebih sembilan ratus dua puluh halaman dan dibagi menjadi beberapa bab dan tidak ada bagian-bagian (fasl) pokok pembahasan. Karena penulisannya itu memilih untuk menggunakan istilah bab dalam setiap pembahasannya.⁹

⁹ Imam Saiful Mu'minin, *Kamus Ilmu Nahwu dan Sharaf* (Jakarta: Amzah, 2008),hlm. 299.

Perbedaan Pandangan Antara Ulama Nahwu Dan Imam Sibawaih

A. Perdebatan Imam Sibawaih dengan Imam Al Kisai

Ini merupakan fenomena awal dari suatu perbedaan pendapat antara ulama Bashariyin dan Kufiyin, ketika ulama kufah seperti Al-Kisai, Ahmar bin Halaf, ibnu sa'dan, Al-Fara dan lainnya telah berhasil mencapai kesuksesandi kota Baghdad, pusat kerajaan Al-Rasyid. Bahkan tidak jarang di antara mereka telah menjadi pengajar keluarga kerajaan dan para pembesar kerajaan lainnya. Hal itu menjadikan hidup mereka bergelimpangan harta dan kedudukan.

Namun hal itu ternyata menimbulkan suasana tidak harmonis diantara dua kubu, sebab ulama Bashrah sebagai guru ulama kufah mereka biarkan begitu saja. Maka dari kejadian itu, Imam Sibawaih (tokoh Bashrah saat itu) mulai berpikir bagaimana caranya agar bisa mendapat kesempatan yang sama di hadapan para pembesar kerajaan. Maka, dengan percaya diri, berangkatlah ia ke Baghdad untuk menghadap perdana menteri, Yahya Al Baramikah, untuk mencoba debat dengan kufiyin, terutama Al Kisai. Al Baramikah adalah orang yang menolong Abu Nawas (Hasan bin Hani) menjadi sukses dan terkenal sebagai penyair kerajaan Al Rasyid. Sesampainya di Baghdad dan berhadapan langsung dengan ulama-ulama Kufah, ternyata mereka (ulama kufah) takut kepada Imam Sibawaih. Dengan begitulah ulama Bashoriyin berhak menjadi ulama besar di Baghdad.

Setelah kejadian itu, Imam Sibawaih mendatangi kepada kedua putra Al-Baromikah: Ja'far bin Yahya Al Baromiki dan fadhol Al Baromiki (adiknya) dan berkata Imam Sibawaih kepada keduanya : *Akulah sekarang gurumu dan sekaligus menjadi sahabatmu.*¹⁰ tetapi, atas kejadian belum bisa membuat Sibawaih menjadi lebih dekat dengan para keluarga kerajaan. Sebab Al Kisai pada saat itu telah menjadi pengajar putera Harun Al Rasyid. Sehingga hal ini pula yang mendorong kelompok Al Kisai untuk merecal kedudukan Imam Sibawaih agar jangan sampai naik ke derajat yang lebih tinggi. Akhirnya mereka sepakat untuk membuat forum debat terbuka dengan para pengikut Imam Sibawaih, kemudian Al Kisai dan dengan pengikutnya sengaja menyusun dengan beberapa pertanyaan yang keluar dari madzhab Nahwu yang ada. Hal ini dimaksudkan agar dengan cercaan pertanyaan itu membuat Sibawaih, yang saat itu hanya sendirian menjadi bimbang dan goyah mentalnya.

Tepat pada hari yang telah di rencanakan oleh ulama Kufiyin dengan mengelilingi Imam Sibawaih untuk melaksanakan niatnya. Beberapa yang hadir dari madzhab Kufiyin yaitu Al Faro, Ahmad bin Halaf dan Ibnu Sa'dan, merekah inilah yang menyerang Imam Sibawaih dengan beberapa pertanyaan. Namun liciknya dari ulama Kufiyin ini adalah mereka selalu menyalahkan jawaban dari Imam Sibawaih karena mereka memang selalu memutar balikan hukum Nahwu mereka sendiri.

¹⁰ Ahmad Najib Afandi, *Madrasah Nahwu Bashrah dan Kufah* (Kediri: Sumenang, 2004), hlm.25.

Perdebatan Imam Sibawaih dengan Imam Al Khalil bin Ahmad

Kisah ini berasal dari Imam Sibawaih bersama sang Maha Guru, Imam Khalil bin Ahmad Al Farahidi, beliau berdua berdebat soal isim yang paling kuat ma'rifatnya (A'riful ma'arif) di antara 6 isim ma'rifah. Sebagaimana biasanya, Imam Sibawaih selalu belajar kepada Imam Khalil bin Ahmad Al-Farahidi, kebetulan pada hari itu objek kajian mereka berkenaan dengan isim-isim yang disebut ma'rifat. Sang Guru memaparkan bahwa isim yang paling ma'rifat adalah isim dhomir, namun di hati Imam Sibawaih ini terdapat keraguan dan selalu bertanya-tanya sambil merenungkan kalimat demi kalimat yang di sampaikan oleh sang gurunya itu. Pada saat gurunya selesai bicara, imam Sibawaih pun dengan seketika berbicara : "setelah mendengar penjelasan dari Guru, saya ragu apakah benar adanya bahwa Isim yang paling ma'rifat itu isim dhomir ?

Mendengar pertanyaan kritikan dari muridnya itu, Imam Khalil mengeluarkan seluruh dalil-dalil dan keterangan-keterangan untuk menjelaskan dan menguatkan pendapatnya. Namun setelah dijelaskan beberapa kali, tetap saja Imam Sibawaih masih meragukan dan tetap menyanggah apa yang telah di paparkan oleh Imam Khalil selaku Guru nya itu. Dengan tidak mengurangi rasa hormatnya terhadap sang guru, Sibawaih mencoba menyampaikan pendapatnya dengan tenang dan argumentatif. Sibawaih lebih setuju kalau isim yang paling ma'rifah di antara asmaul ma'rifah itu adalah isim alam.

Akan tetapi, Imam Khalil tidak terima dengan pendapat yang barusan dia utarakan dan tetap bersikukuh dengan pendapatnya itu, namun Imam Sibawaih adalah orang yang sangat jenius, dia ingin membuktikan sendiri kebenaran pendapatnya itu dengan pendektan empiris. Suatu malam, Imam Sibawaih pergi berkunjung ke rumah Imam Khalil, setelah tiba di rumah sang guru dan berada tepat di depan pintu, Imam Sibawaih itu tidak langsung masuk menghampiri ke tempat sang guru, namun ia mengetuk-ngetuk pintu rumah gurunya itu beberapa kali dengan harapan beliau akan bertanya siapa sebenarnya yang datang. Setelah beberapa kali Imam Sibawaih mengetuk, ternyata gurunya itu belum juga muncul dan bertanya: " siapa ya ? "

Mendengar suara tersebut, hati Imam Sibawaih pun menjadi senang, kaena dengan bertanya seperti itu Imam Sibawaih bisa sambil menjawab permasalahan akan isim dhomir, dengan suara lantang dan segera Imam Sibawaih pun menjawab : "Ana". Karena jawaban seperti itu masih belum jelas, maka Imam Khalil pun bertanya kembali : "Ana siapa ya ? ". Imam Sibawaih kembali menjawab " Ana...". kembali mendengar jawab seperti itu, Imam Khalil pun semakin tambah heran dan penasaran dan saking herannya Imam Khalil pun langsung bergegas ke pintu dan ingin melihat secara langsung siapa yang sudah mengetuk- ngetuk pintu.

Pada saat membuka pintu, ternyata orang yang menjawab "ana" itu tak lain dan tak bukan adalah Imam Sibawaih, murid kesayangan Imam Khalil sendiri. Pada saat itu juga, Imam Sibawaih tersenyum melihat gurunya yang tengah berdiri di

depan pintu sambil menyapa guru dan berkata : “ Bagaimana Guru, apakah sampai saat ini Guru masih tetap bersikukuh berpendapat bahwa isim yang paling ma’rifat adalah isim dhomir ? bukankah ketika saya datang kemudian anda bertanya siapa kepada saya, saya menjawab “ ana” (isim dhomir) belum memberikan kejelasan kepada Anda wahai guru ? apakah belum cukup bukti dan kejelasan bahwa isim yang paling ma’rifat adalah isim ‘alam sesuai atas kejadian ini ? atas kejadian itu, Imam Khalil hanya bisa diam membisu dan tidak bisa berkata apa-apa lagi, Imam Sibawaih akhirnya menyadari bahwa Isim yang paling ma’rifat adalah Isim ‘Alam.

Ada juga cerita lain tentang Imam Sibawaih dengan guru nya yang bernama Syeikh Hamad ibn Salmah Ibn Dinar Al-Basharie, yang mengisahkan bahwa suatu ketika Imam Sibawaih sedang bersama jama'ah lainnya sedang menulis suatu hadits nabi SAW, sementara gurunya Hamad mendiktekan Hadits mengenai kisah shafa: ﷺ رَسُولُ اللَّهِ أَصْفَى (Rasulullah SAW turun dari Shafa). Imam Sibawaih langsung menyanggahkan dan berkata ﷺ أَصْفَاءَ وَالصَّفَا dan gurunya berkata : "wahai orang Persia, jangan katakan "Ash-Shafa'a adalah isim maqshur." Ketika pengajian selesai, Sibawaih langsung memecahkan penanya, sembari berkata : "Aku tidak akan menulis lagi akan ilmu yang aku belum paham betul akan ilmu itu, aku akan belajar lebih giat lagi agar tidak terulang kejadian yang sama.

KESIMPULAN

Nama Asli Imam Sibawah adalah Amru bin Utsman bin Qanbar abu bisyir. Kata "Sibawah" adalah nama panggilan atau julukan untuk beliau, yang berasal dari bahasa Persia (Iran), yang kata "sib" itu artinya buah apel, sedangkan "waeh" artinya wangi, jadi kata "Sibawah" itu artinya semerbak wangi buah Apel, konon katanya wangi buah apelnya itu terpancar dan tersebar yang berasal dari tubuh sang ulama itu. Imam Sibawah itu lahir di Persia pada tahun 148 H-180 H atau pada tahun 765 M-795 M, tepatnya di kota Albaidha.

Imam Khalil bin Ahmad Al-Farahidi. Beliau adalah seorang guru yang sangat alim bagi Imam Sibawaih dalam bidang Nahwu, sekaligus Pencetus atau perintis ilmu Sharaf dan pencipta ilmu ‘Arud/ilmu timbangan syi’ir. Karya-karya Imam Khalil bin Ahmad dalam bidang bahasa yaitu kitab Ma’anil huruf, kitab an-Naqth wat-Tasykil, kitab al-Jamal, kitab asy-syawahid dan kitab al-‘Ain. Serta karya beliau tentang ilmu ‘arudh yaitu kitab ‘arudh dan ktab al-farsy wal-Mitsal.

Kitab Sibawaih merupakan kitab yang sangat terkenal dan kontemporer, kitab yang menyebabkan nama Imam Sibawaih bisa dikenal oleh banyak orang dan khususnya oleh para pencinta ilmu Nahwu Shorof (Bahasa Arab). Maka oleh sebab itu banyak dari ulama-ulama nahwu yang menjadikan kitab ini sebagai kitab referensi klasik dalam ilmu Nahwu. Karya Imam Sibawaihi ini adalah suatu karya seorang ulama bahasa populer yang mampu mengalahkan karya para ahli bahasa sebelum dan sesudahnya. Konon, al-Kitâb ini merupakan suatu kitab langka sampai di era modern. Isinya bukan hanya mencakup pembahasan Nahwu, melainkan boleh

disebut sebagai buku “ensiklopedia” ilmu-ilmu kaidah bahasa yang konkret.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Habib, Muhammad. *Ilmu Nahwu وحنل درسیملا*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2014.
- Afandi, Ahmad Najib. *Madrasah Nahwu Bashrah dan Kufah*. Kediri: Sumenang, 2004.
- Ardi Widodo, Sembodo. *Kilas Balik Sejarah Pendidikan Bahasa Arab*. Yogyakarta : sunrise. 2015.
- Karl Borklaman, *Tarikh al-Adab al-Arabiyy*, jilid 1. Cet. IV; al-Qahirah: Dar al-Ma'arif.
- Saiful Mu'minin, Imam. *Kamus Ilmu Nahwu dan Sharaf*. Jakarta: Amzah, 2008.

PRILAKU MAKAN MASYARAKAT MUSLIM JAWA AWAL ABAD XX

Muhammad Misbahuddin

Institut Agama Islam Sunan Giri Ponorogo
historianmisbahuddin@gmail.com

Abstract

Sejak semula makan lebih berfungsi sebagai penguat tubuh dari lapar. Seiring meningkatnya peradaban manusia, fungsi makanan tidak hanya sebagai kebutuhan manusia, tetapi juga memiliki fungsi sosial. Melalui pola makan di tiap-tiap periode manusia dapat menyiratkan pernyataan yang sangat kuat tentang kelas, status, dan kebudayaan yang berkembang. Melalui makanan yang masuk dalam tubuh, secara tidak langsung, setiap orang seakan-akan mengkomunikasikan identitas-identitas sosialnya. Perubahan dalam budaya makan yang terjadi di masyarakat muslim Jawa mengindikasikan bahwa transformasi sosial tengah terjadi dalam masyarakat. Terlebih abad XX merupakan titik balik masyarakat Jawa dalam berbudaya.

Kata kunci: Status; Transformasi Sosial; identitas; perubahan budaya

Pendahuluan

Sepanjang hayatnya manusia tidaklah dapat hidup tanpa makan. Manusia selalu mempunyai ide, kreatifitas rasa atas apa yang ia makan. Salah satunya adalah mengolah makanan menjadi pelbagai masakan yang akan dihidangkan dalam keluarga, kerabat atau sanak saudara. Untuk dapat mengolah makanan yang nikmat diperlukan pelbagai komoditas pangan, seperti kedelai, Cabya Jawa, lada, beras dan sebagai. Berbagai rempah pun silih berganti masuk ke Nusantara. Meskipun tidak dipungkiri, bahwa nusantara pada abad 10 M hingga 17 M dikenal sebagai surganya rempah-rempah, sehingga arus perdagangan ramai di kawasan Nusantara.¹ Bersamaan dengan itu, pertarungan komoditas-komoditas rempah tersebut menyebabkan timbul tenggelamnya pelbagai komoditas pangan di Nusantara.

Rempah memang sering digunakan sebagai bahan makanan, sehingga menjadi fenomena kebudayaan massif yang menimbulkan kesan intepretatif. Penggunaan rempah sebagai wahana makanan memuat nilai simbolis pada sebuah makanan. Makanan dengan menggunakan bahan lada, menjadi simbol kelas sosial. Petani

¹ J.C. Van Leur, *Perdagangan dan Masyarakat Indonesia*, terj. Abmi Handayani dkk (Yogyakarta: Ombak, 2015), hlm. 73

atau masyarakat desa tidak akan menggunakan makanan lada sebagai peningkat rasa pedas, tetapi Cabya jawa sebagai tanaman lokal yang memungkinkan untuk di makan. Causine tradisional Jawa pun berkembang menjadi Cuusine modern. Hal ini karena pemerintah kolonial Belanda ketika memasuki abad ke-19 semakin menunjukkan kekuasaan di Hindia Belanda. Kekuasaan pemerintah kolonial Belanda telah benar-benar menguasai seluruh Jawa. Bukan hanya secara politik, sosial dan ekonomi semata, tetapi budaya, tradisi dan gaya hidup telah ditentukan oleh masyarakat kolonial.

Proses Perubahan masyarakat muslim Jawa tersebut terlihat dari pelbagai konsumsi dan barang-barang yang digunakan dalam kehidupan sehari-hari, yang sejak mula tidak pernah dikenal seperti gramofon, sabun mandi, pengharum tubuh, kereta api, radio, toilet.² Ramainya kebudayaan baru yang menyerbu kawasan Jawa tersebut berhadapan dengan kebudayaan masyarakat Jawa itu sendiri yang memiliki citra cuisine yang unik.³ Gaya dalam cuisine itulah yang kemudian berkembang menjadi gastronomi yang unik dalam masyarakat muslim Jawa. Oleh karena itu prilaku makan tersebut seakan-akan natural, tanpa ada gejolak sosial.

Asumsi ini muncul karena prilaku makan adalah rutinitas sehari-hari yang tidak perlu dipertanyakan ulang. Namun, prilaku makan tersebut bukan hanya sebatas bentuk pemenuhan gaya hidup semata, tetapi dalam sebuah pola makan terlihat jelas bagaimana gaya makanan mempengaruhi kebudayaan seseorang. Di India misalnya, prilaku budaya makan membentuk budaya *Go Food* bersepeda jauh sebelum aplikasi Gojek mempopulerkannya. Mereka membagi dua karakter. Bagi seseorang yang belum bekeluarga dan mereka yang tidak menikah, makanan khas katering diantar untuk makan siang. Bagi mereka yang telah berkeluarga, para istri mereka yang dirumah akan menyiapkan makan siang dengan diantar oleh petugas makanan. sehingga muncul istlah kurir makanan di setiap pelosok kota. Oleh karena itu, kajian mengenai prilaku makan muslim Jawa merupakan sebuah kajian yang menarik, karena melalui kajian ini dapat disaksikan dinamika masyarakat muslim dari latar belakang budaya dan kelas sosial masyarakat.

Mengapa persoalan makanan perlu dibicarakan dalam konteks globalisasi dan identitas? Jawabannya atas pertanyaan ini setidaknya dapat didasarkan atas dua jawaban. Pertama segala bentuk penjajahan memiliki salaing sengkarut dan saling berpengaruh satu sama lainnya. Dalam hal ini budaya makan yang cenderung pembaratan merupakan modal kolonialisasi melalui jalur budaya yang tidak atas arus globalisasi yang tengah terjadi. Kedua, penciptaan kelas sosial masyarakat terjajah tidak hanya berlangsung secara politik, tetapi juga melalui simbol-simbol budaya yang membentuk identitas yang diselebungi oleh diskriminasi sosial. Lantas bagaimana budaya makan yang dikembangkan oleh masyarakat muslim Jawa? Mengapa prilaku

² Muhammad Misbahuddin, Toilet dan hilangnya Budaya Komunal(studi Inkulturasasi Masyarakat Surakarta menjadi masyarakat kolonial abad 20), jurnal *Engagement* volume 1 no 1 Mei 2017, hlm. 89

³ Fadly Rahman, *Sejarah Makanan di Indonesia Dalam Prespektif Global* Tesis, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 2013, hl. i

makan yang telah dikembangkan tersebut, harus harus disesuaikan dengan prilaku makan baru? Menjadi pertanyaan-pertanyaan yang menarik untuk digali.

Islam, Makanan dan Penguasa

Masyarakat Jawa telah mengalami islamisasi cukup lama. Setidaknya sejak abad ke 15 Islam telah masuk ke Jawa. Berkembang Islam di Jawa tersebut memberikan dampak yang luar biasa dalam mempengaruhi pola hidup masyarakat Jawa, mulai dari masalah Aqidah hingga masalah makanan. Karena pengaruh Islam dalam waktu yang cukup lama, maka makan bukan saja sebagai sebuah ritus biologis semata yang tidak memiliki makna, akan tetapi hal tersebut menandai suatu perbedaan dalam kehidupan di masyarakat di dalamnya.

Dalam agama Islam, menjaga makanan menjadi sebuah kewajiban yang tidak bisa di tawar. Oleh karena itu, dalam Islam terdapat aturan-aturan yang sangat ketat dalam makanan.⁴ Hal tersebut membuat masyarakat Jawa pada abad ke-15 dapat ditipologikan dengan melihat susunan fisik tubuh. Hal ini karena tubuh merupakan unsure pokok yang paling terlihat.⁵ W.P. Groeneveld mengatakan bahwa masuknya Islam di Jawa telah menandai sebuah perbedaan yang fundamental antara masyarakat pribumi di Jawa, bagi mereka yang belum memeluk agama Islam, W.P. Groeneveld menyebutnya dengan tubuh yang buruk rupa dan bau, namun bagi yang beragama Islam dengan tubuh yang bersih.⁶ Bukan hanya tubuh yang bersih, tetapi makanan yang dihidangkan dan disantap pun bersih dan tidak mengandung kotoran. Masyarakat Islam menjahui makanan yang diharamkan, seperti anjing, babi, kerbau, kambing. Kebiasaan menjaga makanan halal dan menjaga kesehatan tubuh tersebut sesuai dengan Hadits Nabi yang mengatakan bahwa agama Islam itu dibangun diatas kebersihan pemeluknya.⁷

Namun demikian, ketiaatan terhadap norma-norma terkait makanan secara Islami tidak serta merta diterima oleh masyarakat Jawa, terlebih masyarakat di pedesaan. Meminjam istilahnya Geertz tentang tipologi masyarakat Jawa, masyarakat Abangan lebih soft dalam memandang makanan “haram”. Olahan *tuak* menjadi minuman khas yang wajib di minum pada setiap harinya.⁸

Oleh karena itu, pada awal abad 15, gagasan-gagasan mengenai pentingnya menjaga makanan masih sulit diterapkan. Masyarakat Jawa kerap kali tidak

⁴ Miftah faridl, *Islam tentang Kebersihan dan Kesehatan* (Bandung Pustaka Grafika, 1982), hlm. 8

⁵ Mengenai pemujaan dan identitas tubuh lihat Harold R. Isaacs, *Pemujaan Terhadap Kelompok Etnis Identitas Kelompok dan Perubahan Politik*, terj. Canisyus Maran (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia,1993), hlm. 58-91.

⁶ W.P. Groeneveld, *Historical Notes on Indonesia and Malaya, Complied From Chinese Source* (Jakarta: Bhratara, 1960), 69.

⁷ Miftah faridl, *Islam tentang*, hlm. 3.

⁸ Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* jilid 2. terj. Tim penerjemah Gramedia (Jakarta: Gramedia: 2005), hlm. 260. Saat ini di Eropa dan di Asia Tenggara khususnya di Thailand mulai dikembangkan anggur halal sebagai minuman kelas menengah.

berperilaku sebagaimana yang dianjurkan dalam ajaran Islam dalam menjaga kehalalan dan kebersihan makanan. Namun, itu mulai mengalami perubahan pada abad 18, seiringnya berkembangnya Islam secara pesat di Jawa, disertai dengan tumbuhnya pesantren-pesantren di Jawa. Keberadaan pesantren tersebut tidak saja membentuk dan membantu penyebaran Islam, tetapi juga membentuk pola makan yang unik. Kebersihan makan mulai menjadi perhatian di kalangan santri. Meskipun secara umum kebersihan belum menjadi persoalan penting di pesantren. Akan tetapi mencuci tangan sebelum makan setidaknya terdapat usaha ke arah tersebut. Serat Centini menceritakan bagaimana makan pola santri.

“...Arsengbudi dalam hati sangat bersyukur, pelan berkata kepada tamunya, “Silahkan kakanda Rundaya dan Kang Mbok sekarang makan. Ini masakan seadanya!”. Mereka segera mencuci tangan. Laki-laki dan perempuan makan bersama nasi *kémbul*. Lahap makannya sayurnya cocok.”⁹

Dalam serta Centini memuat pelbagai makanan dan minuman sehari-hari kaum santri. Mengapa kaum santri? Semenjak hilangnya kekuasaan kerajaan Islam secara De Facto atas rongrongan pemerintah kolonial Belanda. Para pujangga kerajaan mengalihkan perhatiannya terhadap sastra. Para pujangga tersebut terdiri-dari para “santri” yang sengaja mempelajari budaya. Makan secara bersama-sama antara laki-laki dan perempuan biasa dilakukan di Jawa. Tanpa batas-batas yang kaku.

Namun demikian, menurut laporan kolonial masyarakat Jawa secara umum masih belum menerapkan pola kebersihan secara Islami. Akibatnya tidak menerapkan gaya hidup bersih, pada abad ke 19 muncul wabah kolera di Jawa. Penyakit tersebut semakin menemukan momentum yang tepat pada abad ke XX, setelah penyakit ini dibawa oleh para pekerja dari Surabaya. Hampir seluruh wilayah di Jawa terkena penyakit ini. Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa kejadian di Jawa kasus tersebut hanya berkembang di wilayah pedesaan.¹⁰ Namun, demikian, warga perkotaan tidak sedikit pula yang terkena penyakit tersebut. Berkembangnya penyakit tersebut tidak dapat dilepaskan dari kebiasaan masyarakat Jawa menjaga makanan. Salah satu kebiasaan itu adalah makanan bersih. Di satu sisi, pola buang hajat masyarakat Jawa cenderung sembarangan, sehingga lalat-lalat berterbang di nasi-nasi yang akan dihidangkan dalam keluarga.¹¹

Mengapa bisa demikian? Di kalangan masyarakat pribumi, aktivitas makan umumnya lebih bersifat sederhana. Pada abad 19 kebanyakan rakyat biasa hidup sebagai petani atau buruh tani yang tersebar di pedesaan. Masyarakat perkotaan lebih dihuni oleh kaum elit. Di Jawa, hasil pertanian yang paling penting sebagai bahan makanan pokok adalah beras. Namun demikian, beras sebagai bahan makanan pokok di Jawa merupakan hal yang baru, setidaknya berkembang dan semakin

⁹ Paku Buwana V, *Serat Centini* jilid IX terj. Marsono (Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 2007), hlm. 113.

¹⁰ G.F. Van Wijk, *Memoorie van Overgave Soerakarta*, 1914 hlm. 63. Arsip Resapustaka Mangkunegaran, MN 1415.

¹¹ Muhammad Misbahuddin, Toilet dan hilangnya, hlm. 99

meningkat pada abad 19, bersamaan meningkatnya tanah yang dipergunakan sebagai area persawahan. Menurut Sheltema sebagaimana yang dikutip oleh Fadly Rahman, setidaknya hingga akhir abad ke 18, masyarakat Jawa tidak terlalu mengandalkan padi sebagai tanaman yang diperhitungkan. Mayoritas masyarakat Jawa lebih memperhitungkan tanaman lain selain padi sebagai bahan konsumsi.¹²

Meskipun dalam masyarakat Jawa muncul cerita tentang dewi Sri sebagai dewi padi, namun konsep tersebut mengalami proses reduksi yang dahsyat dalam masyarakat Jawa. Dalam naskah-naskah sastra klasik Hindu Budha, masyarakat jawa telah mengenal budaya makan pagi dengan konsumsi nasi.¹³ Namun, budaya tersebut bergeser, seiring berubahnya ekologi yang berkembang. Perang-perang yang terjadi di Jawa dan paceklik yang berkepanjangan pada tahun 1849 secara tidak langsung mengubah Pola konsumsi. Konsumsi makan lebih kepada sayuran dan tanaman rambat.¹⁴ Terlebih masuknya tananam dari bangsa Cina membuat jenis-jenis sayuran di Jawa semakin beragam.

Masalah kesehatan yang berkaitan dengan kebersihan, menjadi momok hampir diseluruh masyarakat Hindia Belanda lainnya. Tidak hanya persoalan makanan, tetapi lebih jauh lagi seperti kebersihan sungai.¹⁵ Hal itu menjadi sebuah kebudayaan yang mengakar dalam benak hampir masyarakat Jawa hingga saat ini. Hilangnya kolonialisme tidak membuat masyarakat muslim Jawa menjaga sungainya. Hal ini karena kebudayaan bagi sebuah masyarakat bukan hanya sekedar sebagai *frame of reference* yang menjadi pedoman tingkah laku dalam praktik sosial, tetapi juga sebagai barang atau materi yang berguna dalam proses identifikasi diri ataupun kelompok masyarakat.

Meskipun demikian, pada umumnya masyarakat Jawa sebelum makan dan sesudah makan akan mencuci tangan. Cara makan masyarakat Jawa tersebut pada dasarnya berbeda dengan orang Eropa yang menggunakan pisau. Sebuah cara makan yang hampir berkembang di seluruh Asia Tenggara dan selalu diper-tahankan, meskipun budaya makan Eropa dengan sendok dan garpu mulai masuk dalam budaya Jawa.¹⁶ Mereka makan dengan duduk di lantai dan mengalasi makanan mereka dengan daun pisang. Struktur sosial yang berlaku di masyarakat Jawa, yang melarang masyarakat Jawa untuk duduk meja makan. Adapun makanan yang dimakan biasanya menggunakan bahan yang ada di sekitar pekarangan. Ikan dan daging mereka goreng bersamaan dengan sambal. Setelah makan mereka

¹² Fadly Rahman, *Sejarah Makanan di Indonesia*

¹³ Jiri Jakl, Bhoma's Kitchen: Food culture and food symbolism in Pre Islamic java in *Journal Global Food History* Vol. 1, 2015, hlm.36.

¹⁴ Denys Lombard, *Nusa Jawa*:

¹⁵ Di Batavia misalnya, meskipun telah dilakukan pembersihan-pembersihan selama bertahun-tahun, namun sungai-sungai yang ada tidak pernah bisa bersih dari limbah manusia, bahkan sebagian pekerja ada yang terinfeksi penyakit dalam proses pembersihan tersebut Leonard Blusse, *Persekutuan Aneh; Pemukim Cina, Wanita Peranakan dan Belanda di Batavia VOC*, terj. Tim Penerjemah (Yogyakarta: LKIS, 2004), hlm. 53.

¹⁶ Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680* terj.Mochtar Pabottinggi (Jakarta: yayasan Pustaka Obor, 2014),hlm

akan menutupnya dengan minuman kopi yang pekat, sambil menghisap rokok atau sirih.¹⁷ Sistem ini juga berlaku pada acara slamatan dalam masyarakat. sebuah tradisi yang berkembang semenjak masa hindu.

Lain halnya dengan cara makan masyarakat priyayi. Kesan feodal memang terlihat jelas dalam tradisi makan di Jawa. Kesan muncul karena adanya stratifikasi sosial dalam masyarakat Jawa. Pada dasarnya, tidak ada perbedaan yang fundamental antara kebiasaan makan masyarakat kecil dan priyayi. Perbedaan dalam kebiasaan makan masyarakat priyayi lebih ditentukan sedikit banyaknya sajian makanan serta variasinya. Perbedaan lain juga terlihat dalam hal aturan makan. Orang Elit Jawa, lebih senang akan ketaraturan, misalnya aturan keharusan orang tua makan lebih dahulu baru kemudian anak-anak. Anak-anak dan penghuni rumah lainnya memakan “sisa” makanan orang tua.¹⁸

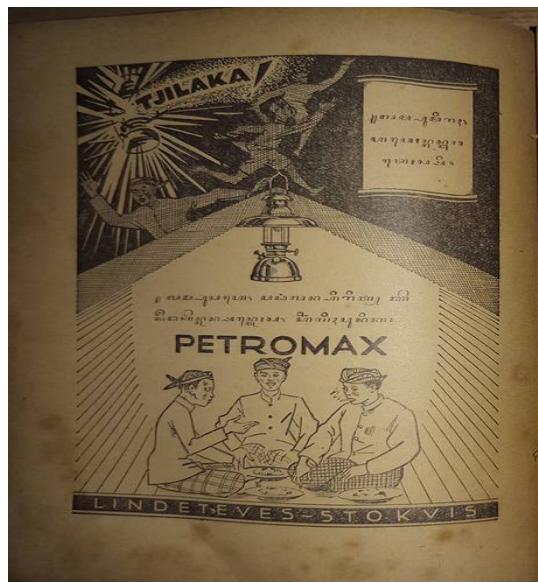
Makan dan Pencarian Identitas Muslim Jawa

Permulaan abad kedua puluh membawa serta teknologi-teknologi modern yang mengubah pola kehidupan sehari-hari masyarakat di Hindia Belanda. Identitas lama yang terbentuk dalam simbol-simbol politik bagi masyarakat elit mulai melebar kepada kalangan masyarakat menengah. Piring dan garpu melambangkan masa-masa modern. Budaya makan menggunakan piring dan garpu memang sudah dikenal sejak. Orang Perancis dan Spanyol menggunakan piring dan garpu sebagai perangkat makan masyarakat kelas atas. Karena itu, dalam penggunaanya dan inkulturasinya di Jawa membutuhkan perjuangan keras untuk menampilkan masyarakat Jawa dalam pola makan tidaklah mudah. Hal ini karena bagi masyarakat Jawa, pola makan merupakan sebuah perjuangan akan status sosial.

Dominasi Belanda dalam waktu yang lama di Hindia Belanda menyebabkan terjadinya kolonialisasi dalam makanan. Stratifikasi diterapkan dalam sebuah makanan. Pada awal abad ke-XX, pola makan dibentuk, seiring maraknya kaum priyayi dan masyarakat Belanda yang mengikuti pendidikan modern. Politik Ethis yang terjadi membuat pergeseran dimana-mana. Previlage-previlage pun di dapat oleh masyarakat Jawa. Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa politik etis tersebut tetap saja menguntungkan pemerintah kolonial. Budaya Makan di dengan duduk bawah atau bersila kini bukan merupakan satu-satunya kebiasaan makan yang berkembang dalam masyarakat Jawa. Kalau pun ada tetap, para muslim jawa tersebut tetap membawa konsep-konsep kemoderan.

¹⁷ Anonim, *Encyclopedie van Nederlandsche-Indië*, ('S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1918), hlm.215

¹⁸ Sartono Kartodirjdo, *Perkembangan Peradaban Priyayi* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1993), 183



Iklan tersebut seakan-akan menunjukkan bahwa sinar kemoderan menerangi setiap kehidupan sehari-hari. Simbol-simbol kemoderan menjadi idola untuk menunjukkan jati diri dan sumber inspirasi. Saat ini budaya makan *Rijttafel* menjadi trend sendiri dalam masyarakat Jawa, baik itu bagi masyarakat Eropa dan masyarakat Timur. *Rijttafel* merupakan prilaku makan yang menggabungkan budaya Jawa dan Eropa.

Pada masa ini, pola makan menjadi isu perdebatan yang panas. Bukan saja kaum akademisi sosial, tetapi juga ilmuwan kesehatan memperingatkan pentingnya makan berpola. Masuknya industrialisasi di Hindia Belanda membuat kebiasaan makan berubah. Etika makan pun berkembang. Dalam serat Subasita misalnya, Padmasusastra, seorang pujangga Surakarta menyebutkan bahwa makan dalam hubungannya dengan orang lain, tuan rumah, terdapat etika makan yang harus disesuaikan dengan zaman. Masyarakat Jawa, harus mengenal makanan pembuka, makanan inti, dan makanan penutup.¹⁹

Bersamaan dengan hal itu, di Hindia Belanda mulai muncul pelbagai industri-industri dibidang makanan kaleng. Kemunculan industri makanan kaleng memiliki makna sosial yang luas karena industri ini menjadi dinomisator ekonomi bumiputra terutama kemampuannya dalam melibatkan banyak tenaga. Meskipun tidak dapat dipungkiri stratifikasi sosial tetap terjadi dalam lapangan kerja. Namun, adanya industri-industri tersebut membuat masyarakat Jawa mulai mengenal makanan ringan, seperti roti, coklat sebagai makanan pengganti nasi. Dalam buku *javaansche almanak* yang diterbitkan pada tahun 1936 misalnya, masyarakat Jawa cukup makan roti sebagai sebagai pengganti makan pagi.²⁰ Roti menjadi makanan kebanggaan bagi masyarakat terdidik.²¹

¹⁹ Padmasusastra, *Serat Subasita* (Yogyakarta: N.V. Mardimulya, 1914), hlm.18.

²⁰ Anonim, *javaansche almanak* 1936

²¹ Soelardi, RB. *Serat Riyanta* (Yogyakarta: N.V. Mardimulya, 1925), hlm. 27

Bagaimana Roti menjadi pilihan yang mengenyangkan dalam sebuah makanan pengganti makan yang pada dasarnya sebuah makanan ringan. Padahal kalau melihat dalam serat Centini, disebutkan bahwa jauh sebelum orang Jawa mengenal roti, mereka telah mengenal makanan ringan dengan istilah *nyamikan* yang berasal dari kata *amik-amik* yang terbuat dari bahan-bahan yang hampir sama.²² Namun demikian, makanan kaleng merupakan simbol status sosial orang Jawa yang ingin menyerupai masyarakat Belanda. Keinginan untuk melakukan inkulturasasi budaya tersebut sangat kuat dalam diri mayarakat elit Jawa. Oleh karena itu, makanan ringan merupakan pejamuan istimewa yang cenderung ditonjolkan dalam kehidupan sehari-hari orang-orang Jawa elit, layaknya masyarakat Belanda. Akan tetapi, karena lebih menekankan kepada simbol identitas, tanpa melihat kegunaan kegunaan makanan, masyarakat muslim Jawa terkadang melakukan hal yang aneh dalam hal membuat minuman. Resep-resp yang tidak umum digunakan dalam satu kesatuan, sehingga menjadikan hal yang unik dalam makanan dan minuman. Agaknya, hal ini merupakan inovasi para pembuat racikan makanan dan minuman, dan sebuah embrio kebudayaan atas lahirnya nama makanan dan minuman unik pada masa kini.

Namun demikian, hidangan tersebut bukanlah makanan yang di sajikan pada setiap hari bagi masyarakat Jawa secara umum. Makanan nasi dan lauk pauknya tetap menjadi makanan favorit. Namun, makan menurut orang Jawa haruslah berpola, tidak lagi hanya mengikuti selera hati. Tuntutan makan berpola dikalangan masyarakat jawa tersebut muncul, tidak lepas dari pergaulan masyarakat Jawa, baik itu *babu* maupun priyayi kecil dengan orang-orang Belanda. Perlu diingat bahwa *babu* memiliki kontribusi yang sangat signifikan dalam penyebaran budaya Belanda dalam masyarakat Jawa. Pergaulannya yang intens dalam kehidupan sehari-hari dalam keluarga Hindis membuat mereka mengenal lebih jauh budaya makan berpola. Di samping itu pada akhir abad 19 dan abad 20, muncul pelbagai buku tentang masakan di Hindia Belanda yang menjadi pegangan bagi wanita-wanita Indis. Buku seperti karya J.M.J Cetenius van der Meijden banyak digunakan oleh masyarakat elit Jawa sebagai panduan memasak.²³ Namun demikian, bukan berarti masyarakat kolonial tidak terpengaruh dengan budaya makan masyarakat muslim Jawa. Para tuan tanah dan nyonya-nyonya Belanda pun menyenangi gaya makan masyarakat pribumi. Hal ini karena buku masak yang dihadirkan oleh masyarakat pribumi melalui resep-resepnya jauh lebih dominan dibandingkan buku masak yang dikalangan masyarakat kolonial. Sehingga banyak masyarakat kolonial pun terpengaruh oleh buku masakan tersebut.

²² Timbul Haryono, "Serat Centini sebagai sumber informasi jenis makanan masa lalu" dalam *Jurnal Humaniora* No 8 Agustus 1998

²³ J.M.J Cetenius van der Meijden, *Ons huis in Indië* (Semarang: Masman & Stroink, 1908),

Simpulan

Makan bagi manusia sangatlah penting, karena pentingnya tersebut masyarakat dunia kemudian membuat pola-pola budaya tentang makan. Budaya makan tidak saja sarat dengan aneka citarasa, bumbu dan kaya bahan. Tetapi juga memiliki keterkaitan yang kuat dalam sosial budaya sebuah masyarakat. Penataan budaya terus terjadi sepanjang masa di Jawa. Sehingga budaya makan bagi masyarakat Jawa bukan lebih kepada kebutuhan biologis semata. Tetapi sebuah pencarian identitas atas globalisasi yang tengah terjadi. Keinginan untuk mengikuti budaya masyarakat Eropa bukan saja sebuah inkulturasasi budaya, tetapi dapat dipandang sebagai kesadaran politik bahwa kesetaraan antar manusia dapat tercipta melalui makanan.

Daftar Pustaka

- Anonim, *Encyclopedie van Nederlandsche-Indië*, 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1918
- Anonim, *javaansche almanak* 1936
- Anthony Reid, *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680* terj. Mochtar Pabottinggi Jakarta: yayasan Pustaka Obor, 2014
- Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya* jilid 2. terj. Tim penerjemah Gramedia Jakarta: Gramedia: 2005
- Fadly Rahman, *Sejarah Makanan di Indonesia Dalam Perspektif Global* Tesis, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada, 2013
- G.F. Van Wijk, *Memoorie van Overgave Soerakarta*, 1914 hlm. 63. Arsip Resapustaka Mangkunegaran, MN 1415.
- Harold R. Isaacs, *Pemujaan Terhadap Kelompok Etnis Identitas Kelompok dan Perubahan Politik*, terj. Canisyus Maran Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1993
- J.M.J Cetenius van der Meijden, *Ons huis in Indië* Semarang: Masman & Stroink, 1908
- Jiri Jakl, Bhoma's Kitchen: Food culture and food symbolism in Pre Islamic java in *Journal Global Food History* Vol. 1, 2015
- Kuntowijoyo, "lari dari Kenyataan; Raja, Priyayi, dan wong cilik biasa di Kasunanan Surakarta, 1900-1915 dalam jurnal *Humaniora* No 2 Volume 15, juni 2003.
- Leonard Blusse, *Persekutuan Aneh; Pemukim Cina, Wanita Peranakan dan Belanda di Batavia VOC*, terj. Tim Penerjemah Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Miftah faridl, *Islam tentang Kebersihan dan Kesehatan* Bandung Pustaka Grafika, 1982
- Muhammad Misbahuddin, Toilet dan hilangnya Budaya Komunal(studi Inkulturasasi Masyarakat Surakarta menjadi masyarakat kolonial abad 20), jurnal *Engagement* volume 1 no 1 Mei 2017
- Padmasusastra, *Serat Subasita* Yogyakarta: N.V. Mardimulya, 1914.

Paku Buwana V, *Serat Centini* jilid IX terj. Marsono Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 2007.

Sartono Kartodirjo, *Perkembangan Peradaban Priyayi* Yogyakarta: Gajah mada Universty Press, 1993.

Soelardi, RB. *Serat Riyanta* Yogyakarta: N.V. Mardimulya, 1925

Timbul Haryono, "Serat Centini sebagai sumber informasi jenis makanan masa lalu" dalam *Jurnal Humaniora* No 8 Agustus 1998

Van Leur, J.C. *Perdagangan dan Masyarakat Indonesia*, terj. Abmi Handayani dkk Yogyakarta: Ombak, 2015

W.P. Groenevelt, *Historical Notes on Indonesia and Malaya, Complied From Chinese Source* Jakarta: Bhratara, 1960

اختلاف ذكر دولة الاسلام على اندونيسيا: تخصيص تاريخ دولة اسلامية في العامة واندونيسيا

ISLAMIC COUNTRY POLEMICS FOR INDONESIA: ANALYSIS OF HISTORY OF THE ISLAMIC ISLAM AND INDONESIA

اپلوء نفتیاس^۱ و محمد خیراللهی الاشعاری

طالب بعض الدراسات الجامعية الإسلامية الحكومية سونان امفيل سورابايا والمدرس غير كلية الشريعة الجامعة الإسلامية الحكومية جميرا(pns)

Arimoh16@gmail.com

ملخص

As Muslims, dreaming of the idealism of an Islamic system of government and form of state, is a normal dream as the logical demands and consequences of Islam. And this should be respected because it is part of human rights. But what is worth to understand is that Muslims live not alone. Muslims live in a society, nation and state together with "other religions", which is not justified by enforcing them with unilateral Islamic rules. Apart from the principle of benefit, in terms of theoretical, mission and vision of the idea Khila> fah, in fact nothing is wrong, even good, and deserves appreciation. This idea arena reflects the concern, goodwill, ideals, and efforts of militants to fight for Islam. However, when these ideals and good intentions, if not balanced with a good understanding of the social realities of society and a good understanding of Islam, the result will lead to destructive clashes between Islam itself and the practices of community social life . Here is the importance of the wisdom of attitude, which is willing to compromise between the ideals of a doctrine and the demands of Islam with the socio-cultural realities of society, so that every movement and struggle of Islam does not cause destructive fluctuations and collisions but an effective, constructive, Dynamic, and rahmatan lil 'alamien.

Kata kunci: Khilāfah, Negara Islam, Indonesia

^١ طالبة بعض الدراسات الجامعية الإسلامية الحكومية سونان امفييل، تخصيص الدراسى الدراسة الإسلامية والمتعلمة في المعهد أمانة الامة

المقدمة

مع القضاء الخلافة ابمسحت الأمر طورية العثمانية في ٣ مارس ٤٢٩١، الذي يصادف أيضاً نهاية تكثير الإسلام على السياسية المستوى العالمي لاعلى من ٢١ قرناً، وكذلك الارتفاع الشديد للبيمنة الغربية على العالم الإسلامي، وهذه الأمور تؤكد أن وجود المسلمين بدأت عندما غرفت لتدحرج الحضارة. ليس فقط لأنها واقع المسلمين الانكماش في السياسة والاقتصاد والجيش والثقافة وهلم جرا، وكان ظل التقدم الغربي في العلوم والتكنولوجيا التي تدافع ضد المسلمين، فضلاً عن «الاستعمار الحديث» التي يشنها الغرب ضد العالم الإسلامي، ويزعم عاماً قوياً وأهم ما يستحضر «سوق» المسلمين للمجد الذي كان له في الماضي. تصعيد «الشوق» هي من هذا القبيل، ويجسد اقتراح (الغرة) المسلمين المتدينين إلى تنفيذ سلسلة من التصويبات على العوامل التي تسبب انتكاسة المأساوية التي وقعت، ثم الارتجال والاجتماعي الاجتهد بأنه محاولة لترتد استعادة المجد الضائع. في محاولة لاستعادة المجد المفقود، ينقسم المسلمون على قسمين من الصراعات. هناك بعض المسلمين الذين يسعون من خلال منهجيات منهاجية وسياقية وتدرجية شاملة ومستعدة للإنفتاح والتوفيق مع القيم الإيجابية للحضارة الغربية. ولكن هناك أيضاً بعض المسعى المسلمين الذين تميل إلى أن تكون الملكية، أساساً، المعادية للغرب، واختار للعودة إلى القيم الإيجابية للإسلام التقليدي، ولا هوادة فيها مع القيم الحكمية المحلية والحداثة. بالنسبة لهذه المجموعة الثانية، فإن استعادة الخلقة فاه إيسلا^٢ هي الخيار السياسي الوحيد غير القابل للتفاوض لتمكين إعادة بناء مجد الإسلام المفقود. وهكذا، منذ ذلك عندما أصبح مصطلح «الخلافة» قضية ساخنة في مناقشة الحركة الإسلامية مع البعثة، وأجندة سياسية لإعادة بناء دولتها جزيرة الدولية. في ديناميات الصراع، فكرة الخليفة الدولي وقد لعب لأول مرة من قبل جماعة الإخوان المسلم تأسست في مصر عام ٨٢٩١، والعديد في وقت لاحق الحاج أقره المعرضين خرب طاهري^٣ ص، التي تأسست في القدس الشرقية في عام ٢٥٩١. وفي إندونيسيا، بذرة فكرة وقد وجدت الخلافة بكلية الآداب منذ بداية الاستقلال في عام ٥٤٩١، على حد سواء الدستورية، مثل المجلس التأسيسي، أو ذا طابع عسكري، كما هو الحال في الأساس الخمسة AI/TI المستثمر، الذي يسعى إلى إقامة دولة إسلامية ورفض البانشاسيلا.

تعريف دولة الإسلام

هناك بعض الاختلافات بين العلماء والمفكرين حول فهم الدولة الإسلامية. وقال الدولة الذي يترجم باللغة العربية لداولاً، كلمة أجنبية، والتي لا يعرف مسبقاً من قبل العرب في زمن الجاهلية، أو في وقت وصول الإسلام. وهذه الكلمة لا توجد أبداً في القرآن أو السنة. حول متى كانت كلمة الدولة تفهم الدولة، فهي غير معروفة على وجه اليقين. إنه فقط في مقديقته، يبني ابن خلدون كلمة الدولة مع فهم الدولة، المدرجة في المعنى الدولة الإسلامية. استعمل كلمة «دوله عيسلا»^٤ «ميهاه» للاتصال بالخليفة فاه. يعطي الطابع الإسلامي للدولة، لأنه له معنى عام، يتضمن دولة إسلامية وليس إسلام. ٢. خارجها يميل ابن خلدون إلى استخدام مصطلح الملك، أو الدلة فقط.

^٢ ابن الحلو، مقدمة، (كير، دار كتب الإسلامية) جلد ١، صفحة ٧٩

قال عبد الرحمن الشیخ ناصر:

الصودى. التي إذا كانت دولة تطبق الشريعة الإسلامية على وجه العموم دون استثناء، ويحكمها المسلمون والسياسات في أيديهم، ثم هذا البلد هو دولة إسلامية، على الرغم من أن معظمها الكافرون^٣. وحسب رشيد رضا، على الرغم من أن البلاد بها الكثير من ولكن بقيادة الحكومات التي لا تطبق الشريعة الإسلامية، فلا يمكن اعتبار هذا البلد دولة إسلامية^٤. ووفقاً لبلدان الشيخ عبد الوهاب خلف الإسلامية، أو يطلق عليه دار الإسلام هي الدولة التي تطبق فيها شرائع الإسلام، والأمن في البلاد، وسلامة المسلمين، هو نفسه سواء كان السكان المسلمين أو أهل الذمة^٥. لذا لا يمكن تصنيف دول مثل إيران والسودان وال سعودية على أنها دولة إسلامية. نظراً لهذه الدول لديها حفاظ على الشريعة الإسلامية، ولكن جزئياً، أن يقتصر على قانون الحدود، الجنائية، لا تعمل ركلة جراء في الاقتصاد والحكومة والجيش والتعليم وهكذا دواليك. وفقاً لحالة الشيخ المودودي الإسلامي هو حالة التي المطلق السلطة في الله، وأنه هو الذي يحدد الشريعة الإسلامية مع وسيط للنبي محمد. إنها دولة تتجسد سلطتها على الله عز وجل، في حين أن السلطة المحدودة هي على البشر الذين ينعكسون في تنفيذ شؤون

الدولة المعترف بها شرعاً^٦ متوسطة البروفيسور سعيد عجيل أكد أن النبي محمد صلى بنى دولة المدينة المنورة. أي كلمة مشتقة من كلمة التمدون التي تعني متحضر^٧. وهو لا يعلن دولة إسلامية، أو دولة عربية. وقد أشار الكثيرون إلى أن الدولة الإسلامية هي دولة تقع في منطقة الشرق الأوسط. مثل إيران والسودان والمملكة العربية السعودية وغيرها. هذا هو الإسلام لأن كشفت من الله سبحانه وتعالى في المنطقة. واضحة في تطبيق القانون باستخدام الشريعة الإسلامية، مثل قانون قطع اليد للسارق، والرجم لمرتكبي الزنا، ووسط القوانين لأولئك الذين يشربون الخمر، وما شابه ذلك. على الرغم من أن هذا النوع من الفهم ليس مناسباً تماماً أيضاً. كما أعطى رسول الله أمثلة للتعايش مع مختلف القبائل والأديان في بناء المدينة. تم بناء المدينة من مجموعات مختلفة، وهي السكان الأصليين والمهاجرين وحتى اليهود. لكن هذا التنوع، لا يسبب العداء والمجتمع يعيشان معاً والسلام. خصائص دولة الإسلام من بين نقاشات النقاش بعض خصائص الدولة الإسلامية حسب بعض العلماء تشمل رئيس الدولة وشروطها وطريقة الانتخابات والواجبات وغيرها من الأمور المتعلقة بدولة. من بينها القواعد الأولى والتشريعات التي يطبقها البلد على أساس القانون والتعاليم التي تعاليم البيرون على التعاليم الإسلامية. يجب أن تشير جميع الأنشطة التي يقوم بها السكان وحكوماتهم أيضاً إلى الشريعة الإسلامية الموجودة في القرآن الكريم وحديث النبي. ثانياً، الإسلام هو الدين الرسمي الوحيد في البلاد. في حين لا يزال يسمح للديانات الأخرى الموجودة في البلاد بالعيش،

^٣ عبد الرحمن النصر السعدي. فتاوى السعودية، (رياض، مكتب المعارف، ٢٠٤١) صفحة ٢٩

^٤ عبد الله القرني ضوابط التكفر، (رياض، مكتبة المعارف، ت، ته) صفة ٨٧

^٥ عبد الوهاب الخلاف، السياسة الشرعية، (كير، دار كتب الإسلامية) صفحة ٩٦

^٦ أبو الأعلى المودود، الحكم وأساسية: فكر السياسة ترجم. اسيف حكمة. بندوуз ميزان

^٧ الصفحة ٣٩٩١

الإسلام و الدولة. اخذ في ٧٢ ديسمبر ٢٠١٠ ساعد عاقل سراج، //moc.ebotuoy.www// .amataidemten

إلا أنها غير معترف بها من قبل الحكومة. وتنظم الحكومة فقط حياة الأديان الأخرى، وتتضمن حرية العبادة لأتباعها. ثالثاً، يتمأخذ قادة الدولة وجميع الأجهزة الحكومية من الإسلام. رابعاً، يتم تطبيق انتهاكات القوانين والقوانين المعمول بها في تعاليم الإسلام. الخامسة. نظام كنظام يطبق الشريعة يجعل القرآن كقانون جنائي. سادساً: القائد يدعى خله فاه وعنوانه أمير المؤمنين، قائد المؤمنين. سابعاً، تعريف الخلاعة كمن يمثل الشعب في إدارة الحكومة، وقوة تطبيق الشريعة وتطبيقها.

علامة دولة الإسلام

من بين نقاشات الناقاش بعض خصائص الدولة الإسلامية حسب بعض العلماء تشمل رئيس الدولة وشروطها وطريقة الانتخابات والواجبات وغيرها من الأمور المتعلقة بدولة. من بينها القواعد الأولى والتشريعات التي يطبقها البلد على أساس القانون والتعاليم التي تعاليم البيرقن على التعاليم الإسلامية. يجب أن تشير جميع الأنشطة التي يقوم بها السكان وحكوماتهم أيضاً إلى الشريعة الإسلامية الموجودة في القرآن الكريم وحديث النبي. ثانياً، الإسلام هو الدين الرسمي الوحيد في البلاد. في حين لا يزال يسمح للديانات الأخرى الموجودة في البلاد بالعيش، إلا أنها غير معترف بها من قبل الحكومة. وتنظم الحكومة فقط حياة الأديان الأخرى، وتتضمن حرية العبادة لأتباعها. ثالثاً، يتمأخذ قادة الدولة وجميع الأجهزة الحكومية من الإسلام. رابعاً، يتم تطبيق انتهاكات القوانين والقوانين المعمول بها في تعاليم الإسلام. الخامسة. خلافة نظام كنظام يطبق الشريعة يجعل القرآن كقانون جنائي. سادساً: القائد يدعى خله فاه وعنوانه أمير المؤمنين، قائد المؤمنين. سابعاً، تعريف الخلاعة كمن يمثل الشعب في إدارة الحكومة، وقوة تطبيق الشريعة وتطبيقها.

مفاهيم ونظم دولة الإسلام خلة⁸ نظام فاه يفترض استخدام الشريعة الإسلامية كأساس للدولة. هذا النظام يتطلع إلى الإسلام الأصولي، أو الإسلام المتطرف الأكثر تطرفاً. ساد هذا النظام من زمن الخلافة العثمانية إلى سقوط السلالة العثمانية في أوائل القرن العشرين، إلى جانب سقوط الإمبراطورية العثمانية، نظام ديمقراطي أكثر انفتاحاً وإفساح المجال للحرية المنتشرة في جميع أنحاء العالم بما في ذلك إندونيسيا. ويستمر اليوم النقاش حول استخدام هذين النظائر في إندونيسيا. رداً على ذلك، يقترح بعض العلماء مفهوم الشوري كأساس في نظام الحكمية . إن مفهوم الشوري هو استخدام المذاولات في كل عملية اتخاذ قرار تدعم ترابط الجميع. فيما يتعلق بمفهوم الدولة الإسلامية، غادر الرسول صلى الله عليه وسلم المدينة دون أي تفسير حول شكل الحكومة بالنسبة للمسلمين. لكنه شكل ذات يوم مجتمعاً مدنياً في المدينة المنورة، قبل حوالي عامين من وفاته. في ذلك الوقت، جعل النبي قواعد المجتمع، والمعروفة باسم ميثاق المدينة. في ميثاق المدينة، تم الاتفاق على تنظيم حياة مجتمعه التعددي، كان هناك مسلمون ويهود ومسيحيون وديانات محلية، بالإضافة إلى مجموعات عرقية مختلفة لم تكن واضحة عن دينهم. في ذلك الوقت أدى النبي استفتاء أو إجماع وطني للمدينة المنورة. ميثاق المدينة الذي يغطي ٧٤ مقالة ومجموع في عدة مشاكل⁸: أولاً، كيفية تنظيم الإخوة الإسلامية مع إخواتهم المسلمين من مختلف القبائل والأفكار. علم رسول الله، إذا كان

⁸ هشيم مزادي في المجلس الوطنية «ATRAKAI ID AMAGAREB EMSILAKIDAR NAKAREG NADIIN»

هناك صراع مع إخوانه المسلمين، فإنه يجب إعادةه إلى القرآن والحديث. ثانياً، كيفية تنظيم علاقة الإسلام مع غير المسلمين. يجب منح الأشخاص المختلفين حرية ممارسة دينهم الخاص. لذلك، فيما يتعلق بالحق المدني، ينبغي موازنة سكان المدينة، مثل الحقوق الأمنية والتعليم وحقوق الحماية. هنا هو المعروف باسم التعددية أو علم الاجتماع التعددي، وليس التعددية اللاهوتية. وأحكام التغرة في عقاب الولي في<ن تطبق أيضاً. ليست كل الديانات هي نفسها. كل دين، هناك أوجه تشابة وهناك اختلافات. "لا ينبغي إجبار مختلف على نفسه، ولكن لا ينبغي التمييز نفسه. ثالثاً، فيما يتعلق بحق الإنسانية (حقوق الإنسان)، هناك اتفاق لا ينبغي انتهائه. يجب على المسلمين إلا يأخذوا حقوق الآخرين، وليس فقط إخوانهم المسلمين، بل أيضاً غير المسلمين. كل ما هو مسموح به هو الحرب، هناك غائم حرب، رابعاً، إذا كان هناك هجوم من خارج المدينة المنورة إلى المدينة، فيجب على جميع الأديان أن تتحد ضد الهجوم من الخارج. هذا ما يسمى القومية. ولكن، إلى جانب أن الإسلام يجب أن يكون على علم دائمًا، أنه في كل وحدة يجب أن يكون هناك انحلال، فهناك دائمًا خيانة وبذلة ونزاعات.

في عهد عمر بن الخطاب، كان الإسلام هو عالم الأمبراطورية من الساحل الشرقي للمحيط الأطلسي إلى جنوب شرق آسيا. بالطبع هناك أيضاً رأي عن حجم البلاد. لكن يبدو أنه لا يوجد وضوح فيما إذا كانت دولة إسلامية ذات حجم عالمي هي أمة (دولة قومية)، أم دولة مدينة تصبح شكلها المفاهيمي. إذن، بأي معنى يجب أن تعطي الأولوية لقيام الدولة القومية الأولوية لدولة واحدة كبلد أم، أو الانتظار حتى يتم إضفاء الطابع الإسلامي على العالم كله، فقط للتفكير في إيديولوجيتها؟ هذا يصبح مهم جداً، أي أن الدولة الإسلامية التي تعتبر مؤهلة هي حكومة تقوم على الشريعة باعتبارها الحاكم الأعلى⁹. ويشير أيضاً إلى أن: الوثني يصبح مؤمناً فقط بالاعتراف بأنه لا إله إلا الله، وأن النبي محمد هو رسول الله. وبسبب هذا الاعتراف، فإن النبي محمد (صاخص) قاتل الكفار. ولذلك، الإيمان بالله ورسوله هو أكثر أهمية من مجرد فرض الإمامة، استناداً إلى هذا الرأي، وابن تيمية لا يعني مشاكل 10 يضعل فرض الدولة، ولكن في هذه الحالة، فهو يعتبر أن الدولة هي أداة لتحقيق أهداف الدين تماماً. ويمكن أن نستخلص من الآراء التي أشار إلى أن مفهوم الدولة النموذج وفقاً له هو المفهوم الذي في تحديد تأسيسها تقوم على الحشود المصلحة وفي تشكيل على أساس التعاون بين أفراد مجتمع قائم على قيم الشريعة باعتبارها الحاكم الأعلى. وفقاً لغالبية علماء الدولة مع نظام الخلافة لم يتم التلميح إليها أو شرحها في القرآن. الدول المذكورة في القرآن ذات شقين: دولة التباهية ودولة خبيثة. دولة التباهية بلد جيد ودولة خوبته هي دولة سيئة. في سورة العراف الآية ٨٥ ذكر:

والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربها والذى خبث لا يخرج إلا الآيات لقوم يشكرون (الاعراف)
معنى: «والبلد الجيد هو الذي يظهر الكثير من الفوائد بإذن من الإله. وبلد سيء لا شيء يخرج إلا البؤس. هكذا وصفنا الإشارات للخادم المقتنع». والنظام لتحقيق الطيبة البلاد، وفقاً للقرآن، و، إلى أن يتحقق من خلال إدارة الشكر، كما هو الحال في الرسالة سبأ الآية ٥١: كلوا من رزق ربكم واشکروا له بلدة طيبة ورب غفور "كل من رزق ربكم والحمد لله، سيكون بذلك بلداً صالحًا والله يمنحك دائمًا غفرانه". فهل نظام الدولة الديمقراطية هو نظام الكفر، حيث اهتمت مجموعات غير

⁹ Ibnu Taimiyah, *as-Siyasah asy-Syar'iyyah*, (Kairo, Dar Kutub arabi, 1952) hal. 181

¹⁰ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibnu Taimiyah*, (Bandung, Pustaka, 1983) hal 102

مسؤوله بالكثير منهم؟ هذا السؤال يعتبره المؤلف بالغ الأهمية، لأنه إذا كان مثل هذا الشيء صحيحاً، فهذا يعني أن بلدنا دولة كفر، لأن النظام المطبق في إندونيسيا هو نظام ديمقراطي. هناك بعض نقطة في الإجابة عن هذا السؤال: أولاً، الدولة اندونيسيا إذا ما نظر إليها من حيث دستورها كان في الواقع وفقاً للآلية أعلاه، كما يدل على ذلك افتتاح دستور ٥٤ اليابسا إلى ٣ دول: «في نعمة نعمة الله تعالى ومع يزاد من الرغبة النبيلة حتى الجنسيات يحيى هي حرة، ثم ذكر شعب إندونيسيا وهذا هو الاستقلال». وبناء على هذه الفقرة ونحن نعلم أن إندونيسيا هي دولة أن تشعر بالامتنان لله على حد سواء، إذا نظر إليها من حيث المبدأ الأول من اليابسا، وهي الإيمان بالله الواحد. نحن نفهم أن بلادنا دولة تقوم على التوحيد، أي الكاهن إلى الله واليوم الآخر. وذلك وفقاً لصلات النبي إبراهيم سورة البقرة الآية ٦٢١، وهو ما يعني: «عندما يصلون إبراهيم، جعل الله هذا البلد بلد آمن من خلل، وتعطى شكل رزق من الفواكه مواطنها، أي من كان يؤمن بالله واليوم الآخر»، وبالمثل، فإن الأساس على ذلك في ديباجة دستور عام ٥٤٩١، إذا درسنا وراجعنا كل شيء لا يوجد شيء ضد القرآن والحديث. كل شيء يتافق مع الإسلام. إذا أردنا أن نفهم التاريخ، فسنجد أن مؤسسي إندونيسيا هم علماء الإسلام العظام في وضع أسس الدولة للأرزر للإسلام. ويمكن النظر إلى الاختلافات الجوهرية بين النظمتين خاصة من الأساس القانوني المستخدمة، ونمط التوظيف من الرأس، ومستوى مشاركة المجتمع المحلي في كل قرار العام مما يجعل دان حتى لو طبق نظام الخلافة بكلية الآداب في إندونيسيا، ليس هناك ما يضمن أنه سيكون على الرغم من النظريات نتيجة التبني من النظام خارج الإسلام. ولأن هذا قد ثبت من خلال التاريخ، فإن كل الفترة تقريباً لا يمكن فصلها عن التبني من الخارج.

العلاقة بين الدول والدين بغض النظر عن الجدل حول مطلق أو حتمية تعيين الإمام، يطرح سؤال. في أي شكل ينبغي أن تتحقق الإمامة؟ في شكل حكومة إسلامية تقليدية (الخلافة) مثلما كانت في تاريخ السياسة الإسلامية؟ أو يمكن أن يتجلّى مع شكل مثل الحكومة الحديثة، أو الديموقراطية، على سبيل المثال؟ والتي في هذه الحالة سوف تشير إلى العلاقات بين الدول الدينية. لتقديم إجابة علامة الاستفهام هذه، نحتاج إلى النظر إلى تاريخ ديناميكيات الاضطرابات السياسية. من هناك يمكن أن نجد ثلاثة نماذج نموذجية لفهم العلاقة بين الدين والدولة. من بينها: أولاً، النموذج العلماني يوفر هذا النموذج خط التبادل بين الدين والدولة لأنـه، وفقاً لهذا النموذج، لا يتطلب الدين إنشاء مؤسسات الدولة. لا يوفر الدين إلا قيمة أخلاقية في بناء النظام الاجتماعي. يقول أتباع هذا النموذج، أنه لا يوجد اقتراح صريح في القرآن أو الحديث بين الالتزام بإقامة دولة. يشترك في هذا النموذج جزئياً بعض الخوارج وأبي بكر العاشم وبعض المعتزلة. ثانياً، النموذج المتكامل في هذا المنظور، العلاقة بين الدين والدولة هي وحدة لا تنفصـم. إن نطاق التعليم الدينية ليس مجرد علاقة شعائرية، بل يشمل أيضاً قواعد اجتماعية وسياسية. العقيدة الأساسية لهذا النموذج هي «الإسلام الدين والدولة». هذا الملزم هو طائفة شيعية. لأنـ الشيعة يصنفون الإمامـة كواحدة من أركان الإيمان. ثالثاً، النموذج التكافلي وفقاً لهذا الرأي، فإنـ العلاقة بين الدين والدولة هي تبادلية. أي أنـ الدين لا يجب أن يتم إضفاء الطابع الرسمي عليه في مؤسسات الدولة، لكن الدين يجب ألا يكون مطلقاً على الإطلاق من المنطقة السياسية. يتطلب الدين الدولة كأداة للدعوة، وتحتاج الدولة إلى الدين كمصدره الأساسي. أتباع هذا النموذج هم أغلبية الألوسلونـة وبعض المعتزلـة. حتى الآن، افترض العديد من الخبراء أنـ العلمانية الدينية للدولة هي الخيار الأفضل. كلامـاً بالمعنى الأكيد للتسييس أو إساءة

استخدام الدين. ومع ذلك، بما أن فكرة العلمانية هي بشر إلى الشرق، فإن المسلمين منقسمون بين أولئك الذين يقبلون ويرفضون. عموماً، يرجع السبب في ذلك إلى وجود شكوك حول أي شيء آتٍ من الغرب. وتشكل المجموعة في العلمانية باعتبارها فكرة يتم تثبيتها عمداً لتهميشه الإسلام من المجال العام. بينما تجادل المجموعة المؤيدة للديمقراطية بأن العلمانية هي الخيار الأفضل إذا أرادت ترك الدولة والدين في عدالتها. من بعض ما سبق، يمكن ملاحظة أن العلاقة بين الدين والدولة في العالم الإسلامي في العصر الحديث، لا يمكن ببساطة أن تكون سرقة في تجربة وأفكار غربية، علمانية. ومع ذلك، لا يعني ذلك أنه يجب رفض العلمانية كلياً و اختيار العودة إلى الحكم الشيوعي، مثل موقف حاملي فكرة الخلاعة. نحن نعلم أنه في الحكم الشيوعي، يتم بشكل رسمي غزو الدولة من أجل الدين، بينما في الواقع، يتم احتلال الدولة لصالح النخبة. ومع ذلك، فإننا نعلم أيضاً أن المعتقدات الدينية تقتصر على الأماكن العامة والخاصة في المجال العام، والتي تحتوي أيضاً على مفسدة خاصة بهم. لقد أصبحت ديناميكيات العلاقات بين الدين والدولة عاملاً رئيسياً في تاريخ الحضارة - أو وحشية الجنس البشري. والجوانب الوظيفية للدولة مثل المناقشة أعلاه هي الأمثلية التي شدد عليها ابن تيمية بشكل متكرر في وجهات النظر المختلفة للدولة. وقال إن الدولة والدين مرتبطة في الواقع. من دون قوة دين الدولة في حالة خطر في حين أنه من دون الانضباط من القانون الوجي، يجب أن تصبح الدولة منظمة مستبدة. يكشف ابن تيمية أيضاً في كتابه

أن، «الإقليم (التنظيم السياسي) لمشكلة (حياة الإنسان) للإنسان هو أهم الضرورة الدينية. وبدون دعمه، لن يكون الدين راسخاً. لأن الله يجبر الناس على فعل عمار حسن ومنع الشر ومساعدة المظلومين، ثم كل ما هو مطلوب من الجهاد والعدل، وإنفاذ الحدية، لم يستطع الكمال ولكن مع القوة والسلطة.» إن المبدأ الأساسي للسلطة (الدولة) في يجب تأسيس مفهوم الإسلام على أساس دستور القرآن والسنة النبوية والإجماع والقياس. من الناحية العملية، فإن دستور الإسلام هو ترجمة أو تفسير الدستور الذي قد يكون عملياً مختلفاً لكل بلد، من أجل ضمان المصالح المختلفة للأمة.¹¹

شريعة الإسلامية تطبق وقد وصفت في الفقرة السابقة، ان هذا الاجراء يستخدم لوصف حكومة أو دولة، باعتبارها دولة إسلامية هي ما إذا كان دستور الدولة نظام لتشغيل مع الشريعة الإسلامية أم لا. في الواقع، فإن نقطة النقاش حتى الآن هي محور تطبيق الشريعة. هذه هي الطريقة التي تطبق بها البلاد القوانين والأوامر والقيود التي تتطبق في نصوص القرآن وكما هو والسنة. لذلك، يجب أن أولئك الذين لم يسبق لهم دراسة مصادر اثنين من علماء الدين الإسلامي والأدب من السلف، يجب إعادة النظر في ما كان يجادل حول قضايا الخلافية بلدان بكلية الآداب والإسلامية. الشريعة الإسلامية تستخدم كمقاييس لقياس دين الدولة هو قريب نسبياً، وهناك مشكلة في ذلك. ولذلك، فإن العديد من البلدان الإسلامية تأخذ في نهاية المطاف المزيد من الجوهر والروح من التعاليم الإسلامية التي يتم تطبيقها بعد ذلك في الحياة اليومية. بالإضافة إلى ذلك، لا يملك الإسلام تعاليم رسمية موحدة حول الدولة. ما هو واضح هو أنه من مسؤولية المجتمع لتنفيذ الشريعة الإسلامية. ليس من الضروري أن يكون الإسلام في حالة دين، لكنه يتحدث عن الإنسانية بشكل عام، والتي ليس لها أي طبيعة قسرية. ادخل الإسلام بسلام وأمان. يصبح هذا مهماً جدًا لتحقيق معنى «الإسلام»

¹¹ Ibnu Taimiyah, Ibid. H.190

وفقاً لأي مكان وفي أي وقت. قانون الشريعة هو نص ميت، والذي يتطلب تفسير من قبل الجاني. وفي حياة النصوص القانونية يصبح الأمر بلا معنى عندما لا يفرض المسؤولون التنفيذيون على الروح الواردة فيه. حتى لو حدث ذلك، فإنه سيؤدي إلى تلاعب يدمر هدف القانون نفسه. يجب أن ينظر إلى تطبيق قانون قطع اليد، على سبيل المثال، أو الرجم، بروح السياق، وليس في النصوص الميتة. لأنه سيكون من الخطير جداً إذا تم تطبيق النصوص حرفيًا.¹² وكانت الأمثلة التي حدث فعلاً أثناء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، عندما حالات سرقة في موسم الجفاف. في ذلك الوقت يمر المسلمون بأوقات عصيبة والجوع في كل مكان. سرقة البضائع التي يحملها موظف من ممتلكات صاحب العمل. حرفيًا وفقاً لما هو موجود في النصوص، هو موظف اللص الذي يجب أن يعاقب بيده مقطوعة. في حين أن عشيقه صاحب العمل «بساطة لا» إطعام موظفيه، والتي يمكن البحث عنها لأسباب تبرير مختلفة لإطلاق سراحه من الأفخاخ القانونية. لكن بما أن الخليفة هو قائد حكيم فإنه يأخذ جوهر القانون وليس فقط الشكليات. مع الصاحب سيدين عمر تحولت لمعاقبة صاحب العمل الذي سرق ممتلكاته من قبل الموظف. هذا ما قاله صاحب العمل بلا مبالاة لا يلتفت إلى رفاه موظفيه. هل مثل هذه الحالة في انتهاك للشريعة؟ هذا لأن الغرض الحقيقي من النص القانوني هو حماية الضعفاء والمحرومين الحالة أعلاه الضحية هو الموظف، وليس صاحب العمل. والشروط التي يمكننا تطبيقها في أي بلد، بما في ذلك إندونيسيا. عندما القصة انيقال المؤلف أعلاه، لا يعني أن البلاغ لا يتفق مع خفض القانون أيدي (الحدود) غير قابلة للتطبيق في القرآن والسنة. يدعم المؤلف بقوة وجود مثل هذه العقوبات السارية على «النصوص الحقيقيين» وغيرهم من المجرمين. ليس لصاً لأنه أجبَ على رواية القصة أعلاه. النصوص الذين ليس لديهم خيار آخر. في حين أن «النصوص الحقيقيين» يتمتعون بحرية التجول في الحفلات الحية. وأعرب الشيخ يوسف القرضاوي عن «أنه من الأفضل أن تكون مخطئين في التسامح من الخطأ في الحكم»¹³ ومن هـ إذا كنا مخطئين في سوف تكون بمنأى من يظلم نغير الآخرين، وكان في وقت لاحق خطأ لا يمكن إصلاحه مع ركلة جزاء في وقت لاحق. ولكن إذا كان الخطأ هو في تقديم العقوبة، فإن العواقب يمكن أن تكون قاتلة، على سبيل المثال خاطئ في الناس يقصاص. لذلك هناك قاعدة أن «آل دار الخدود ثنائية الرماد المشكوك فيه» والتي تعني «رفض عقوبة مع الاحتمالات التي يمكن أن تراجع». بهذا المعنى، فإن العقاب هو نهاية جهد لتنقيف الجمهور.

الوجود الإسلامي: من الممثلين يمثلون الإسلام في الإسلام اذا كان حقا على خلي الانتخابات> بكلية الآداب في الإسلام أن يكون شيء مهم جداً، والذي لديه الحق في تمثيل وجه الإسلام مقاييساً؟ ما هي السعودية؟ لأن هناك مكة والمدينة، المدينة التي ولد فيها الإسلام؟ إذا كان الجواب نعم، ما هي المجموعة الممثلة؟ سواء كان حاكماً؟، رجل دينه؟، أو مجتمعه؟ إذا كان المقاييس هو حاكم البلاد هو، هل صحيح أن الإسلام يعلم النظام الإمبراطوري اختيار زعيم شعبه من خط الملكي؟ لا يتعارض مع ما أظهره النبي وخلي. ثم يمكن أن يكون هناك رأي مفاده أن وجه الإسلام لا ينبغي أن تمثله المملكة العربية السعودية. بعض البيانات التاريخية التي تشرح نظام اختيار الخليلي إلى الخليفة المقرب في تطور الإسلام. أن الإسلام لا يعترف بوجهة نظر محددة لخلافة القادة. ومن

¹² Agus Musthafa, *Perlukah Negara Islam*, (Surabaya, Padma Press, t.th) hal. 55

¹³ Yusuf Qardhawi, *Malamihu al-Mujtama' al-Muslim Alladzi Nasyuduh*, (Kairo, Muassasah Risalah,2001. Hal.37

بيهنا: أولاً، حل سيدنا أبو بكر محل رسول الله - بعد ثلاثة أيام من وفاته. وخلال ذلك الوقت كان أهل المسلمين ينتظرون بصير كيف تم حل ندرة القرائن حوله. بعد ثلاثة أيام، اتفق الجميع على أن سيدنا أبو بكر قد حل محل رسول الله من خلال الوعد / الوعد. الوعد كان من قبل رؤساء قبيلتهم / ممثليهم، وهكذا المسلمين كانوا منعوا من الكارثة. ثانيا، خليل> الخلافة أبو بكر قبل وفاته، وأعرب للمجتمع المسلمين، يجب أن يعين عمر بن الخطاب ليحل محله، وهو ما يعني أنها اتخذت طريقة تعينين بديل، قبل وفاة استبدالها. لا يشتراك هذا إلا قليلاً في تعين نائب رئيس في هذه الفترة الحديثة، الذين يجب عليهم الاستعداد لشغل المنصب إذا تحرك في يديه. ثالثا، عندما خلي< طعن عمر عبد الرحمن بن ملجم وهي في نهاية حياته، وقال انه طلب منه أن يعين هيئة ناخبة (عقد أهل هالي والآل)، الذي يتكون من سبعة أشخاص، بينهم ابنه عبد الله، الذي لا ينبغي أن اختار أن يكون خليفته. ثم وافقوا على تعين أوستان بن عفان رئيساً للبلاد / رئيساً للحكومة. لكن إذا كان المعيار بذلك إسلامياً مصرياً آخر على سبيل المثال، فعندئذ يمكن أن يكون معياراً يمثل الوجه والدولة الإسلامية؟ في حين أن الحكومة المصرية لا تستند إلى الشريعة الإسلامية الشرعية. على الرغم من أن الحكومة قالت في الأساس أن جميع مصادر القانون هي القرآن والسنة. والقانون الإيجابي السائد في مصر هو من الآثار الفرنسية. في حين أن تأثير الحكم الإسلامي الحاكم في مصر لمدة ٢١ قرنا هو أقل مما تسبب في قوانين الدولة في مصر باستخدام الشريعة الإسلامية. ومع ذلك، فإن التشريع المصري يحال إلى روح الشريعة الإسلامية، التي هي في جوهرها حماية وتغذية الروح والثروة والعقل والنسب والدين. بعبارة أخرى، تطبق مصر الشريعة الإسلامية على مستوى الروح، وليس في شكل نص. إذن أي واحد يمثل وجه الإسلام؟ في الأساس ١٤، يُنظر إلى موقف الخليفة على أنه صاحب سلطة دينية وسلطة سياسية. إن تعين قائد أو حكومة (إمامية) كشخصية أو مؤسسة سلطة هو التزام ديني. إن الأساس الثابت الوحيد الذي يستند إليه هذا القانون الإلزامي هو توافق الأمة (الإجماع) ١٥. من بين الآيات التي توزع لعيش قوانين الله سبحانه وتعالى: ٠ (سورة المائدة: ٨٤، ٩٤، ٥٠)، طاعة القائد (سورة النساء: ٩٥)، ٠ على قانون القصاص والقتل (سورة البقرة: ٨٧١، ٩٧١، آنيسة: ٢٩)، ٠ على حكم كافر، الظليم، وفسيق لأولئك الذين لا يحترمون شريعة الله (سورة الماءدة: ٤٤، ٥٤، و٧٤) وهكذا دواليك. لا يوجد واحد من هذه، أو ما شابه ذلك، الذي يلزم صراحة بتعيين الخليفة أو إقامة دولة إسلامية. في حين أن الأحاديث التي غالباً ما تشارك في تبرير (دعم) إجابة واجب تعين الكهنة هي الأحاديث عن البaiات، مثل: ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية "كل من مات وعلى رقبته لا بيّات، ثم مات في حالة الجهل". (RH. مسلم) صراحة، هذه الآيات ليس لها أي تهمة لإنشاذ نظام الخلافة. القرآن والحديث لا يحددان نوع معين من النظام السياسي. جعل الأحاديث عن عهد كحججة إقامة الخلافة الدولة يبدو أن تسييس وفرض. على وجه التحديد، فإن الأحاديث ترتبط في الواقع بالبيات لأن تبعاً للإسلام لتدير أركان الإسلام، وليس إنشاء دولة. يعتبر الإجماع نفسه في حد ذاته مشكلة إذا تم فهمه كأساس لبناء الدولة الخلافة. لأن الإجماع هنا مرتبط بالإمام، وليس إجماعاً حول تشكيل دولة معينة. ويميز هذا الواقع التاريخي الذي يثبت أنه لم يكن هناك اتفاق نظام سياسي معياري في الصدقة. هنا يبدو واضحاً تماماً أن وقادة تعين (إمام نصب) مطلوب من قبل الإجماع وليس على أساس حجة النصوص التي شاء< ربه (صرحة). جون بيان الإمام الشافعي

¹⁴ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Kairo, Dar Kutub Islamiyah) jilid 1, hal. 100

¹⁵ Al-Mawardi, *al-Ahkam as-Shulthaniyyah*, (Kairo, Dar Mujallad Arabi) hal; 5

نقاً عن الإمام، حتى وقف هذا الالتزام مع الظروف التي دعم وتمكين. هذا يؤكد أيضاً أن التزام نصب الإمام لا ينطبق مطلقاً.¹⁶ هناك حدود لشروط معينة لا يتم فيها فرض هذا الالتزام، وأوضح الإمام الماوردي في كتابه أن يطلب من رئيس الدولة إيماء ماه، الذي يشار إليه باعتباره الهم النبي، في شؤون الدين والعالم، عن اختيار الشعب لتنفيذ الولاية.¹⁷ أو بعبارة أخرى، يُنظر إلى موقف الخليفة على أنه حامل للسلطة الدينية والسلطة السياسية.¹⁸ رأي ابن تيمية من حيث رفع القائد هو المجتمع المسلم عندما يتلقى طريقتين، طريقة التعيين والانتخاب الطرق على الرغم من أن عدد قليل من الناس الذين دعوا أهل-هالي والعقضي. وفي هذا الصدد، رفض ابن تيمية مفهوم - (أهل هالي والآل عقض)، اقترح مفهوم أهل السنة، شوكة، وهو مفهوم مماثل لمفهوم (أهل هالي والآل عقد)، ولكن يتكون من جميع الفئات من الناس الذين لديهم السلطة، سواء المزارعين والعسكريين ورجال الأعمال، وغيرهم. انه وضعت على أساس المساواة في الحقوق والواجبات الإنسان، وهي مع مشاركة جميع أفراد المجتمع في تحديد المشاكل المتعلقة بالحياة معاً.

كان الأساس الخمسة أساس الدولة صحة الحكومة وطن ذات سيادة مع أيديولوجيتها البناسيلاء كأساس إلا ينظر إلا من زاوية النظام الانتخابي وأالية تنصيب الرئيس، ولكن أيضاً يمكن أن ينظر إليه من المقاصد فاء كما مع الشريعة الإسلامية من الإمامة (القاعدة) اندونيسيا، وهذا لحماية رفاه والمصلحة عام، ويرتبط بذلك، قال الإمام الغزالى: «هكذا هو التزام لا يمكن إنكاره أن يعين زعيم (الرئيس)، لأن له فوائد والحفاظ على الدنيا».¹⁹ المضرة في هذا العالم». وفي هذا السياق، اجتمع الحكومة أهداف الشرعي الداخلي أعلى في وجود المؤسسات الحكومية، البوليس والمحاكم والجهات الحكومية الأخرى. ونتيجة لذلك، وفقاً لأهل والجماعة، وسيادة الوطن هي الحكومة الشرعية. لذلك، وتحويل نظام الحكم مع أي نظام، بما في ذلك نظام الخلافة المركزي عن طريق مركزة قيادة المجتمع الإسلامي العالمي على قائد واحد، غير مطلوب. وعلاوة على ذلك، إذا كان نظام التحويل سيتسبب في ضرر أكبر. كما بداية الفوضى في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأمنية، ويرجع ذلك إلى نشوء فراغ من الحكومة أو حكومة لا تحصل على دعم شعبي واسع، مما يسمح للحرب أهلية بين الأطفال في البلاد. إن الديمقراطية المطبقة في إندونيسيا هي ديمقراطية البناسيلاء المبنية على أساس الشعوبية بدلاً من الليبرالية. الأساس الخمسة هو المبدأ الأساسي للدولة التي يجب أن تكون موجودة لحالة إندونيسيا التي لديها الكثير من التنوع. إنها أدلة لجميع مكونات مختلف الأديان والقبائل والثقافات لتحدد معاً لبناء إندونيسيا.²⁰ وفي الوقت نفسه، كما هو مبين . أسعد سعيد علي، أن تعريف «الديمقراطية البناسيلاء» هو نظام ديمقراطي شعب على أساس حسن الحظ، وتؤدي إلى العدالة الاجتماعية، من خلال آلية التداول في ضوء الحكم. إن مثل هذا النظام سيزيد من دور الناس في آلية المداولة التي يتم تنظيمها من خلال مبادئ وإجراءات الديمقراطية العادلة. إذا حدث ذلك الكثير من أوجه القصور في تنفيذها، وهذا لا يعني أن مبدأ البناسيلاء هو خطأ، ولكن ينبغي معالجتها هو نظام الدعم في تنفيذ التي يمكن أن تجلب أرواح

¹⁶ Al-Juwaini, al-Ghiya>tsi, (Kairo, Dar Kalam Thayyib), hal. 45

¹⁷ Al-Mawardi, Ibid. Hal. 32

¹⁸ Ibnu Khaldun, Ibid. Hal 71

¹⁹ Al-Ghazali, *Al'iqtishad fil 'Itiqad*, (Beirut, Dar Ma'arif t.th)

²⁰ Hasyim Muzadi yang disampaikan dalam pidato kebangsaan dalam rangkah arlah Pancasila di Jember, 8 Juni 2015

البانشاسيلا في حياة الأمة والدين. كما لو أن تحل محلها نظام إلى خلافية بكلية الآداب، وليس بالضرورة في تنفيذ سيكون وفقاً للمفاهيم الخلافية الدولة أنها غالباً ما طرحت. بالنسبة لإندونيسيا في هذه الحقبة الحديثة، فإن خيار الديمocrاطية هو الخيار الأفضل بين الخير. إن الديمocratie على الرغم من إيديولوجيتها تأتي من الغرب، لكن في الواقع، فإن شعب إندونيسيا يدمّر الديمocratie منذ مئات السنين بطريقته الخاصة. إذن الديمocratie ليست من المحرمات. خيارات للديمocratie وبالتالي ليس من دون سبب، فإن النقاش لمدة تسع سنوات في الجمعية لتحديد إيديولوجية بالبلد الإسلامي أو فاز الأساس الخامسة الديمocratie والبانشاسيلا بموجب مرسوم رئاسي مؤرخ في 5 يوليو ١٩٥٩. ولكن في هذه الحالة الجدير بالذكر هو لا الخاسرين الإسلامية لكن فكرة دولة إسلامية مهزمومة. إن فكرة قيام دولة إسلامية مستوحاة نوعاً ما من نظام الخلاة تصبح غير واقعية. لأنه في الواقع لا يمكن القول إن إمبراطورية الخلافة مثل الدولتين الإسلاميةين الحديثتين - باكستان وإيران - يمكن أن تكون ناجحة، على الأقل من الناحية الاقتصادية. لأنه في الأساس الإسلام كدين حتى الله فقط كرمز وشرعية القوة وحدها. والأهم من ذلك أنه بغض النظر عن اختيار مناقشة استخدام النظام، فإن الجودة الأخلاقية للكائنات البشرية والزعماء أو السياسيين ستتحسن. لأن أي نظام يتم استخدامه عندما لا تكون مصحوبة بمعنيويات إسلامية لأصحاب المصلحة، فإنه سيكون عقيماً نظاماً أو مفهوماً تم تصميمه بهذه الطريقة. لأن جميع الأنظمة لديها في الأساس الهدف نفسه الذي هو رفاهية الشعب، وضعت واحدة من محتويات الأساسية إندونيسيا الناس المصلحة (سورة ماشا راجع آراء) باسم «فم الأخلاقي» تفانيه في خدمة المجتمع. وبالتالي، ليس من المستغرب أن تقاس شرعية الحكومة دائماً بقدرتها على ازدهار الناس، مثل تصور الإمام علي الريح مانو^{ثون} بي المشعلة. من خلال وضع المصالحة باعتبارها أعلى القيم الاجتماعية، بحيث يكون بناء IRKN هو الشيء الأكثر ملائمة لأن النضال هو وظيفة، وليس شكلـاـ. وطالما كانت الدولة الوحيدة لجمهورية إندونيسيا قادرة على العمل من أجل ازدهار الناس، فإن الشكل القومي مقبول. أما بالنسبة لفكرة إنشاء خلة^{فاه} الدولية، وبالتالي ليس لها قيمة فعلية وتتعارض مع مبادئ المنفعة. يمكن ترشيد هذا التقييم على أسباب التالية: أولاً، الخلافة العالمية لا يوجد لديه جذور اقتراح أساس شرع قطعي الإلزامي في نظر الدين، هو شكل الحكومة التي تحافظ على الرخاء والعالم المصلحة. بغض النظر عن ماذا وكيف وبناء نظام الحكم. ولذلك، فإننا نرى العلماء في مختلف دول العالم تسمح، حتى تشارك ليست قليلة مباشرة في عملية أنجبت الحكومة في بلدانهم. ثانياً، مشكلة الإمامة في نظر أهل السنة والجماعة ليست جزءاً من العقيدة. ولكن بما في ذلك الشؤون نصحيار شريعة أو الفقه المعاملة. ولذلك، فإننا قد تختلف من حيث نظام الحكم، وفقاً لظروف المكان والزمان، وكذلك حقيقة واقعة في مجتمعاتهم في النظر المصلحة وتدور النظم الذي أعقب. ثالثاً، صعوبة في تقييم معايير خليل بكلية الآداب، وكانت دو تحرك سياسي أو مجرد منفذ للطموح في السلطة، أو أنه يحمل فعلاً أمر الله عندما عنت خلـاـ الحاكمة بكلية الآداب ضد رجال الدين كما حدث من قبل الكاهن أربع مدارس على الأحداث آل المحنة. ويسجل التاريخ ليست قليلة من العلماء الذين عالجوا الظلم، مكبل اليدين، سجن، والاضطهاد، في حين خليـ^{بكلية الآداب} في تنفيذ حكم أن تفعل ذلك باسم الدين. إذا كان الأمر كذلك، فمن المؤكد تقريباً أنه سيكون هناك العديد من الباحثين الذين سيقابلون السجون في جميع أنحاء إندونيسيا. وذلك في سياق مثل هذا ليس كلهم غير الصحيح دولة ديمocratie مع تعاليم

والقيم النبيلة للإسلام زيادة ضمان رفاهية دين الدولة. رابعا، الحالة الاجتماعية العقلية للمجتمع غير جاهزة من حيث تطبيق الشريعة الإسلامية في مجملها، وخاصة لتطبيق القانون الجنائي الإسلامي. وهذا الشرط ليس خطيئة لا تغتفر، علاوة على ذلك، قد يُدان بكافر. لأنه في تنفيذ الأوامر الدينية، هناك معايير مرجعية مصممة خصيصاً للقدرة والقدرة، مثل:

حوادث أمرتكم بشيء فأنتم منه ما استطعتم كونه هنالك عن شيء فدعوه "إذا أخبرتك بشيء ما، افعل ما بوسنك. وإذا كنت تمنع أي شيء لك، ثم ترك". (رواية البخاري مسلم) إضفاء الطابع الرسمي على مجلـلـ الشـريـعـةـ كـقاـنـونـ إـيجـابـيـ دونـ النـظـرـ فيـ استـعـدـادـ المـسـلـمـينـ علىـ وجـهـ التـحـدـيدـ منـ شأنـهـ أنـ يـسـبـبـ مـفـسـدـةـ ضـدـ الـمـسـلـمـينـ.ـ فـيـ انـدوـنيـسيـاـ،ـ عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ مـسـلـمـ فـيـ كـمـيـةـ تـحـتـلـ الغـالـبـيـةـ العـظـمـيـ مـنـ الـأـرـقـامـ،ـ وـلـكـنـ نـوـعـيـةـ لـلـمـنـظـمـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ لـلـلـاـ تـزالـ مـنـخـفـضـةـ نـسـبـيـاـ،ـ وـبـالـتـأـكـيدـ سـوـفـ الكـثـيـرـ مـنـ النـاسـ الـذـيـنـ أـيـديـ وـشـوـهـواـ أـوـ يـمـوتـ عـلـىـ يـدـ مـنـ الـمـنـفذـ عـقـابـ خـدـودـ رـسـمـيـاـ فـيـ القـانـونـ الـوـضـعـيـ.ـ وـيـخـشـىـ عـلـىـ وجـهـ التـحـدـيدـ أـنـ ذـلـكـ سـيـسـبـبـ الـكـثـيـرـ مـنـ الـمـسـلـمـينـ الـذـيـنـ يـهـرـبـونـ لـاـ يـعـرـفـونـ كـمـسـلـمـينـ،ـ بـسـبـبـ الـخـوـفـ مـنـ الـعـقـوبـاتـ الـقـانـونـيـةـ.ـ إـضـفـاءـ طـابـعـ الرـسـيـعـ عـلـىـ الشـريـعـةـ وـسـطـ عـدـمـ الـاستـعـدـادـ مـنـ قـبـلـ الـجـمـاعـةـ سـوـفـزـيـادـةـ عـدـدـ الـمـسـلـمـينـ الـذـيـنـ يـسـقـطـونـ،ـ وـهـذـاـ يـضـرـ بـشـكـلـ وـاضـحـ لـلـمـسـلـمـينـ الـذـيـنـ يـحـتـلـونـ فـيـ انـدوـنيـسيـاـ أـكـثـرـ مـنـ ٠٠٨ـ٪ـ.ـ وـبـعـارـةـ بـسيـطـةـ،ـ إـذـاـ كـانـتـ إـنـدوـنيـسيـاـ تـرـيدـ أـنـ تـصـبـحـ دـوـلـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ،ـ فـإـنـ إـجـبـارـ الـدـوـلـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ أـوـ إـضـفـاءـ طـابـعـ الشـرـعـيـ عـلـىـ الشـريـعـةـ بـطـرـيـقـ عـاطـفـيـةـ،ـ دـوـنـ دـعـمـ الـاسـتـعـدـادـ النـفـسـيـ الـاجـتـمـاعـيـ لـلـشـعـبـ،ـ لـنـ يـؤـدـيـ إـلـىـ خـلـقـ أـمـةـ بـدـوـنـ أـمـةـ.ـ الـأـمـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ أـفـضـلـ بـكـثـيـرـ مـنـ الـدـوـلـةـ إـلـاسـلـامـيـةـ.ـ أـكـثـرـ أـهـمـيـةـ كـيـفـيـةـ بـنـاءـ مـجـتمـعـ مـحـبـ لـلـتـقـاضـيـ،ـ الـذـيـنـ هـمـ عـلـىـ اـسـتـعـدـادـ لـمـغـادـرـةـ جـرـيمـةـ السـرـقةـ،ـ وـالـقـتـلـ،ـ وـالـزـناـ،ـ مـنـ إـصـرـارـاـ كـيـفـيـةـ مـعـاقـبـةـ الـلـصـوصـ وـالـقـتـلـةـ وـالـزـناـ وـيـعـاقـبـ عـلـيـهـاـ بـتـرـ الـيـدـ،ـ قـصـافـةـ الصـورـةـ،ـ وـالـرـجـمـ..ـ

من الصعب زيادة القيادية من خالي هل من تحرك سياسي أو مجرد منفذ للطموح في السلطة، أو أنه يحمل فعلاً أمراً لله عندما العنف الخليفة الحاكم ضد رجال الدين كما حدث من قبل أربع مدارس الإمام في المناسبات المهمة. ويسجل التاريخ ليست قليلة من العلماء الذين عالجوه الظالم، مكبل اليدين، سجن، والاضطهاد، في حين أن الخليفة في تنفيذ حكم أن تفعل ذلك باسم الدين. إذا كان الأمر كذلك، فمن شبه المؤكد أن علماء الهندية سيلتزمون بالسجون في جميع أنحاء إندونيسيا. وذلك في سياق مثل هذا ليس كلام مسألة دولة ديمقراطية مع تعاليم والقيم النبيلة للإسلام زيادة ضمان رفاهية دين الدولة.

لا يتم تنفيذ تطبيق نظرية الشريعة إذا تم الاتفاق على فكرة إضفاء الطابع الرسمي على الشريعة، فحينئذ سيتم تطبيق نظرية الشريعة؟ ما هو نموذج المدرسة الوهابية في المملكة العربية السعودية التي تجمع تعاليم الإسلام، مثل التواصل، التهليل، والتلقين، وما إلى ذلك؟ أو الطوائف التي أسفرت عن مقتل المئات من رجال الدين الشيعة والمسلمين، وتدمير المساجد أهل كما هو الحال في الخليج العربي، في منطقة الشرق الأوسط أو أجزاء أخرى من العالم؟ ثم تقوم الحكومة الحاكمة بكل ذلك، مرة أخرى، باسم الدين. إذا حدث ذلك، فإن أتباع أهل السنة في إندونيسيا، سيكونون ضحايا لمدارس حكومية مختلفة وعقائدها. وأكـدـ الـاعـتـبارـاتـ المـذـكـورـةـ أـعـلـاهـ عـلـىـ نـحـوـ مـتـزاـيدـ أـنـ الطـموـحـ لـإـنـشـاءـ الـخـلـافـةـ جـزـيرـةـ> سـيـجلـبـ عـوـاقـبـ الخـاصـةـ،ـ وـلـيـسـ فـقـطـ عـنـ روـيـةـ وـجـهـ إـنـدوـنيـسيـاـ،ـ

ولكن أيضاً حالة من الناس الذين سوف تكون ملونة من النزاع والتوتر مع عناصر أخرى من البلاد. مع الأخذ بعين الاعتبار رأي الإمام الغزالى وآل-البيضاوى أعلاه، ثم تحويل النظام الحالى للحكومة، والتي إلى حد كبير لا يتعارض مع تعاليم الإسلام، ثم سمح لها وفقاً لشخصية «، في ضوء أهل السنة والجماعة، وتجنب خطر هو أكثر أهمية بكثير بدلاً من تطبيق الخير.

دُرْءُ المَفَاسِدِ مُقدَّمٌ عَلَى جَلْبِ الْمَصَالِحِ

“يجب إيلاء الأولوية لتفادي الضرر بدلاً من السعي لتحقيق الفائدة”.²¹ لذا، فإن تجنب الخطر الأكبر هو أولويتنا من الحصول على فائدة ضئيلة. وبالعكس، فإن عدم الحصول على فائدة تذكر لتفادي خطر أكبر يشكل منفعة عامة. بعض البيانات عن ضعف نظام خيلة فاه إذا تم تطبيقه في إندونيسيا ٢١: أولاً، سيادة الشعب في خيلاً²¹ نظام فاه يضع الله كمركز لجميع الأنشطة الاجتماعية والدولة. إنه يرتكز على الله باعتباره الكائن الأسمى، ويعتبر من المستحيل ارتکاب الأخطاء مثل البشر. لكن من ناحية أخرى، غالباً ما يجعلون الله أداة شرعية على سياسته، والتي يمكن أن تكون سياسة بائسة للشعب الكثير. ثانياً، حقوق الأقليات. الخلافة أنظمة الحكم تميل إلى أن تكون أقل ودية تجاه الأقليات، وخاصة الأقليات الدينية. كيف أن حقوق غير المسلمين في القيادة، والحق في التصويت والتصويت، والحق في العمل (عسكري أو قاض، على سبيل المثال)، في نظام الخلافة لا يمكن لأي غير مسلم فقط الوصول إليها بحرية. يعتبر اعتبار طوائف الإسلام هرطقة، مثل الشيعة والأحمدية، وكذلك المعتقدات المحلية. ثالثاً، ضمان حقوق الإنسان. وكما هو موضح في مشروع قانون ولادة الخلافة، فإن المساواة في الحقوق بين المواطنين تميز بالجنس والمعتقد وحتى الميلول الجنسية. تصبح النساء، أو غير المسلمين، أو المثليين جنسياً مواطنين من الدرجة الثانية. الرابعة، انتخابات حرة. من الممكن أن تجري الانتخابات في نظام الخلافة، لكن يمكنها أن تقبل الأحزاب الليبرالية والعلمانية والاشراكية. ها هي المشكلة. تستخدم الانتخابات في نظام الخلافة فقط كمصدمات كما لو أن هذا النظام يستوعب الحقوق السياسية للمجتمع، ولكن في الواقع لا. خامسًا، المساواة أمام القانون. مجموعات الأقليات والنساء الحصول على موقف غير متكافئة. يمكن أن يكون هذا مشتق من بعض الشريعة الإسلامية التي غالباً ما تكون تاثير نصياً. حول شهادة النساء مختلفة عن الرجال، حول حقوق الميراث المختلفة، حول حق المرأة في اختيار الشريك، حول عدد الزوجات، وما إلى ذلك. كيف أيضاً موقف الحكومة تجاه المتحولين ومرتدين. يمكن علاجها بشكل مختلف. السادسة والقيود الحكومية. رسمياً لا يوجد أي قيود على الحكومة في نظام الخلافة. عادة ما يتم عقد الخليفة للحياة. بمجرد أن يتجلّى ذلك في الماضي. لماذا يجب أن تكون محدودة؟ هذا هو جعل البلاد غير مثبتة على الشكل، ولكن على نظام الدولة نفسه. إذا كانت خليفة الظليم، ثم قانونياً لا يمكن تغييره في منتصف الرحلة. سيعتبر معارضو الخليفة بمثابة بوغات أو على الأقل يطلق عليهم الخوارج. سابعاً، نمط القيادة الجماعية. في الخلة فاه، نظام القيادة وحيد، بيد خلافة. القيادة الواحدة خطيرة للغاية، لأنها لا يوجد فحص وتوازن. وهو مسؤول تنفيذي وتشريعي بالإضافة إلى القضاء. ثامناً، تقدير التنوع والخلفات الثقافية. ثقافة الأرخبيل المتعددة هي الآن الغراء والأمة الموحدة. في نظام الخلاعة، سوف يتم إغلاق الثقافات التي «تعبر» غير متوافقة مع الشريعة. يمكن إدخال رقصة جيفو، وقناع، و

²¹ www. Story of Hidup.Blogspot.co.id, Diakses tanggal 17 Januari 2016

kacek العادات الإسلامية التقليدية مهددة أيضًا، مثل القبر أو الطحلبان أو المولودان، وكذلك الممارسات الصوفية. يمكن أن يكون هناك طائفة إسلامية واحدة فقط يتم الاعتراف بها، بالإضافة إلى الطائفة سوف يتم تكيمها.

استنتاج

في نهاية ختام هذه الورقة المؤلف يود أن يشارك للقارئ للحصول على الجواب، "ولذلك يجب علينا أن إقامة دولة إسلامية؟» آمال مؤلف من جميع الذين كان أوضح الكاتب، يمكن للقارئ أن يفهم والحصول على إجابات عن السؤال. مراجعة صغيرة وجيزة لبعض الأسئلة حول ما إذا كان في هذا العصر، نحن بحاجة إلى دولة إسلامية تحجب كل المسلمين حول العالم؟ ما هي البلدان النموذجية التي سنسخدمها كنماذج أو مراجع يمكن اعتبارها تمثل أكثر أشكال الإسلام إسلامية؟ بالإضافة إلى ما يشكل دولة في تعريف الدولة، نحن بحاجة إلى مرشحين للمنطقة، ومرشحين لخلي الله، والمواطنين، وقوانين الدولة الإسلامية المستقلة؟ في رأي، فإن إنشاء «دولة جديدة» لن يحل المشكلة، ولكنه قد يسبب مشاكل جديدة. ليس من المرجح أن يحدث الاستيلاء على أراضي الدول القائمة، لا يمكن أن تقف بلاده ضرب أول مرة من قبل الدول التي توجد بالفعل، وبالتالي فإن بناء الدولة الجديدة يجب أن يكون درعا وأساسا قويا ابتداء من الجذور. ليس من قبيل المبالغة ربما، إذا يقول شخص ما أن إقامة الدولة الإسلامية، وخاصة في مجال اندونيسيا هو الخيال الذي ليس من الممكن أن يتحقق، إذا كان لنا أن ننظر إلى الوراء على كيفيةخلفية وتاريخ الأمة الإندونيسية العصور القديمة قبل تحقيق الاستقلال كدولة مستقلة، تضم من مختلف المجموعات العرقية والثقافية والعرفية حتى الدينية. إذا كان خليل حق الخليفة هو الحل الوحيد لتصبح اندونيسيا أكثر تقدما وأمنا، لا أتذكر أي وقت مضى مرات لخليل الدولة الأموية، والعباسية، والديكتاتورية التي يقومون بها في إدارة الحكومة تتناقض بوضوح مع نصوص القرآن أو السنة. لذلك، يأمل المؤلفون، ونأمل أن ندرك وأكثر ذكاءً لاستكشاف العلوم المختلفة، ولا تتأثر بالعقائد الخيالية عن الخليفة والدولة الإسلامية. كما لو كان مع العلامة التجارية الإسلامية، سيكون كل شيء على ما يرام. كيف بسيطة أن طريقة التفكير. والأهم من ذلك ليس الشريعة الإسلامية المكتوبة أو الرسمية في قوانين البلاد. ولكن كيف تأخذ وتطبيق المادة. العدالة ليست نصًا تنظيمياً قاتلاً. لكن الروح متضمنة فيه. وأكثر من ذلك هو أخلاقي إنفاذ القانون. لأن عبنا إذا كنا «المعركة» للقتال من أجل الشريعة الإسلامية رسميا، في حين تشغيل الجناء على أساس روح القانون دون العدالة بالمعنى الحقيقي بسبب العقوبة والقرآن هناك محاولة لتحقير الجمهور من أجل أن تصبح الموظفين الذين يحترمون القانون وليس العكس، إذا كان من الممكن معاقبتهم لماذا لا يعاقبون، مع موقف مشبوه تجاه بعضهم البعض.

قائمة المراجع

خلدون، ابني، المقاطعة، (القاهرة، دار الكتب الإسلامية) ناصر الساعدي، عبد الرحمن، فتاوى السعدية، (رياض، مكتب المعارف، ٢٠٤١) القرني، عبد الله دلوا^بيت التكفير، (الرياض، مكتبة المعارف، ر، عشر) وهاب الخلاف، عبد الساسه، السيارية، (القاهرة، دار الكتب الإسلامية) العلا المودودي، أبو، القانون والدستور: الفكر السياسي الإسلامي tamkiH pesA (ابن تيمية، hayyi'rayS-ysa hasayiS amatjuM uhimalaM، (القاهرة، دار القطبية العربية، ٢٥٩١) خان، قمر الدين، الفكر السياسي لابن تيمية، (باندونغ، بونستاكا، ٣٨٩١) القرضاوي، يوسف، آل مسلم-izdallA hasassauM huduysaN izdallA الاطروحة، ٢٠٠٢، ٢٣.P المواردي، الأحمد الشولثانية، (القاهرة، دار المجلاد العربي) ص؛ ٥ الغزالي، «الرقاد»، (بيروت، دار المعارف) afotsuM (ht.t sserP amdaP ayabaruS)، etats cimalsI eht dluohS sugA

ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS

HADIS-HADIS MUKHTALIF TENTANG PAKAIAN DAN PERHIASAN

Muhammad Iqbal

Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Pascasarjana
UIN Ar-Raniry, Koperlma Darussalam Kota Banda Aceh
Email: alfatha49@gmail.com

Abstrak

Ilmu *Mukhtalif* Hadis ini telah mendapat perhatian serius sejak masa sahabat, yang menjadi rujukan utama segala persoalan setelah Rasulullah. Kajian tentang hadis-hadis yang bertentangan ini merupakan hal yang sangat penting bagi para pengkaji hadis. Tidak ada yang mahir dalam bidang ini, kecuali imam hadis yang tajam analisisnya. Berbagai hadis yang *mukhtalif* telah dihimpun oleh ulama dalam kitab-kitab khusus. Sejarah mencatat bahwa ulama yang mempelopori kegiatan penghimpunan itu adalah Imam al-Syafi'i dengan karyanya *Ikhtilaf al-Hadis*. Disusul kemudian oleh Ibn Qutaibah dengan kitabnya *Takwil Mukhtalif al-Hadis*. Lalu al-Thahawi dengan judul kitabnya *Musykil al-Asar*, kemudian Ibnu Khuzaimah, Ibn Jarir dan Ibn al-Jauzi. Para ulama sepakat bahwa hadis-hadis yang tampak bertentangan harus diselesaikan sehingga hilanglah pertentangan itu. Hanya saja dalam menyelesaikan pertentangan tersebut, ulama berbeda pendapat.

Abstract

*Mukhtalif Hadith teaching has received serious attention since Sahabah era, which becomes the main reference of any issues after the Prophet. Studies on the contradict traditions is very important for students of hadith. There is no one good in this field, except the priests of hadith who have sharp analysis. Several of mukhtalif traditions have been compiled by scholars in special books. It has been written through the History, the scholar who pioneered the collection activity are Imam al-Syafi'i in his book *Ikhtilaf al-Hadith*, Ibn Qutaibah with his book *Ta'weel Mukhtalif al-Hadith*, Al-Thahawi with the title of his book *Musykil al-Asar*, Ibnu Khuzaimah, Ibn Jarir and Ibn al-Jauzi. The scholars agreed that the contradict traditions must be resolved, so there is no more quarrel among people. However, the scholars may have different opinion in settling this case. seem contradictory conflict must be resolved so there goes that. Only in settling the conflict, scholars differed.*

Kata Kunci: *Mukhtalif, Hadis, Takwil, Musykil*

Pendahuluan

Hadis merupakan sumber Islam yang kedua setelah Al-Quran. Keyakinan ini mengharuskan umat Islam menjadikan hadis sebagai pedoman hidup, karena ia juga merupakan tuntunan Allah swt. Sebagai salah satu sumber ajaran Islam, secara prinsip hadis tidak mungkin bertentangan dengan dalil lain, baik dengan sesama hadis, sebab kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran. Seandainya ada pertentangan, maka hal itu hanya tampak di luarnya saja.

Berangkat dari prinsip ini, maka timbul upaya para ulama untuk menyelesaikan persoalan ketika mendapati teks-teks hadis yang tampak bertentangan. Hadis-hadis yang tampak bertentangan ini biasa disebut dengan istilah *Ikhtilaf* atau *Mukhtalif al-Hadis*. Dengan demikian, ilmu ini akan membahas hadis-hadis yang secara lahiriah bertentangan, namun ada kemungkinan yang dapat diterima dengan syarat. Mungkin dengan cara membatasi kemutlakan atau keumumannya dan lainnya yang bisa disebut sebagai *talfiq* hadis.¹

Hadis Mukhtalif Tentang Pakaian dan Perhiasan

Islam adalah agama yang indah, suka kepada kebersihan dan senantiasa menuntun hambanya untuk berperilaku indah termasuk indah dan rapi dalam berpakaian. Adapun yang dimaksud indah dalam hal ini adalah pakaian yang sesuai dengan syari'at agama Islam.

Adapun tujuan pakaian dalam pandangan Islam ada dua macam; yaitu, guna menutup aurat dan berhias. Ini adalah merupakan pemberian Allah kepada umat manusia seluruhnya, di mana Allah telah menyediakan pakaian dan perhiasan, kiranya mereka mau mengaturnya sendiri.²

Maka berfirmanlah Allah Swt:

يَبْنِيَّ إِدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِى سَوْعَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ الْتَّقْوَىٰ ذَلِكَ
خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ عَائِتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ ﴿٢٦﴾

"Hai anak Adam sesungguhnya Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutup auratmu dan pakaian indah untuk perhiasan. dan pakaian takwa itulah yang paling baik. yang demikian itu adalah sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah, Mudah-mudahan mereka selalu ingat." (al-Araf-26)

Barang siapa yang mengabaikan salah satu dari dua perkara di atas, yaitu berpakaian untuk menutup aurat atau berhias, maka sebenarnya orang tersebut telah menyimpang dari ajaran Islam dan mengikuti jejak syaitan. Inilah rahasia dua seruan yang dicanangkan Allah kepada umat manusia, sesudah Allah mengumandangkan

¹ Subhi As-Shalih, *Membahas Ilmi-Ilmu Hadis*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), Hal.104.

² Amru Abdul Mun'im Salim, *Etika Berhias Wanita Muslimah*, Terj. Abu Ihsan Al-Atsari (Solo: At-Tibyan, 2006), Hal. 2.

seruanNya yang terdahulu itu, dimana dalam dua seruanNya itu Allah melarang keras kepada mereka telanjang dan tidak mau berhias, yang justru keduanya itu hanya mengikuti jejak syaitan belaka.

Contoh Hadis Mukhtalif Tentang Pakaian dan Perhiasan

- **Berjalan Dengan Satu Sandal**

Hadis tentang memakai sandal, yang dalam hal ini terdapat riwayat yang bersumber dari Abu Hurairah sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ قَالَ حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ أَيِّ
صَالِحٍ عَنْ أَيِّ هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا انْقَطَعَ شِسْعُ نَعْلٍ
أَحَدِكُمْ فَلَا يَمْسِيْ فِي نَعْلٍ وَاحِدَةٍ حَتَّىْ يُصْلِحَهَا³

Artinya: "Dari Abu Hurairah yang meriwayatkan dari Rasulullah Saw, beliau bersabda,"Apabila tali sandal seseorang di antara kalian putus,maka janganlah ia berjalan dengan satu sandal sampai bagus sandalnya."

Hadis tersebut dianggap bertentangan dengan riwayat 'Aisyah yang mengatakan bahwa:

قَالَتْ رُبِّما انْقَطَعَ شَعْرُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَشَى فِي النَّعْلِ الْوَاحِدَةِ حَتَّىْ
يُصْلِحَ الْأُخْرَى⁴

Artinya: 'Aisyah berkata,"Pernah (suatu ketika) tali sandal Rasulullah Saw putus, kemudian beliau berjalan dengan satu sandal hingga beliau memperbaikinya."

Dalam menemukan titik temu antara kedua hadis di atas, Ibnu Qutaibah berusaha menyoroti setting sosial masyarakat Arab pada waktu hadis tersebut terjadi. Beliau berangkat dari penilaian masyarakat terhadap ketentuan-ketentuan umum yang telah berlaku di dalamnya, termasuk adat istiadat daerah setempat. Seperti yang diuraikan oleh Ibnu Qutaibah sebagai berikut:

Konteks hadis pertama ketika tali sandal seseorang terputus, lalu ia membuang sandal yang putus, sedangkan yang lain tetap ia gunakan sehingga ia berjalan menggunakan satu sandal. Ini jelas merusak pandangan dan juga merusak aturan pemakaian barang atau alat yang berpasangan. Setiap pakaian yang berpasangan harus dipergunakan secara bersamaan. Sangat tidak baik, jika salah satunya dipergunakan sedangkan yang lain ditinggalkan.

³ Al-Hafidz Abd-Ar-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin Ali, *Sunan al-Nasai*,Juz 16, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1995 M), Hal 190.

⁴ Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah At Turmudzi, *Sunan al- Tirmidzi*, Jil. II, (Riyadh: Dar al-Salam, 1999),Hal. 432

Kondisi ini berbeda dengan orang yang putus tali sandalnya, lalu berjalan satu atau dua langkah dengan satu sandal, lalu ia memperbaikinya hingga bagus kembali. Dalam kondisi seperti ini, tidak masalah ia berjalan menggunakan satu sandal, ketika ia berjalan hanya beberapa langkah saja. Inilah konteks makna dari hadis kedua.⁵

Pertimbangan Ibnu Qutaibah tersebut bukanlah satu-satunya dasar pemahaman beliau dalam memberikan solusi. Sebagai buktinya, beliau sengaja memberi perbandingan dengan permasalahan lain yang memiliki kaitan erat, yang dijadikan dalil penguat agar apa yang beliau tawarkan dalam memahami hadis-hadis di atas dapat diterima secara menyeluruh oleh orang lain. Dalil penguat tersebut dapat dilihat dari pendapat Ibnu Qutaibah sebagai berikut:

Permasalahan di atas sama seperti bolehnya seseorang yang sedang shalat, melangkah dua sampai tiga langkah menuju barisan yang ada di depannya. Tetapi haram baginya jika berjalan, apalagi sampai melebihi tiga langkah. Ia tidak boleh mengambil selendang yang jatuh, tidak boleh melipat pakaian apalagi melakukan pekerjaan yang terus menerus. Ia boleh tersenyum, namun tidak boleh tertawa. Semua itu berdasarkan pada kaidah bahwa tuntutan hukum bagi sesuatu yang sedikit dilakukan, akan berbeda dengan yang banyak dan berulang-ulang dilakukan. Uraian di atas memberi gambaran bahwa metode yang digunakan Ibnu Qutaibah dalam menyelesaikan hadis-hadis yang bertentangan tersebut berdasarkan pada pendekatan sosiologis, yang merupakan salah satu cara memahami hadis Nabi yang berpijak dari posisi masyarakat yang membawa kepada perilaku tertentu. Di samping itu, Ibnu Qutaibah juga mengikutsertakan kaidah-kaidah hukum yang dijadikan sebagai dalil penguat terhadap uraiannya.⁶

• Larangan Memakai Sutra

Redaksi Hadis Yang Melarang Memakai Sutra

حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدُ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَكْشَعَ قَالَ سَمِعْتُ مُعاوِيَةَ بْنَ سُوَيْدٍ بْنِ مُقَرِّنٍ عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَالْأَمْرَنَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْبِعُ وَنَهَا نَا عَنْ سَبْعِ أَمْرَنَا بِاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَعِيَادَةِ الْمَرِيضِ وَإِجَابَةِ الدَّاعِيِّ وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ وَإِبْرَارِ الْقَسْمِ وَرَدِّ السَّلَامِ وَتَشْمِيمِ الْعَاطِسِ وَنَهَا نَا عَنْ آنِيَةِ الْفِضَّةِ وَخَاتِمِ الدَّهْبِ وَالْحَرِيرِ وَالْدَّبِيَاجِ وَالْقَسِّيِّ وَالْإِسْتَبْرَقِ⁷

"Diriwayatkan dari Abu al-Walid dari Syu'bah dari al-Asy'ats berkata: saya mendengar Mu'awiyah bin Suwaid bin Muqarin dari al-Barra' bin Azib r.a, ia berkata, "Nabi

⁵ Ibnu Qutaibah, *Rasionalitas Nabi Saw*, Terj Ahmad Muzayyin (alGhuraba: 2008), Hal 6-7.

⁶ Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Hadits-hadits Yang Dinilai Kontradiktif*, Terj. Team Foksa (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), Hal. 158-159.

⁷ Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim, *Sahih al-Bukhari*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Fikr, Hal. 460.

Saw. memerintahkan kami dengan tujuh perkara dan melarang kami dengan tujuh perkara. Beliau menyuruh kami untuk mengiringi jenazah, menjenguk orang sakit, memenuhi undangan, menolong orang yang teraniaya, membentarkan sumpah, menjawab salam dan mengucapkan tasymit bagi yang bersin. Beliau melarang kami menggunakan bejana perak, cincin emas, pakaian sutra, pakaian dibaaj (sejenis kain sutra yang banyak gambar, baik tebal maupun halus), pakaian buatan Qaisy serta pakaian istibraq".

Hadis di atas menjelaskan bahwa, kemewahan yang berlebihan merupakan awal dari kehancuran hidup manusia. Kemewahan, meskipun diperoleh dengan cara yang benar, akan membuka peluang munculnya kecemburuhan sosial. Wanita diperbolehkan memakai perhiasan emas, perak dan kain sutra karena waktu itu tradisi Arab tidak memerankan wanita secara kemewahan di hadapan masyarakat sehingga kondisi sosial bisa terjaga. Wanita berhias untuk suaminya saja atau dalam kalangan yang sangat terbatas.

Redaksi yang Memperbolehkan Memakai Pakaian Sutra

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْمِقْدَامِ حَدَّثَنَا حَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا سَعِيدٌ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّ أَنَّسَ
 حَدَّثَهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَالزُّبَيرِ فِي قِيمِ
 مِنْ حَرِيرٍ مِنْ حِكْمَةٍ كَانَتْ بِهِمَا⁸

"Dari Ahmad bin al-Muqaddam dari Kholid bin al-Harits dari Sa'id dari Qatadah sesungguhnya Anas berbicara kepada mereka sesungguhnya Rasulullah Saw. telah memberi kemudahan kepada az-Zubair dan Abdurrahman bin Auf memakai sutra karena menderita gatal-gatal (di tubuhnya) yang menyerang mereka berdua."

Melalui hadis di atas, Rasulullah Saw. menegaskan tentang diperbolehkannya memakai sutra bagi laki-laki asal saja pakaian tersebut berfungsi untuk memperingan rasa sakit.

Dilihat dari dua redaksi hadis di atas, nampaknya hadis di atas terdapat pertentangan (kontradiksi), yaitu yang satu hadis yang melarang memakai pakaian yang terbuat dari sutra dan yang satunya memperbolehkan memakainya. Adapun dilihat dari kualitas sanadnya, kedua hadis di atas mempunyai kualitas yang sama, yaitu keduanya sama-sama *sahih*.

Untuk mencoba menyelesaikan hal ini, yang tujuannya menghilangkan pertentangan atau mengkompromikannya.

Pengkompromian Hadis

Kain sutra yang halus dan dengan beragam motif yang cantik, tentunya sangat menarik untuk dipakai semua orang, khususnya wanita. Kain sutra biasanya dibuat

⁸ Abi Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim, *Sahih al-Bukhari*, Juz 10, (Beirut: Dar al-Fikr), Hal. 62.

selendang, kain, serta kebaya ataupun pakaian. Namun, tak sedikit pula kaum pria yang gemar memakai kain sutra ataupun pakaian yang terbuat dari sutra.

Penulis mencoba untuk menganalisis dan mengkompromikan hadis yang nampaknya bertentangan di atas, yaitu dengan jalan atau metode *al-Jam'u wa al-Taufiq*.

Dalam mengkompromikan hadis yang *Mukhtalif*, ada satu hal yang penting diperhatikan, yaitu kedua hadis tersebut memiliki konteks yang berbeda. Secara zahir sudah jelas bahwa kedua hadis di atas mempunyai perbedaan konteks, hadis yang pertama konteksnya bahwa Nabi saw. secara umum menjelaskan tentang hal-hal yang dilarang dan diperbolehkan oleh Agama, kemudian hadis yang kedua konteksnya Rasul melihat sahabat Abdurrahman bin Auf dan Zubair yang sedang terkena penyakit gatal-gatal (*Hikkah*). Dengan alasan meringankan penyakit, Rasulullah saw. memberikan rukhsah terhadap mereka berdua untuk memakai pakaian dari sutra, sedangkan hadis yang melarang memakai sutra, menurut penulis, karena dengan alasan memakai sutra adalah salah satu sifat orang sompong yang tidak akan mendapat bagian di akhirat kelak. Sebab mereka itu telah memakai semua perhiasan mereka semasa di dunia. Oleh karena itu tidak pantas sutra dipakai oleh orang yang bertakwa.

Ternyata, ada hukum atau aturan dalam Islam yang tidak membolehkan kaum pria memakai sutra, baik kain untuk shalat maupun pakaian berbahan sutra. Terdengarnya mungkin hal yang sepele, namun hal ini sering terlupakan oleh para pria. Apalagi zaman semakin maju dan berkembang, mode fashion tidak hanya untuk kaum wanita, sekarang ini banyak sekali kaum pria yang sangat memperhatikan *style* pakaianya. Oleh karena itu, para lelaki yang ingin tampil modis boleh-boleh saja memakai pakaian apa saja yang disukainya, selama itu masih sesuai dengan norma dan syariah agama Islam.⁹

- **Mengusap *Khuff***

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَانُ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّقِيِّ عَنْ بَكْرٍ
بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمُرْزَنِيِّ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ ابْنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ تَوَضَّأَ النَّبِيُّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَسَحَ عَلَى الْحُقْفَينِ وَالْعِمَامَةِ¹⁰

Artinya: "Muhammad bin Basysyar menceritakan kepada kami, Yahya bin Sa'id Al-Qathran menceritakan kepada kami dari Sulaiman At-Taimi, dari Bakr bin Abdullah Al-Muzani, dari Al-Hasan, dari Ibnu Mughirah bin Syu'bah, dari ayahnya, ia berkata, "Nabi Saw berwudhu dan mengusap kedua *khuff* dan surban".

⁹ Salim bin 'Ied al-Hilali, *Ensiklopedi Larangan menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*, Terj. Abu Ihsan al-Atsari (Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2006), Hal. 223-228.

¹⁰ Abu Isa Muhammad bin Isa bin Saurah At Turmudzi, *Sunan al-Tirmidzi*, juz 1, (Riyadh, Dar as-Salam),Hal.169.

Hadis di atas menerangkan bahwa Rasul pernah mengusap *khuff*, sedangkan pada hadis yang lain tidak ada. berikut hadis yang menerangkan Rasul tidak ada mengusap *khuff* diriwayatkan dari Aiyyub, dari Ibnu Sirin, dari Amru bin Wahb Ats-Tsaqafi, dari Al-Mughirah bin Syu'bah berkata:

أَنَّ النَّبِيَّ تَبَرَّزُ لِحَاجَتِهِ فَأَتَبَعَتْهُ بِمَاءٍ فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَىْ عَمَامَتِهِ ثُمَّ صَلَّى الْغَدَةَ

Artinya: "Bahwa Rasulullah Saw buang hajat besar kemudian aku bawakan beliau air. Beliau lalu berwudhu dan mengusapkan surbannya kemudian melaksanakan shalat subuh.¹¹

Dalam hadis yang lain diriwayatkan dari Abu Muawiyah dari al-A'masy dari al-Hakam dari Abdurrahman bin Abu Laila dari Ka'ab bin Ajazah menceritakan bahwa Bilal pernah melihat Rasulullah Saw. mengusap serban, Pada hadis lain yang diriwayatkan dari al-Walid bin Muslim dari al-Auza'i dari Yahya bin Abu Katsir menceritakan bahwa Abu Salamah bin Abdurrahman bin Amr bin Umayyah adl-Dlamri pernah melihat Rasulullah Saw. Berwudhu kemudian mengusap surban.

Menurut mereka, ini adalah cara yang baik bagi umat muslim, akan tetapi kaum muslim tidak melakukannya, padahal tidak ada riwayat yang mengatakan bahwa Rasulullah menasakh semua itu.

Hukum mengusap *khuff* adalah boleh menurut kalangan ahli ilmu (ulama). Ibnu Mundzir mengutip pernyataan Ibnu Mubarok mengatakan, "tidak ada perbedaan tentang bolehnya mengusap *khuff*. Al-Hasan telah menceritakan kepadaku tujuh puluh orang sahabat Nabi Saw bahwa Rasulullah pernah mengusap *khuff*.¹²

Perlu dijelaskan bahwa mengusap *khuff* sebagai pengganti membasuh kaki hanya berlaku khusus karena hadas kecil, dan tidak boleh untuk mandi karena hadas besar atau yang sama artinya dengan hadas besar. Kebolehan mengusap *khuff* hanya berlaku selama satu hari satu malam bagi mereka yang *muqim*, dan tiga hari tiga malam bagi musafir, sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Ali bahwa Nabi saw memberikan waktu tiga hari tiga malam bagi orang yang musafir dan satu hari satu malam bagi yang *muqim*.

Laki-laki dan perempuan dalam masalah ini sama karena keumuman hadis yang membolehkannya, dan karena ia adalah mengusap sebagai ganti dari membasuh kaki sama hukumnya bagi kaum laki-laki dan perempuan seperti halnya tayamum. Adapun syarat diperbolehkannya mengusap *khuff* adalah: pertama, hendaknya ia tebal dan tidak menampakkan kaki. Kedua, hendaknya ia melekat pada sesuatu. Ibnu Mundzir mengatakan, "sembilan shahabat Rasulullah telah membolehkan mengusap kedua *khuff*.¹³

¹¹ Ibnu Qutaibah, *Ta'wil Hadits-hadits Yang Dinilai Kontradiktif...* Hal. 441.

¹² Su'ad Ibrahim Shalih, *Fiqh Ibadah Wanita*, Terj. Nadirsah Hawari, (Jakarta: Amzah, 2011). Hal. 145

¹³ Ibid.. 146.

Selanjutnya, menurut Sunnah Rasulullah mengusap *khuff* dilakukan pada bagian atas dan bukan bagian bawah atau belakangnya. Ia meletakkan tangannya diatas jari-jari lalu menjalankannya kearah betis. Tidak disunatkan mengusap bagian bawah atau belakang sesuai dengan ucapan Ali bin Abi Thalib, "seandainya agama ini bisa dilogikakan pastilah bagian bawah *khuff* lebih utama untuk diusap daripada bagian atas."

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan diatas maka dapat disimpulkan bahwa pada hadis-hadis mukhtalif khususnya tentang pakaian dan perhiasan masih memiliki kemungkinan besar untuk dapat diamalkan keduanya, yang berarti tidak baik diabaikan salah satunya.

Dari beberapa contoh pembahasan tersebut, kita dapat melihat hadis-hadis yang sepintas lalu disangka bertentangan pada dzahirnya ternyata dapat dikorelasikan sehingga semua hadis-hadis itu dapat diterima dan diamalkan.

Setelah melakukan telaah terhadap langkah-langkah Ibnu Qutaibah dalam menyelesaikan hadis-hadis Nabi yang dianggap saling bertentangan dalam kitab *Takwil Mukhtalif al-Hadîts*, maka dapat disimpulkan bahwa dalam menyelesaikan hadis-hadis yang dianggap saling bertentangan, Ibnu Qutaibah lebih mendominasi uraiannya dengan menggunakan metode *a-ljam'u*, meskipun dalam suatu kasus tertentu, beliau juga menggunakan metode *naskh* sebagai solusinya. Cara yang terakhir ini dilakukan sebab tidak ada pilihan lain selain itu. Sedangkan dasar yang digunakan dalam rangka menggabungkan hadis-hadis tersebut, beliau menggunakan beberapa pertimbangan antara lain:

- Dalam memahami suatu hadis, Ibnu Qutaibah memandang perlu menelusuri dari berbagai disiplin ilmu sepanjang hal itu memungkinkan.
- Mengurutkan waktu terjadinya hadis berdasarkan pada pendekatan sejarah yang dianggap mampu memberi gambaran secara detail dan mampu menangkap beberapa aspek yang berkaitan dengan hadis yang bersangkutan.
- Menguraikan hubungan yang erat antara hadis-hadis tersebut berdasarkan berbagai pendekatan seperti pendekatan sosiologis, antropologis dan psikologis.
- Memberikan pemaknaan hadis baik secara tekstual maupun kontekstual sepanjang dibutuhkan berdasarkan indikasi yang mengarah pada pemahaman tersebut.
- Berusaha menyampaikan konsep-konsep yang abstrak dengan menganalogikan pada hal-hal yang konkret, sehingga diharapkan mampu menemukan titik temu pemahaman terhadap tersebut.

Daftar Pustaka

- Ahmad bin Syu'aib bin Ali, Al-Hafidz Abd-Ar-Rahman. *Sunan al-Nasai*, Juz 16, Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1995 M.
- As-Shalih, Subhi. *Membahas Ilmi-Ilmu Hadis*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Abdul Mun'im Salim, 'Amru. *Etika Berhias Wanita Muslimah*, Terj. Abu Ihsan Al-Atsari Solo: At-Tibyan, 2006.
- Ibrahim Shalih, Su'ad. *Fiqh Ibadah Wanita*, Terj. Nadirsah Hawari, Jakarta: Amzah, 2011.
- Muhammad bin Isa bin Saurah At Turmudzi, Abu Isa. *Sunan al-Tirmidzi*, juz 1, Riyad, Dar as-Salam.
- 'Ied al-Hilali bin,Salim. *Ensiklopedi Larangan menurut Al-Qur'an dan As-Sunnah*, Terj. Abu Ihsan al-Atsari Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2006.
- Muhammad bin Ismail bin Ibrahim, Abi Abdillah. *Sahih al-Bukhari*, Juz 10, Beirut: Dar al-Fikr.
- Quataibah, Ibnu. *Rasionalitas Nabi Saw*, Terj Ahmad Muzayyin al-Ghuraba: 2008.
- Quataibah, Ibnu. *Takwil Hadits-hadits Yang Dinilai Kontradiktif*, Terj. Team Foksa Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Nashiruddin Al Albani, Muhammad. *Sahih Sunan Al-Tirmidzi*, Terj. Fachrurazi Jakarta: Pustaka Azzam, 2006.

HAK KEBEBASAN BERAGAMA DALAM HADIS (ANALISIS HADIS PERANG ALA HERMENEUTIKA *DOUBLE MOVEMENT*)

Nurul Ihsannudin

Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
nurelihsan@yahoo.com

Abstract

This article talks about religious freedom in Islam, especially in hadith. Hadith studied in this article is a Hadith of War, a hadith that seems to contain imperative and provocative messages for Muslims to fight against people until they declare the syahada. There are many studies that examine religious freedom in Islam, but they are more general in nature and do not specifically address specific hadith. In this article, the author will try to answer the following questions: How the hadith nabawi views religious freedom? How to understand the Hadith of War, a hadith that seems to call for war in spreading Islam? To answer these questions, the author will examine the Hadith of War with Fazlur Rahman's hermeneutic approach, namely Double Movement. From the analysis of the hadith the author concludes: (a) the hadith arises with the historical background of Muslims who are under pressure and threat from the Quraisy because of their faith in Muhammad pbuh and all the revelations he carries; (b) the hadith arises after the first revelation of war; and (c) the hadith becomes a 'declaration of religious freedom'.

Keywords: Double Movement, Fazlur Rahman, Freedom of Religion, Hadith of War.

Abstrak

Artikel ini berbicara mengenai hak kebebasan beragama di dalam agama Islam, terutama hak kebebasan beragama yang dinyatakan dalam hadis nabawi. Hadis yang dikaji di dalam tulisan ini adalah hadis perang, yaitu hadis yang seakan mengandung pesan-pesan imperatif dan provokatif bagi umat muslim untuk memerangi orang-orang sampai mereka menyatakan syahadat. Ada banyak penelitian yang mengkaji kebebasan beragama di dalam Islam, hanya saja kajian-kajian tersebut lebih bersifat umum dan tidak secara spesifik membahas hadis tertentu. Secara umum, tulisan ini berusaha menjawab pertanyaan bagaimana hadis nabawi memandang kebebasan beragama? Dan bagaimana memahami hadis perang, hadis yang seakan menyeru kepada peperangan dalam menyebarkan Islam? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis akan mengkaji hadis perang dengan bantuan pendekatan hermeneutika Fazlur Rahman, yaitu *Double Movement*. Dari hasil analisis didapatkan bahwa: (a) hadis tersebut muncul dengan latar-historis umat muslim yang berada dalam tekanan dan ancaman dari kaum kafir sebab keimanan mereka kepada Muhammad saw serta segala wahyu yang dibawanya; (b) hadis tersebut muncul setelah turun wahyu perang yang pertama; dan (c) hadis tersebut justru menjadi 'deklarasi kebebasan beragama'.

Kata kunci: Double Movement, Fazlur Rahman, Hadis Perang, Kebebasan Beragama.

A. Pendahuluan

Perbincangan mengenai hak kebebasan beragama adalah topik yang menarik bagi para pemerhati kajian Islam. Islam yang sejak awal mendeklarasikan sebagai agama yang membawa rahmat dan kasih sayang terhadap sesama manusia tentu memiliki ajaran bagi para pemeluknya tentang bagaimana beragama dengan baik, bagaimana mengajak orang-orang untuk beragama dengan baik.¹ Perkembangan dunia keilmuan di Barat juga menstimulus para sarjananya pada kegiatan diskusi dan kajian sehingga terlahir paham kebebasan dan hak asasi manusia. Hanya saja kebebasan yang dikenalkan oleh dunia Barat ini lebih bersifat doktrin humanisme. Humanisme sendiri diproyeksikan selalu berhadap-hadapan dengan agama. Ini sekaligus menjadi sinyal bahwa orientasi manusia Barat telah bergeser dari sentralitas Tuhan kepada sentralitas manusia. Manusia lebih penting dari agama, dan sikap manusiawi seakan menjadi lebih mulia daripada sikap religius. Dalam situasi seperti ini, topik mengenai kebebasan beragama menjadi dipersoalkan.²

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pada tahun 1948 juga masih belum sepenuhnya disetujui oleh semua negara. Arab Saudi, misalnya, abstain pada saat itu karena deklarasi tersebut membenarkan konversi agama dan tidak mengakui bahwa hak asasi manusia merupakan fitrah manusia dari Tuhan. Selanjutnya pada tahun 1980, Komisi Hukum Internasional bekerja sama dengan Universitas Kuwait dan Ikatan Ahli Hukum dari negara-negara Arab mengadakan sebuah seminar yang bertema "Hak Asasi Manusia dalam Islam". Seminar tersebut secara tegas menolak parameter dan konsep hak asasi manusia yang merujuk pada kultur Barat. Mereka juga menyatakan bahwa sejak 14 abad silam, Islam sebenarnya sudah menyatakan hak asasi yang dimiliki oleh setiap manusia dan Islam juga menjamin keberagamaan (keyakinan) kaum minoritas.³ Dan hal ini berbeda dengan pandangan T.N. Madan yang menyatakan bahwa konsep formal kebebasan beragama merupakan hasil gagasan kontemporer, dan Barat adalah sebagai sumber aslinya.⁴ Namun demikian, perbincangan mengenai kebebasan beragama masih sangat menarik karena agama merupakan fenomena sosial yang melekat pada tiap budaya dari masa ke masa.

Hadis sebagai sumber ajaran kedua di dalam Islam tidak lepas dari perbincangan mengenai kebebasan berkeyakinan, bagaimana beragama, dan bagaimana mengajak orang untuk beragama dengan baik. Permasalahan muncul ketika ter-

¹ Islam sebagai agama misioner, bermisi menyeru umat manusia kepada menyembah Allah, telah mengajarkan metode dakwah Islam yang santun dan bijaksana. Ajaran tersebut termuat dalam firman Allah (16:125), "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik."

² Lihat Hamid Fahmy Zarkasyi, *Hak dan Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Islam, DU-HAM dan Keindonesiaan*, Makalah disampaikan dalam Lokakarya Nasional Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 10 tahun Reformasi, Quo Vadis Pemajuan dan Penegakan HAM di Indonesia, di Hotel Borobudur, Jakarta 8-11 Juli 2008.

³ Lihat Robert Traer, "Human Rights in Islam" dalam *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 2 Summer 1989, h. 117.

⁴ Lihat T.N. Madan, "Freedom of Religion", dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 38, No. 11 Maret 2003, h. 1034.

dapat beberapa riwayat hadis yang dianggap sahih oleh umat muslim namun hadis tersebut seolah mengandung makna imperatif dan provokatif untuk berperang dalam menyeru umat manusia masuk Islam.⁵ Implikasi dari kandungan makna hadis terebut adalah lahirnya keyakinan di sebagian umat muslim tentang adanya legitimasi perang dalam menyebarkan agama dan memaksa orang masuk Islam. Dalam konteks keagamaan, iman atau keyakinan seseorang akan menjadi ide dasar dalam membangun suatu tindakan realitas. Sebab di dalam ilmu sosiologi modern, terdapat hubungan erat antara *belief* dan *practice*. Jika diamati dari perseptif kausalitas, adanya sebuah perilaku dan tindakan (*practice*) tidak bisa lepas dari kesadaran dan keyakinan (*belief*) seseorang.⁶ Oleh sebab itu, jika pemahaman terhadap hadis perang tersebut sudah melahirkan ide dasar pada setiap muslim, maka tidak bisa dipungkiri akan lahir pula kemungkinan-kemungkinan adanya tindakan ekstrimis dalam mendakwahkan Islam.

Ketika hadis-hadis perang ini dipahami sebagai seruan berdakwah dengan berperang, maka hal tersebut bertentangan dengan fitrah Islam sebagai agama penebar kedamaian dan kasih sayang.⁷ Al-Quran sendiri sebagai sumber utama ajaran Islam juga telah menegaskan bahwa manusia diberi kebebasan dalam menentukan agama yang dipilihnya.⁸ Implikasi dari adanya hadis-hadis ini adalah Islam dikenalkan dan ditampilkan di dunia internasional sebagai agama yang menyeru kepada peperangan, agama yang garang, agama yang disebarluaskan lewat pedang. Oleh sebab itu, kajian terhadap hadis perang ini sangat penting. Selain untuk menemukan pemahaman yang benar dan komprehensif, kajian semacam ini diperlukan untuk meminimalisir adanya penggunaan hadis perang sebagai bahan legitimasi atas tindakan-tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Sehingga dengan begitu, hubungan sosial antar umat seagama dan beragama akan lebih harmonis dan kondusif.

Selanjutnya, pada artikel ini penulis telah merumuskan permasalahan yang terangkum di dalam pertanyaan-pertanyaan berikut: Bagaimana status autentisitas hadis-hadis perang? Bagaimana konteks kemunculannya? Dan bagaimana pemaknaan hadis tersebut sehingga tidak berbenturan dengan semangat kebebasan beragama di dalam Islam? Demi menjawab pertanyaan rumusan masalah tersebut, pada artikel ini penulis akan menggunakan teori hermeneutika *Double Movement*

⁵ Hadis yang seolah mengandung makna imperatif berperang dalam menyebarkan Islam ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî, Muslim, dan perawi lain dengan redaksi yang bervariasi. Teks hadis akan dicantumkan dalam pembahasan selanjutnya. Lihat, Muhammad bin Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shâfi'î al-Bukhârî* (Stuttgart: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), h. 10 dan Muslim al-Hujjâ, *Shâfi'î Muslim* (Stuttgart: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000), h. 32.

⁶ Lihat Ustadi Hamsah, "Perang dan Kekerasan atas Nama Agama dalam Wacana Ilmiah", dalam *Jurnal Esensia*, Vol. xiii, No. 1 januari 2012, h. 161.

⁷ Lihat firman Allah (21:107), "Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadikan) rahmat bagi semesta alam."

⁸ Lihat firman Allah (2:256), "Tidak ada paksaan untuk memasuki agama Islam; sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada bukul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui."

yang digagas oleh seorang sarjana muslim kontemporer, Fazlur Rahman –selanjutnya disebut Rahman. Penggunaan teori hermeneutika tidak lepas dari fungsinya yang bisa menjembatani antara makna teks masa lampau dan maknanya di masa kini. Dengan begitu, teks yang sudah tercipta di masa lampau tersebut tetap bisa dibaca dan digali nilai dan pesan yang terkandung di dalamnya untuk diaplikasikan di masa sekarang. Sedangkan dengan teori *Double Movement*, sebuah teks akan bisa diketahui *original meaning*-nya dengan melibatkan pendekatan sosio-historis. Selain itu, dengan teori ini akan bisa diketahui nilai-nilai moral yang terkandung di dalam teks yang selanjutnya bisa dikontekstualisasikan di masa sekarang.

B. Mengenal Rahman dan Hermenutika *Double Movement*

Nama Fazlur Rahman sudah tidak asing lagi di dunia kesarjanaan muslim kontemporer. Rahman tercatat sebagai sarjana muslim kontemporer yang banyak menawarkan ide-ide cemerlang dan progresif demi kemajuan pemikiran umat muslim, terutama dalam metode pembacaan teks-teks agama demi terwujudnya ajaran Islam yang dinamis sesuai dengan perkembangan zaman modern. Ia terlahir pada 21 September 1919 di Hazara, sebuah daerah di anak benua Indo-Pakistan (sebelum terpecahnya India) yang saat ini menjadi bagian wilayah dari negara Pakistan.

Rahman lahir dan tumbuh di keluarga yang taat beragama. Ia mendapatkan pendidikan awal agama dari ayahnya sendiri yang merupakan salah seorang ulama tradisional yang memegang teguh ajaran Islam. Keluarga dan masyarakat lingkungannya sangat menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman. Secara umum, Rahman tumbuh di lingkungan religius yang bermazhab Hanafiyah, mazhab dianggap lebih menonjolkan sisi rasional dibandingkan dengan mazhab Ma'likiyah, Sya'fi'iyyah, dan Hanbaliyyah.

Pendidikan formal Rahman didapatkan dari madrasah tradisional di tempat kelahirannya. Rahman kemudian melanjutkan pendidikannya ke sekolah modern di Lahore. Setelah menamatkan pendidikan menengah, ia melanjutkan pendidikan tingginya di Departemen Ketimuran, Jurusan Bahasa Arab, Universitas Punjab dan meraih gelar *Bachelor of Art* (BA) pada tahun 1940. Di Universitas yang sama, tepatnya pada tahun 1942, ia juga berhasil meraih gelar *Master of Art* (MA) dalam bidang Sastra Arab. Pada program master tersebut keilmuan Rahman, terutama bahasa-bahasa, mengalami peningkatan pesat. Dan hal tersebut menjadi bekal penting baginya dalam menelusuri pemikiran-pemikiran Barat mengenai Islam yang ditulis oleh para orientalis.

Selanjutnya Rahman meneruskan pendidikan tingginya di Universitas Oxford, Inggris. Keputusan Rahman belajar ke Barat dianggap terlalu berani sebab bagi mayoritas penduduk negaranya, belajar Islam ke Barat adalah sebuah pekerjaan yang sangat tidak wajar. Setelah menamatkan program doktoralnya (Ph.D) pada tahun 1950, Rahman menyempatkan diri mengajar di beberapa universitas di Barat, seperti Durhaim University Inggris, McGill University Canada, dan lainnya. Pada

tahun 1960, Rahman pulang ke negerinya dan dua tahun kemudian, tahun 1962, ia dipilih menjadi direktur di *Institute of Islamic Research* yang didirikan oleh Ayyub Khan. Pada tahun 1964, ia menjadi anggota Advisory Council of Islamic Ideology yang bertugas mengawasi hukum-hukum di Pakistan supaya sejalan dengan ajaran al-Quran dan sunah.

Selama menjabat dewan penasehat tersebut, Rahman sangat antusias menyebarkan pemikiran-pemikiran Islam progresifnya melalui tiga jurnal ilmiah; *Dirāsah Islāmiyyah* (berbahasa Arab), *Islamic Studies* (berbahasa Inggris), dan *Fikr-o-Nozr* (berbahasa Urdu). Hanya saja tidak semua penduduk negerinya bisa menerima pemikiran Islam modern. Imbasnya, Rahman menerima penolakan dari para ulama tradisional negerinya. Dan akhirnya, pada tahun 1968, Rahman memutuskan pindah ke Chicago dan menetap di sana sampai ia wafat pada tahun 1988.

Dalam perjalanan intelektualnya, banyak karya yang telah ditulis oleh Rahman sebagai media dalam menyalurkan gagasan progresifnya. Salah satu karyanya adalah *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, yang diterbitkan oleh Universitas Chicago pada tahun 1982. Di dalam buku tersebut ia menawarkan teori pembacaan teks agama, terutama al-Quran, yaitu dengan menggunakan hermeneutika *double movement* atau gerakan ganda. Di dalam buku tersebut Rahman menyatakan, "*The process of interpretation proposed here consists of a double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present.*"⁹ Dengan kalimat lain, *double movement* ini dilakukan dengan dua tahapan; dari situasi sekarang ke situasi di saat al-Quran diturunkan, lalu dari masa al-Quran diturunkan kembali lagi ke masa sekarang.

Tahap gerakan dari masa kini ke masa di mana sebuah teks lahir tidak lain adalah untuk menemukan *original meanings* (makna orisinal) dari teks tersebut. Sebab menurut pandangan Rahman, sebuah teks memiliki makna orisinal, dan makna orisinal tersebut bisa ditemukan dan dipahami oleh pembaca melalui konteks historis ketika teks tersebut lahir. Dalam hal ini, sikap Rahman berbeda dengan Emilio Betty yang menganggap bahwa makna orisinal dari sebuah teks bisa dipahami dengan membawa makna teks tersebut ke alam pikiran pengarang. Sebab menurutnya, makna orisinal terletak di dalam pikiran pengarang.¹⁰ Bagi Rahman, prosedur yang diajukan oleh Betty dalam menangkap makna orisinal sebuah teks tidak mungkin bisa diterapkan dalam membaca al-Quran. Sebab dalam keyakinan umat muslim, al-Quran merupakan kalam Allah yang tidak mungkin seorang pun bisa masuk ke dalam pikiran-Nya. Yang bisa dilakukan oleh seorang pembaca al-Quran adalah dengan mengetahui konteks latar sejarah ketika teks tersebut lahir.

Oleh sebab itu semua, teori *double movement* Rahman ini sangat lekat dengan penggunaan pendekatan sosio-historis. Dengan mengetahui konteks sejarah yang mengitari sebuah teks maka makna orisinal akan mengemuka dan dapat dipahami

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), h. 5.

¹⁰ *Ibid.*, h. 8-9.

oleh seorang pembaca. Maka wajar di dalam pembacaan sebuah teks, al-Quran misalnya, Rahman tidak menafikan fungsi penting dari *asbâb al-nuzûl* yang dipakai oleh para mufasir ketika menjelaskan ayat al-Quran. Hanya saja, bagi Rahman, hal tersebut kurang begitu terasa manfaatnya secara maksimal sebab antara satu riwayat dengan riwayat lain banyak yang bersimpangan. Oleh sebab itu, untuk mengetahui bagaimana konteks historis sebuah teks adalah dengan melihat konteks sejarah yang dialami oleh Nabi saw selama kurang lebih 23 tahun berdakwah. Dan menurut penulis, hal semacam ini juga berlaku di dalam pembacaan sebuah hadis. Untuk meraih makna orisinal dari sebuah teks hadis, langkah yang ditempuh oleh seorang pembaca adlah melihat konteks sejarah, baik yang konteks yang tertulis di riwayat-riwayat *asbâb al-wurûd*¹¹ (konteks historis mikro) atau konteks sejarah Nabi saw dan umat muslim pada saat itu (konteks makro).

Setelah bergerak ke masa lampu dengan membaca konteks historis mikro dan makro sebuah teks, yang mencakup konteks sosial, politik, ekonomi, adat-istiadat, dan segala sesuatu yang menjadi tradisi masyarakat Arab kala itu, tugas dari seorang pembaca adalah menemukan makna orisinal teks dan pesan-pesan moral yang bersifat universal di dalam makna teks tersebut. Sebab, baik al-Quran dan hadis, merupakan sebuah teks yang lahir dalam rangka merespon permasalahan-permasalahan spesifik pada saat itu. Respon tersebut terkadang berupa jawaban untuk sebuah permasalahan, namun terkadang juga berupa pernyataan-pernyataan yang umum dan bersifat membatasi, baik secara eksplisit atau implisit.

Pesan-pesan moral yang bersifat universal inilah yang harus dibawa oleh seorang pembaca saat ia bergerak dari masa lampau, di saat teks tersebut muncul, ke masa sekarang, yang mana pesan moral tersebut bisa diaplikasikan dan dijadikan nilai-nilai yang terus hidup di masyarakat. Oleh sebab itu, pada saat proses bolak-balik dari gerakan pertama dan gerakan kedua ini, seorang pembaca harus memperhatikan ruh ajaran-ajaran Islam sehingga setiap pemahamannya terhadap sebuah makna, hukum, dan ketentuan lainnya bisa saling berkaitan dan komprehensif.¹² Namun demikian, penggunaan teori *double movement* dengan pendekatan sosio-historis ini tidak serta merta mengabaikan aspek linguistik teks. Sebab bagaimanapun juga bahasa merupakan konteks awal yang harus dipahami oleh seorang pembaca ketika ia berhadapan dengan sebuah teks.

Bisa dikatakan bahwa pendekatan sosio-historis ini merupakan langkah kelanjutan dari pendekatan *asbâb al-nuzûl* (mengenai ayat al-Quran) atau *asbâb al-wurûd* (mengenai hadis nabawi). Imam al-Suyûthî (w. 911 H) di dalam bukunya, *Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl*, menyatakan bahwa mengetahui *asbâb al-nuzûl*

¹¹ Secara umum *asbâb al-wurûd* diartikan oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî dengan sesuatu yang bisa menjadi petunjuk dalam menentukan maksud dari sebuah hadis, apakah maksud tersebut bersifat umum atau khusus, terikat atau tidak, sudah dinasakh atau tidak, dan lain sebagainya. Definisi lain darinya bahwa *asbâb al-wurûd* merupakan sesuatu yang sedang berlangsung disaat sebuah hadis muncul (*mâ warad al-hadîts ayyâm wuqû'ihi*). Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Luma' fî Asbâb al-Hadîts* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984), h. 11.

¹² *Ibid.*, h. 6.

memberikan banyak manfaat kepada seorang pembaca, antar lain bisa menemukan makna yang dimaksud dan menghilangkan beberapa kerancuan.¹³ Hanya saja menurut Rahman, pendekatan sosio-historis harus mendapatkan perhatian yang serius sebab darinya teks-teks dilahirkan. Oleh sebab itu, Rahman membagi pendekatan *asbâb al-nuzûl* menjadi dua macam. Pertama, *asbâb al-nuzûl* mikro, atau konteks yang sebagaimana ditulis dalam kitab-kitab *asbâb al-nuzûl*. Kedua, *asbâb al-nuzûl* makro atau konteks sosial, politik, ekonomi, adat istiadat dan segala aspek yang berhubungan dengan masyarakat Arab, tempat teks tersebut lahir.¹⁴

Satu hal lain yang perlu diperhatikan mengenai teori double movement, bahwa teori tersebut dipakai Rahman dalam menganalisis teks-teks yang berhubungan dengan hukum. sedangkan dalam analisisnya mengenai teks-teks yang bersifat metafisis, berhubungan dengan Tuhan, malaikat, jin, syetan, dan sebagainya, Rahman lebih memilih menggunakan teori tematik (*maudhû'î*). Yaitu dengan mengumpulkan teks-teks yang setema dan menganalisisnya dengan analisis sintesis logis sehingga hubungan antar teks bisa memberikan penafsiran yang logis.

C. Analisis Hadis Perang ala Hermeneutika Rahman

Dalam literatur hadis-hadis nabawi, tidak sedikit hadis yang berbicara mengenai bagaimana berdakwah, mengajak umat manusia untuk memeluk agama Islam. Hanya saja di dalam beberapa riwayat terhadap hadis yang dianggap sangat provokatif. Sebab di dalam hadis tersebut terdapat ungkapan imperatif berperang dalam mendakwahkan Islam. Di antar teks hadis yang dianggap menyeru peperangan adalah hadis dari riwayat Ibn 'Umar berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمِرْتُ أَنْ أَقْاتِلَ
النَّاسَ حَتَّىٰ يَشْهُدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا
الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحِقْقَهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ

Dari Abdullah bin 'Umar berkata, Rasulullah saw bersabda, "aku diperintahkan untuk memerangi manusia hingga mereka bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan sesungguhnya Muhammad adalah utusan Allah, dan hingga mereka mendirikan shalat dan membayar zakat. Jika mereka melakukan itu semua maka mereka telah menjaga darah dan harta mereka dariku kecuali dengan haknya, dan perhitungan mereka berada di tangan Allah."

Untuk mengetahui status autentisitas hadi di atas, maka di sini penulis akan lakukan *takhrij* terlebih dahulu. Pada kajian hadis, *takhrij al-hadîts*¹⁵ merupakan

¹³ Lihat, Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl* (Cairo: Dâr al-Taqwâ, 1421), h. 6.

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, h. 6.

¹⁵ Secara etimologis, *takhrij* berarti *al-ibrâz wa al-izhâr* (menampakkan dan menerangkan dengan jelas). Sedangkan secara terminologis, *takhrij* oleh para ahli hadis diartikan sebagai sebuah

tahap penelitian yang sangat penting dan merupakan pintu masuk dalam kegiatan penelitian hadis. Dengan adanya tahap ini, seorang pembaca hadis akan mendapatkan banyak informasi tentang hadis. Di antaranya peneliti bisa mengetahui dari mana asal-usul riwayat hadis yang diteliti, siapa saja para perawi yang meriwayatkan hadis tersebut di dalam kitab mereka, dan ada tidaknya jalur-jalur periwayatan yang menjadi sanad pendukung, *syâhid* dan *mutâbi'*, bagi sanad hadis yang diteliti. Pada proses *takhrîj* mengenai hadis perang di atas, peneliti melacaknya melalui lafal awal hadis (*athrâf al-hadîs*) di dalam kitab *al-Jâmi' al-Kabîr* karya Imam al-Suyûthî (w. 911 H) dengan bantuan program pustaka elektronik *al-Maktabah al-Syâmilah* edisi kedua versi 2.11.

Setelah melakukan pelacakan terhadap hadis tersebut melalui lafal awal hadis pada kitab *al-Jâmi' al-Kabîr*, penulis menemukan bahwa hadis dengan redaksi tersebut di atas diriwayatkan oleh Imam al-Bukhârî¹⁶ dan Imam Muslim¹⁷ dari sahabat 'Abdullâh Ibn 'Umar. Selain dengan redaksi tersebut, ada juga hadis-hadis lain yang memiliki topik pembicaraan yang sama dengan hadis di atas namun menggunakan redaksi yang berbeda. Hadis-hadis lain tersebut antara lain sebagai berikut:

Pertama, hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, al-Bukhârî, Abû Dâwud, al-Tirmîzî, al-Nasâ'i, Ibnu Hibbân, al-Dâr Quthnî, dan al-Bayhaqî dari sahabat Anas bin Mâlik dengan redaksi sebagai berikut:¹⁸

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ-صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنْ يَسْتَقِبِلُوا قِبْلَتَنَا وَيَأْكُلُوا ذَبِيَّحَتَنَا وَأَنْ يُصَلُّوا صَلَاتَنَا فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ حُرِّمَتْ عَلَيْنَا دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا لَهُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ »

Dari Anas bin Mâlik berkata, Rasulullah saw bersabda, "aku diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka bersyahadat bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan sesungguhnya Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, berkiblat ke arah kiblat kami, memakan sembelihan kami, melakukan shalat sebagaimana shalat kami, jika mereka melakukan itu semua maka telah haram bagi kami darah dan harta mereka kecuali dengan haknya, mereka memiliki (hak-hak) seperti umat muslim dan mereka juga memiliki (kewajiban) seperti umat muslim."

kegiatan menunjukkan tempat sebuah hadis di dalam sumber-sumber aslinya, yang mana hadis tersebut diriwayatkan secara lengkap dengan sanadnya, kemudian menjelaskan derajat hadis tersebut jika memang diperlukan. Lihat Mahmûd al-THahârî, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd* (Riyad: Maktabah al-Mârif, 1996), h. 8-10.

¹⁶ Lihat Muhammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *Shâfi'h al-Bukhârî*, "Kitâb al-Îmân" (al-Maktabah al-Syâmilah), vol. i: 51, hadis no. 25.

¹⁷ Lihat Muslim bin al-Hujjâj, *Shâfi'h Muslim*, "Kitâb al-Îmân" (al-Maktabah al-Syâmilah), vol. i: 159, hadis no. 138.

¹⁸ Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *al-Jâmi' al-Kabîr*, "Harf Hamzah" (al-Maktabah al-Syâmilah), h. 5697, hadis no. 217.

Kedua, hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dan al-Nasâ'i dari sahabat Abû Hurayrah dengan redaksi sebagai berikut:¹⁹

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ إِذَا قَالُوهَا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»

Dari Abû Hurayrah berkata, Rasulullah saw bersabda, "aku diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka mengucapkan (*lâ ilâha illâ allâh*) tidak ada tuhan melainkan Allah, apabila mereka telah mengucapkannya maka mereka telah menjaga dariku darah dan harta mereka kecuali sebab haknya dan perhitungan mereka ada di sisi Allah."

Ketiga, hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Nasâ'i dari sahabat Anas bin Mâlik dengan redaksi sebagai berikut:²⁰

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يَشَهُدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ فَإِذَا شَهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَصَلَّوْا صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلُوا قِبْلَتَنَا وَأَكْلُوا ذَبَائِحَنَا فَقَدْ حَرُمْتَ عَلَيْنَا دِمَاءُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا».

Dari Anas bin Mâlik dari Nabi saw bersabda, "aku diperintahkan untuk memerangi orang-orang musyrik sehingga mereka bersyahadat bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan sesungguhnya Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, apabila mereka telah bersyahadat bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan sesungguhnya Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, telah melakukan shalat sebagaimana shalat kami, berkiblat ke arah kiblat kami, dan makan sembelihan kami maka telah haram bagi kami darah dan harta mereka kecuali sebab haknya."

Selain dari tiga varian redaksi di atas, masih ada lagi redaksi lain dari hadis tersebut. Namun penulis menganggap bahwa redaksi-redaksi hadis yang telah disebutkan di atas sudah bisa mewakili dari sekian redaksi lainnya. Sebab mayoritas pembicaraan hadis berputar pada topik permasalahan yang sama, yaitu perintah *al-qitâl* kepada manusia sehingga mereka bersyahadat bahwa tiada tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya. Sedangkan mengenai derajat validitas hadis, penulis berkeyakinan bahwa autentisitas hadis tersebut dapat dipertanggungjawabkan. Artinya, hadis perang tersebut berstatus sebagai hadis

¹⁹ *Ibid.*, h. 225, hadis no. 5707.

²⁰ Lihat Ahmad bin Syu'ayb al-Nasâ'i, *Sunan al-Nasâ'i* (al-Maktabah al-Syâmilah), vol. vii: 87, hadis no. 3976.

sahih dan diterima oleh para ulama dan umat muslim sebab diriwayatkan oleh al-Bukhârî dan Muslim dalam kitab *Shahîh* mereka serta diriwayatkan juga oleh para perawi lain.²¹ Autentisitas hadis ini berdasarkan pada metode pengumpulan hadis yang ditempuh oleh kedua imam tersebut dalam menyusun kitab *Shahîh* mereka. Secara ketat mereka berdua memfilter hadis-hadis dengan lima syarat yang harus terpenuhi sehingga sebuah hadis bisa diterima; (a) sanad tersambung, (b) perawi yang '*udûl*' dan (c) *dhabth*, (d) hadis yang bebas '*illat*' dan (e) bebas *syâz*.²²

Sebagaimana sudah disinggung penulis sebelumnya, bahwa konteks historis dari hadis perang ini tidak hanya sebatas pada *asbâb al-wurûd* mikro saja namun juga mencakup kondisi umat muslim secara umum pada saat dan sebelum kemunculan hadis. Dan ini dilakukan demi mendapatkan objektivitas makna teks tersebut. Oleh sebab itu, ketika teks tersebut muncul pada masa lampau, maka seorang pembaca harus memperhatikan horizon historis teks tersebut, bagaimana ia dimunculkan dan ditulis. Hal tersebut juga berlaku bagi seorang pembaca hadis. Dalam memahami sebuah hadis, mengetahui latar historis merupakan hal yang sangat penting bagi pembaca hadis. Sebab setiap ucapan yang keluar dari lisan Nabi saw dapat dipastikan memiliki konteks ujaran. Pengetahuan mengenai konteks historis ini bisa menambah informasi-informasi yang bisa mendukung dan mempermudah memahami hadis tersebut. Sebab sebuah hadis adakalanya memiliki latar belakang atau faktor tertentu yang menyebabkan kemunculan hadis tersebut, baik faktor tersebut tersurat secara langsung di dalam teks hadis atau tersirat melalui peristiwa dan kondisi tertentu yang mengitari hadis tersebut.

Pada kajian terhadap hadis perang ini, penulis berusaha mengungkap konteks historisnya melalui penelusuran terhadap beberapa literatur keilmuan Islam yang menjelaskan bagaimana konteks ujaran dan kondisi umum umat muslim pada saat dan sebelum hadis itu muncul. Sejarah mencatat bahwa agama Islam disebarluaskan melalui beberapa tahap. *Pertama*, tahap dakwah Islam secara sembunyi-semبunyi yang berlangsung kurang lebih selama tiga tahun. *Kedua*, tahap dakwah Islam secara terang-terangan, menyeru sebatas secara lisan saja, dan berlangsung sampai peristiwa hijrah ke Madinah. *Ketiga*, tahap dakwah secara terang-terangan disertai dengan memerangi orang-orang yang sengaja dan berusaha memerangi umat

²¹ Ibn al-Shâlâh pernah menyatakan bahwa orang pertama kali yang menyusun kitab hadis sahih adalah Muhammad bin Ismâ'îl al-Bukhârî lalu diikuti oleh Muslim bin al-Hujjâj. Dan kedua kitab mereka, *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*, merupakan kitab yang paling sahih setelah kitab al-Quran. Mayoritas para ulama menempatkan kitab *Shahîh al-Bukhârî* berada di level kesahihan yang lebih tinggi daripada kitab *Shahîh Muslim*. Sedangkan pendapat al-Syâfi'i yang menyatakan bahwa "ia tidak pernah tahu kitab yang berbicara mengenai ilmu yang lebih sahih daripada kitab *Muwaththa'* milik imam Mâlik" ditafsirkan oleh para ulama bahwa pendapat al-Syâfi'i tersebut diutarakan sebelum muncul kitab *Shahîh al-Bukhârî* dan *Shahîh Muslim*. Di samping itu, Ibnu Hajar memahami perkataan al-Syâfi'i dan menjelaskan alasan ia berpendapat seperti itu disebabkan *Muwaththa'* pada saat itu dibandingkan dengan kitab-kitab *jawâmi'* yang telah ada pada masa al-Syâfi'i, seperti *Jâmi' Sufyân al-Tsawrî*, *Mushannaf Himâd bin Salamah*, dan lain sebagainya. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Hadyu al-Sârî Muqaddimah Fath al-Bârî* (Riyadh: Dâr Thaybah, 2005), vol. i: 15-16.

²² Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *Tadrîb al-Râwî fî Syârh Taqrîb al-Nawâwî* (Cairo: Dâr al-Hadits, 2004), h. 45.

muslim lebih dulu, dan tahap dakwah ini berlangsung hingga peristiwa Hudaybiyyah. *Keempat*, tahap dakwah secara terang-terangan disertai dengan memerangi orang-orang yang berusaha menghentikan laju dakwah Islam.²³ Dalam pandangan penulis, mengetahui tahap-tahap dakwah ini sangat penting sebagai acuan dalam mencari informasi kapan sebenarnya hadis perang itu muncul. Sebab hadis perang tersebut berkaitan erat dengan perintah dakwah Islam.

Dari tahap dakwah tersebut di atas penulis menyimpulkan bahwa perintah perang bagi umat muslim terjadi pada tahap dakwah Islam yang ketiga, yaitu setelah peristiwa hijrah yang dilakukan oleh Nabi saw dan para sahabat ke Madinah. Hal ini sesuai dengan catatan sejarah bahwa perang pertama kali yang dilakukan oleh Nabi saw dan kaum muslim melawan musuh Islam terjadi setelah hijrah, yaitu perang Badar. Dan tindakan perang tersebut berdasarkan atas izin Allah swt dalam firman-Nya (22:39-40):

“Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu, (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata, ‘Tuhan kami hanyalah Allah.’ Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.”

Menurut penjelasan para mufasir, ayat tersebut di atas merupakan ayat pertama yang berbicara tentang perang dan yang memberikan izin bagi umat muslim untuk berperang. 'Abdullâh Ibn 'Abbâs (w. 68 H) saat menafsirkan ayat tersebut menyatakan bahwa “mereka (yang dizalimi dan diberikan izin untuk berperang) adalah Muhammad saw dan para sahabatnya, yang telah hijrah dari Makah ke Madinah.²⁴ Mujâhid (w. 104 H) juga menyatakan hal yang sama, menurutnya “yang dimaksud dengan mereka yang dizinkan melakukan perang karena telah dizalimi adalah kaum mukmin yang telah hijrah dari Makah ke Madinah. Pada awalnya mereka dilarang berperang, namun kemudian Allah memberikan izin mereka untuk merangi orang-orang kafir.”²⁵ Dengan demikian, dapat diambil kesimpulan awal bahwa hadis perang muncul setelah adanya perintah perang dari al-Quran. Hal ini juga yang dinyatakan oleh Ibn Rajab al-Hanbalî (w 795 H) saat mensyarah hadis-hadis perang, bahwa “semua hadis tentang perang ini muncul setelah hijrah.”²⁶ Dan sebelum itu, umat muslim diminta untuk selalu bersabar dalam menghadapi segala

²³ Pemberlakuan tahap-tahap dakwah Islam ini juga tidak lepas dari nilai-nilai hikmah ilahi-hi. Detail penjelasan bisa dilihat pada Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Fiqh al-Sîrah al-Nabawiyah Ma'a al-Mûjiz li Târîkh al-Khilâfah al-Râsyidah* (Cairo: Dâr al-Salâm, 2008), h. 68.

²⁴ Muhammad Ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ây al-Qur'ân* (Cairo: Dâr Hijr, 2008), vol. xvi: 573.

²⁵ *Ibid.*, h. 575.

²⁶ Lihat Ibn Rajab al-Hanbalî, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam SyarH Khamsîn Hadîtsan min Jawâmi' al-Kalim* (Cairo: Dâr al-Fajr li al-Turâts, 2010), h. 139.

bentuk kezaliman yang dilakukan oleh orang-orang kafir.

Lalu Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H) di dalam tafsirnya menjelaskan bahwa maksud kezaliman yang dialami umat muslim dan menjadi alasan diturunkannya perizinan perang mencakup dua hal. *Pertama*, kezaliman orang-orang kafir Makah yang telah memaksa umat muslim hijrah, meninggalkan rumah, harta-benda, dan tempat kelahiran mereka. *Kedua*, orang-orang kafir Makah memaksa umat muslim hijrah tidak lain karena keimanan yang sudah memenuhi relung hati mereka dengan berkata, "tuhan kami adalah Allah".²⁷ Sejarah juga mencatat bagaimana kerasnya tekanan dari para kafir Makah terhadap Nabi saw dan pengikutnya setelah menyatakan Islam. Mereka menebar caci, hinaan terhadap Nabi saw, menyebutnya sebagai orang gila, tukang sihir, dan pendusta.²⁸ Mereka juga melakukan tindakan penyiksaan terhadap orang-orang yang memenuhi seruan masuk Islam. Bilâl bin Rabah, yang saat itu menjadi budak Umayyah bin Khalaf, diikat lehernya lalu diserahkan kepada anak-anak untuk berlarian ke bukit-bukti Makah. Suatu hari Bilâl juga pernah dibawa oleh Umayyah ke padang pasir di saat matahari tepat di tengah ufuk, ditelentangkan dan di atasnya diberi batu besar. Penyiksaan ini tidak lain karena Bilâl mengakui keesaan Allah swt.²⁹ Amâr bin Yâsir, yang saat itu menjadi budak Banî Makhzûm, masuk Islam bersama ibu dan bapaknya. Para kafir Qurasy yang dipimpin Abû Jahal menyeret mereka di tengah terik padang pasir dan menyiksa mereka hingga bapak dan ibunya meninggal, syahid mempertahankan iman. Penyiksaan juga dialami oleh Abû Fakîhah budak Banî 'Abd al-Dâr, Khabâb bin al-Arat budak Ummu Anmâr bint Sibâ' al-Khuzâ'iyyah, dan masih banyak lagi.³⁰

Tekanan lain adalah pemboikotan terhadap Nabi saw, para pengikutnya, dan Banî Hâsyim dan Banî al-Muththalib. Para kafir Quraisy membuat kesepakatan yang isinya larangan menikah, berjual beli, berteman, berkumpul, bertamu, memasuki rumah, berbicara melainkan mereka mau menyerahkan Muhammad saw untuk dibunuh. Pemboikotan selama tiga tahun ini terasa berat bagi umat muslim. Namun pada saat itu Nabi saw hanya bisa berpesan dan memberi nasihat kepada pengikutnya untuk bersabar dan bersabar karena memang belum turun perintah perang. Dan setelah hijrah ke Madinah, para kafir Quraisy masih berusaha memberikan ancaman bagi umat muslim dengan mengirim hasutan kepada Abdullah bin Ubay, salah seorang pemuka Madinah. Mereka juga menghasut suku-suku Arab untuk memerangi umat muslim.

Para kafir Quraisy pun akhirnya mengirim utusan kepada umat muslim di Madinah dan menyatakan, "janganlah kalian bangga terlebih dahulu karena kalian bisa meninggalkan kami pergi ke Yasrib, kami akan mendatangi kalian, lalu merenggut dan membenamkan tanaman kalian di halaman rumah kalian." Pernyataan Quraisy

²⁷ Lihat Fakhr al-Dîn al-Râzî, *MafâtiH al-Gayb* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), vol. xxiii: 40.

²⁸ Berbagai tuduhan para kafir Makah ini tercatat antara lain dalam firman-Nya pada surah 15:6, surah 38:4, dan surah 68:51.

²⁹ Lihat Shâfi al-Rahmân al-Mubârakfûrî, *al-Râhîq al-Makhtûm* (Makah: Râbithah al-Âlam al-Islâmî, 2008), h. 116.

³⁰ *Ibid.*, h. 117.

tersebut membuat gusar Nabi saw, sebab beliau tahu bahwa itu merupakan ancaman besar bagi umat muslim Madinah. Âisyah menceritakan bahwa pada malam pertama hingga malam-malam setelahnya Nabi saw selalu dijaga oleh para sahabat. Namun setelah turun ayat (5:67), "wallâhu ya'shimuka min al-nâs", beliau memerintahkan para penjaganya untuk pergi.³¹

Dengan berbagai macam intimidasi dari orang-orang kafir tersebut di atas, terutama dari kaum Quraisy, umat muslim berada dalam keadaan bahaya. Eksistensi umat muslim dan laju dakwah Islam menghadapi ancaman yang serius. Sebab musuh umat tidak lagi sebatas para kafir Quraisy namun juga suku-suku Arab yang sudah terkena pengaruh hasutan dari Quraisy. Dalam keadaan seperti itu, turun ayat (22:39-40) yang memberikan izin bagi umat muslim untuk berperang. Dan dalam keadaan semacam itu pula, kesimpulan penulis, Nabi saw mengeluarkan sabda bahwa "aku diperintahkan oleh Allah untuk memerangi manusia sampai mereka bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah dan sesungguhnya Muhammad adalah utusan Allah."

Setelah mengetahui bagaimana konteks sejarah hadis perang tersebut, di sini penulis akan sajikan analisis mengenai bagaimana konteks linguistik hadis tersebut. Langkah ini ditempuh sebab bahasa merupakan medium utama yang digunakan hadis dalam menyampaikan maksudnya. Penulis membaca hadis tersebut dimulai dari pelacakan makna kata, baik yang sudah terpengaruhi oleh fenomena linguistik. Penulis memulainya dari pemilihan kata-kata kunci yang terdapat pada hadis sehingga subjektivitas pemahaman bisa diminimalisir. Kata-kata kunci di dalam hadis tersebut, menurut pandangan penulis, berkisar pada lafal *uqâtil* dan *al-nâs*. Kedua kata ini memiliki peran sentral dalam memahami keseluruhan maksud dari hadis tersebut. Dengan mengetahui makna original dan maksud dari kedua kata tersebut, pemahaman terhadap keseluruhan hadis perang ini akan bisa lebih mudah dan komprehensif.

Pertama, makna lafal *uqâtil*. Menurut ilmu pecahan kata di dalam bahasa Arab (morphologi atau *al-sharf*), kata *uqâtil* merupakan bentuk kata kerja *mudâ'îrî* yang berasal dari kata kerja *qâtala*. Kata *qâtala* sendiri sebenarnya merupakan bentuk kata kerja yang sudah mendapatkan huruf tambahan, yaitu huruf alif yang terletak setelah huruf pertama, *qâf*. Sehingga akar kata dari lafal *qâtala* adalah *qatala*, tanpa adanya huruf alif. Di dalam ilmu *al-sharf*, lafal *qâtala* sudah mengalami perubahan bentuk kata dari akar katanya, yaitu *qatala*. Bentuk ini mengikuti *wazan fâ'ala*. Perubahan *wazan* ini bukan tanpa alasan. Setiap perubahan *wazan* di dalam bahasa Arab akan berdampak pada perubahan makna. Kaidah *ziyâdat al-hurûf tadullu 'alâ ziyâdat al-mâ'nâ*, penambahan huruf akan menambah makna, berlaku pada kasus ini. Perubahan kata kerja kepada bentuk *wazan fâ'ala* menunjukkan bahwa kata kerja tersebut melibatkan dua subjek yang saling berkaitan atau bersifat resiprokal.³² Dengan demikian, kata *qatala* yang mempunyai makna membunuh yang dilakukan

³¹ *Ibid.*, h. 247.

³² Lihat Ayman Amîn 'Abd al-Ghanî, *al-Sharf al-Kâfi* (Cairo: Dâr Ibnu Khaldun, 2007), h. 58.

oleh satu subjek akan berbeda dengan dengan lafal *qâtala* yang bermakna saling membunuh, saling memerangi yang dilakukan oleh dua pihak.

Kedua, makna lafal *al-nâs* secara umum adalah manusia. Lafal *al-nâs* sebenarnya merupakan bentuk jamak dari kata *al-insân*. Hanya saja, lafal *al-nâs* di dalam hadis tersebut tidak bisa dimaknai dengan manusia secara umum. Hal ini disebabkan adanya indikator-indikator yang menunjukkan bahwa lafal *al-nâs* tidak bisa diartikan manusia pada umumnya. Indikator-indikator tersebut bisa dilacak melalui pembacaan sejarah ketika hadis tersebut muncul. Menurut keterangan dari Imam al-Khatthâbî (w. 388 H), maksud dari lafal *al-nâs* di dalam hadis tersebut adalah orang-orang Arab penyembah berhala (kaum paganisme), dan bukan ahlu kitab dan manusia pada umumnya. Hal ini dikarenakan kaum paganisme Arab enggan meletakkan pedang dan selalu membatasi gerakan dan memberi tekanan pada umat muslim.³³ Penjelasan al-Khatthâbî juga dikuatkan oleh salah satu hadis perang yang diriwayatkan oleh Imam al-Nasâ'î dari jalur periyawatan sahabat Anas bin Mâlik. Di dalam riwayat tersebut, al-Nasâ'î meriwayatkan hadis dengan menggunakan lafal *al-musyrikîn*, bukan lafal *al-nâs*, sebagaimana kebanyakan riwayat lain.³⁴ Dengan demikian, lafal *al-nâs* pada hadis perang tersebut sudah mengalami penyempitan makna. Lafal *al-nâs* tidak bisa diartikan sebagai manusia pada umumnya namun mengerucut pada manusia tertentu.

Dari makna konteks bahasa tersebut, penulis mencoba mengklarifikasiannya dengan makna orisinal yang diperoleh melalui pembacaan sosio-historis hadis. Jika melihat sejarah perkembangan Islam masa awal, sebagaimana telah disinggung di dalam latar historis hadis, kaum muslim tidak bisa lepas dari segala bentuk tekanan dan intimidasi dari para kafir Quraisy. Terlebih setelah adanya perintah untuk mendakwahkan agama Islam secara terang-terangan.³⁵ Pada mulanya penolakan berkisar pada mendustakan apa-apa yang disampaikan oleh Nabi saw. Lalu merambah pada tekanan mental dan penyebaran isu bahwa Muhammad saw adalah seorang pendusta, orang gila, dan ahli sihir.³⁶ Tekanan fisik juga dialami oleh Nabi saw. Mereka ada yang melemparkan isi perut domba selagi beliau melakukan shalat. 'Uqbah bin Abî Mu'îth pernah meletakkan kotoran unta di antara pundak Nabi saw selagi beliau bersujud di depan Ka'bâh. Pada saat itu, beliau saw tetap dalam keadaan sujud dan tidak mengangkat kepala hingga datang Fâthimah menghampirinya lalu membuang kotoran yang ada di punggungnya. 'Uqbah juga pernah meludahi Nabi saw atas saran Ubay bin Khalaf. Umayyah bin Khalaf, saudara Ubay bin Khalaf, juga selalu mengumpat dan mencela Nabi saw setiap kali bertemu.³⁷ Tindakan-tindakan yang dilakukan oleh para kafir Quraisy terhadap Nabi saw tidak lain karena kesombongan

³³ Lihat Imam al-Nawâwî, *Syarh Shahîh al-Muslim* (Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005), vol. I, hlm 240.

³⁴ Lihat Ahmad bin Syu'ayb al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î* (al-Maktabah al-Syâmilah), vol. vii: 87, hadis no. 3976.

³⁵ Dakwah secara terang-terangan dilakukan setelah firman turunnya firman Allah, "Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang-orang yang musyrik." Qs. Al-Hijr: 94.

³⁶ Lihat firman Allah di dalam surat al-Furqân: 4-5, Saba': 43, al-Qalam: 51, dan al-Furqân: 41.

³⁷ Lihat Shaffi al-Rahmân al-Mubârakfûrî, *al-Rahîq al-Makhtûm*, h. 112-113.

dan keangkuhan mereka dalam merespon ajaran yang dibawa Muhammad saw.

Ketika orang-orang Arab mulai menerima Islam, tekanan dan intimidasi dari para kafir Quraisy semakin digencarkan. Ini bisa dilihat pada kasus-kasus bagaimana mereka melakukan penyiksaan terhadap para hamba sahaya, sebagaimana disinggung sebelumnya. Umayyah Bin Khalaf melakukan penyiksaan terhadap budaknya, Bilâl, dengan mengikat tubuhnya di tengah terik panas matahari dan meletakkan batu besar di atas tubuhnya. Begitu pula Banî Makhzûm yang membawa 'Amâr bin Yâsir beserta bapak dan ibunya ke tengah gurun dan di bawah terik matahari lalu menyiksa mereka. Dalam situasi seperti itu, Nabi Muhammad saw hanya bisa berkata kepada keluarga Yâsir, "Bersabarlah wahai keluarga Yâsir, sesungguhnya surga telah dijanjikan untuk kalian." Demi mempertahankan keimanannya, Ummu Yâsir pun akhirnya meninggal dunia dan tercatat sebagai muslimah pertama yang syahid di jalan Allah.³⁸

Dengan konteks sosio-historis hadis tersebut di atas, penulis menangkap bahwa teks hadis seolah berbicara bahwa dalam situasi seperti itu, kaum muslim tidak mempunyai pilihan kecuali bersabar demi mempertahankan keimanan. Bahkan mereka harus rela meninggalkan tanah kelahiran dan hijrah ke tempat lain demi memperoleh kebebasan beribadah dan berkeyakinan. Maka dari itu, Nabi saw berusaha ingin mengeluarkan manusia dari keterkekangan beragama menuju kebebasan beragama. Dan keinginan tersebut tersurat dalam sabdanya, "*umirtu an uqâtil al-nâs hattâ yasyhadû an lâ ilâha illa Allâh...*" Aku diperintahkan oleh Allah untuk memerangi (berperang membela diri dari) kaum musyrik Arab (yang telah mengekang kebebasan beragama) sehingga para manusia Arab lainnya memiliki kebebasan untuk mengucapkan syahadat, tiada tuhan selain Allah (tanpa ada tekanan dan intimidasi dari pihak manapun).

Dari makna orisinal hadis di atas, penulis bisa menyimpulkan bahwa pesan-pesan moral universal di dalam hadis perang di atas antara lain bahwa hadis tersebut menjadi dasar hukum dan deklarasi kebebasan beragama di dalam agama Islam. Di dalamnya tersurat perintah memerangi orang-orang yang tidak memberikan kebebasan kepada orang lain dalam beragama. Pembacaan hadis semacam ini menghasilkan pemahaman yang sesuai dengan semangat Islam dalam menjaga kebebasan beragama. Pemahaman tersebut juga diperkuat dengan beberapa ayat al-Quran yang berbicara mengenai kebebasan beragama. Allah swt berfirman (2:256), "Tidak ada paksaan untuk memasuki agama Islam." Ayat al-Quran tersebut sudah sangat jelas dan tidak bisa ditakwilkan. Artinya, Islam adalah agama yang sangat menjunjung tinggi kebebasan beragama. Sebab, pemaksaan keyakinan terhadap seseorang hanya akan melahirkan sifat dan sikap kemunafikan di dalam diri orang tersebut. Di samping itu, Islam yang berarti tunduk dan patuh (*al-khudhû' wa al-inqiyâd*) tidak mungkin bisa diraih melalui jalan pemaksaan (*al-ikrâh*).

³⁸ Lihat Muhammad al-Hauffî, *Samâ'at al-Islâm* (Cairo: Wizârat al-Awqâf, 2010), h. 9-10.

D. Penutup

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa dalam membaca sebuah teks agama, baik al-Quran dan hadis, seorang pembaca harus sadar bahwa teks tersebut merupakan bagian dari sejarah. Oleh sebab itu, di dalam menggali makna sebuah teks, seorang pembaca tidak bisa mengabaikan konteks-konteks yang melekat pada teks tersebut, baik itu konteks linguistik atau konteks sosio-historis yang mengitari lahirnya teks. Rahman melalui teori hermeneutika *double movement*-nya telah menegaskan bahwa kontekstualisasi sebuah teks bisa dilakukan melalui gerakan ganda; *Pertama*, bergerak dari masa sekarang ke masa kelahiran teks untuk melihat bagaimana konteks sosio-historis, baik mikro atau makro, yang mengitari kemunculan teks tersebut. Hal ini dilakukan demi memperoleh makna orisinal teks dan generalisasi pesan-pesan moral universal di dalam teks tersebut. *Kedua*, bergerak kembali dari masa kelahiran teks ke masa sekarang untuk mengontekstualisasikan pesan-pesan moral universal yang telah diperoleh sebelumnya.

Pada pembacaan hadis perang dengan teori hermeneutika *double movement* menghasilkan kesimpulan bahwa hadis tersebut muncul dalam konteks sosio-historis umat muslim di bawah tekanan dan intimidasi kaum Quraisy. Hal tersebut tidak lain karena keimanan umat muslim kepada Nabi Muhammad saw serta keyakinan mereka terhadap segala ajaran yang dibawanya. Berbagai macam penderitaan, caci-maki, dan penyiksaan dialami umat muslim karena keimanan dan keislaman mereka. Puncaknya, umat muslim terusir dari tanah kelahiran dan kampung halaman mereka, Makkah, dan berhijrah ke Madinah. Dalam stuasi semacam itu, hadis tersebut muncul sebagai respon terhadap kesewenang-wenangan Quraisy dalam terhadap kebebasan beragama. Dan pesan-pesan moral universal dari hadis tersebut bahwa Islam merupakan agama yang menjaga kebebasan beragama.

Terakhir, penulis kembali ingin menegaskan bahwa Islam sangat menghargai ilmu, baik itu ilmu yang lahir dari rahim sarjana muslim atau dari sarjana non-muslim. Hermeneutika yang lahir di dalam tradisi keilmuan Barat sudah seyogyanya juga harus dihormati sebagai sebuah ilmu yang bisa dipakai dan diaplikasikan dalam menunjang pemahaman terhadap teks-teks agama. Meskipun terdapat kontroversi di mata para sarjana muslim, sikap yang bijak adalah bagaimana bisa menggunakan sebuah ilmu demi kemaslahatan umat manusia secara umum, bukan demi kepentingan kelompok atau tendensi pribadi. Ini juga yang telah dicontohkan oleh para sarjana muslim klasik pada abad keenam hijriah saat mereka menggunakan metode dan pendekatan dari tradisi keilmuan Yunani di dalam membahas permasalahan agama. Sebab bagi penulis, ilmu tidak memiliki jenis kelamin, status agama, dan juga tanah air. Ilmu adalah sebuah cahaya yang bisa bermanfaat bagi siapa saja yang mau menggunakan dan memperlakukannya dengan baik dan benar demi kemaslahatan umat manusia. []

Wallâhu a'lam

Daftar Pustaka

- Al-'Asqalânî, Ibn Hajar. *Hadyu al-Sârî Muqaddimah Fath al-Bârî*, Riyad: Dâr Thaybah, 2005.
- Al-Bûthî, Sa'îd Ramadhân. *Fiqh al-Sîrah al-Nabawiyyah Ma'a al-Mûjiz li Târîkh al-Khilâfah al-Râsyidah*, Cairo: Dâr al-Salâm, 2008.
- Al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî*, Stuttgart: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Al-Ghanî, Ayman Amîn 'Abd. *al-Sharf al-Kâfi*, Cairo: Dâr Ibnu Khaldun, 2007.
- Al-Hanbalî, Ibn Rajab. *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam SyarH Khamsîn Hadîtsan min Jawâmi' al-Kalim*, Cairo: Dâr al-Fajr li al-Turâs\, 2010.
- Al-Hauffî, Muhammad, *Samâhat al-Islâm*, Cairo: Wizârat al-Awqâf, 2010.
- Al-Hujjâj, Muslim. *Shâhîh Muslim*, Stuttgart: Thesaurus Islamicus Foundation, 2000.
- Al-Mubârakfûrî, Shâfi al-Rahmân. *al-Rahîq al-Makhtûm*, Makkah: Râbithah al-Âlam al-Islâmî, 2008.
- Al-Nasâ'î, Ahmad bin Syu'ayb. *Sunan al-Nasâ'î*, al-Maktabah al-Syâmilah.
- Al-Nawâwî, *Syarh Shahîh al-Muslim*, Cairo: Dâr al-Hadîts, 2005.
- Al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Mafâtihi al-Ghayb*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn. *al-Jâmi' al-Kabîr*, "Harf Hamzah", al-Maktabah al-Syâmilah.
_____, *al-Luma' fî Asbâb al-Hadîs*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
_____, *Tadrîb al-Râwî fî Syarh Taqrîb al-Nawâwî*, Cairo: Dâr al-Hadis, 2004.
- Al-Syafi'i, Hasan Mahmoud. *al-Madkhal ilâ Dirâsat 'Ilmi al-Kalâm*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1991.
- Al-Thabarî, Muhammad Ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'An Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, Cairo: Dâr Hijr, 2008.
- Al-Thahârî, Mahmûd. *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asâdîd*, Riyad: Maktabah al-Mârif, 1996.
- Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality, A Treatise In The Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books, 1966.
- Hamsah, Ustadi. "Perang dan Kekerasan atas Nama Agama dalam Wacana Ilmiah", dalam *Jurnal Esensia*, Vol. xiii, No. 1 januari 2012.
- Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, Yogyakarta: Paradigma, 2002.
- Kelompok Akademisi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, *Hermeneutika Transendental*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Ruswantoro, Alim. "Hermeneutika Esensial: Kajian atas Pemikiran Heidegger dan Gadamer dan Implikasinya bagi Pengembangan Studi Islam", dalam *Esensia*, No.1, Vol. 4, Januari 2003.
- T.N. Madan, "Freedom of Religion", dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 38, No. 11 Maret 2003.

Traer, Robert. "Human Rights in Islam" dalam *Islamic Studies*, Vol. 28, No. 2 Summer 1989.

Zaqqûq, Mahmûd Hamdi. *Al-Dîn li al-Hayâh*, Cairo: Maktabah al-Usrah, 2010.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Hak dan Kebebasan Beragama Dalam Perspektif Islam, DUHAM dan Keindonesiaan*, Makalah disampaikan dalam Lokakarya Nasional Komisi Nasional Hak Asasi Manusia, 10 tahun Reformasi, Quo Vadis Pemajuan dan Penegakan HAM di Indonesia, di Hotel Borobudur, Jakarta 8-11 Juli 2008.

STUDI LIVING QUR'AN: INTERNALISASI PENGGUNAAN SURAH MARYAM DAN SURAH YUSUF SEBAGAI PENDIDIKAN PRENATAL DALAM TRADISI MASYARAKAT MUSLIM DI DESA KERTOSARI, BANYUWANGI

Nur Indah Fitri dan M. Khoirul Hadi al-Asy Ari

Mahasiswa Fakultas Tarbiyah dan ilmu Keguruan serta Dosen Hukum Tata Usaha Fakultas Syariah
IAIN Jember
email: indah.denik@gmail.com

Abstrak

Keluarga merupakan salah satu lembaga pendidikan yang pertama dan utama bagi anak-anak. Di dalam keluarga, pemberian pendidikan tidak hanya diterapkan pada saat anak masih berusia dini atau pasca melahirkan, akan tetapi pendidikan oleh keluarga juga diterapkan ketika anak masih berada di dalam kandungan atau prenatal. Pendidikan prenatal merupakan pendidikan yang diberikan oleh orang tua kepada anaknya sewaktu masih di dalam kandungan dengan cara memperdengarkan bunyi-bunyi, baik berupa instrumen lagu maupun ayat suci Al-Qur'an. Hal tersebut biasa dilakukan oleh ibu hamil guna merangsang perkembangan janin yang ada di dalam kandungan, agar kelak tumbuh menjadi anak yang diharapkan. Seperti yang terjadi di desa Kertosari, Banyuwangi, di sana masyarakat muslim melakukan pembacaan surah Maryam dan Surah Yusuf kepada bayi yang masih di dalam rahim seorang ibu. Pembacaan kedua surat tersebut telah menjadi tradisi yang turun temurun dilakukan oleh para ibu hamil kepada calon jabang bayi. Tradisi ini berlangsung dengan menggunakan dasar Al-Qur'an surah Al-A'raf ayat 189. Dengan begitu fokus penelitian ini adalah, 1) Bagaimana kontribusi surah Al-A'raf ayat 189 pada tradisi ibu hamil? 2) Bagaimana makna yang terkandung di dalam surah Maryam dan surah Yusuf? 3) Serta bagaimana konsep internalisasi surah Maryam dan surah Yusuf sebagai pendidikan prenatal? Sedangkan tujuan dari penelitian ini adalah, untuk mengetahui kontribusi surah Al-A'raf ayat 189 pada tradisi ibu hamil dan makna yang terkandung di dalam surah Maryam dan surah Yusuf, serta untuk mengetahui konsep internalisasi surah Maryam dan surah Yusuf sebagai pendidikan prenatal. Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan studi living qur'an yang mengungkapkan praktek pemaknaan Al-Qur'an dalam praksis kehidupan keseharian masyarakat. Sehingga hasil penelitian ini menunjukkan, bahwa: 1) Pada surah Al-A'raf ayat 189 telah terkandung untuk bersyukur kepada Allah telah memberi karunia anak yang sholih-sholihah. Maka dari itu, masyarakat melakukan tradisi *selametan-selametan* sebagai bentuk rasa syukur. 2) Dalam surah Maryam dan surah Yusuf tersirat menceritakan tentang ketaatan hamba kepada penciptanya, di sisi lain surah Maryam dan surah Yusuf memiliki keunikan tersendiri. 3) Masyarakat mempercayai adanya nilai-nilai yang terkandung dalam surah Maryam dan surah Yusuf dapat tertularkan kepada calon jabang bayi dengan cara membacakan surah

Maryam dan surah Yusuf sejak usia kehamilan empat bulan atau telah ditiupkan ruh oleh Allah SWT., dengan mengharap nantinya ketika calon bayi telah lahir akan menjadi putra-putri yang sholeh-sholehah yang taat terhadap perintah dan larangan Allah, seperti halnya Nabi Yusuf dan Siti Maryam, ibu dari nabi Isa.

Kata kunci: *Studi Living Qur'an*, Pendidikan Prenatal, Surah Maryam dan Surah Yusuf.

Latar Belakang

Tradisi merupakan kebiasaan yang telah turun temurun dari nenek moyang dan sudah menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat. Dengan kata lain tradisi adalah warisan sosial, baik berupa material maupun non material atau artefak, mentafak dan sosiosfak yang ditransformasikan secara turun temurun sejak dahulu kala hingga sekarang. Tradisi di Indonesia sangat beragam, mengingat bangsa Indonesia memiliki beragam suku bangsa. Maka tidak heran jika tradisi di masing-masing daerah, baik daerah yang satu dengan daerah yang lainnya berbeda, bergantung pada persamaan agama, suku, bahasa dan lain sebagainya.

Agama Islam di Nusantara menjadi agama mayoritas yang dipeluk oleh sebagian besar suku Melayu, Jawa, Madura dan Sunda. Penganut agama Islam ini berpedoman hidup pada Al-Qur'an dan Hadits yang menjadi dua pusaka peninggalan Nabi Muhammad SAW. Dengan berpegangan pada Al-Qur'an masyarakat muslim tanpa disadari telah berinteraksi bersama kalam-kalam Allah dalam kesehariannya. Sehingga terbentuk suatu fenomena hubungan antara Al-Qur'an dan masyarakat muslim, yang lebih dikenal dengan istilah *living Qur'an* atau Al-Qur'an yang hidup di tengah-tengah kehidupan masyarakat sehari-hari.

Al-Qur'an telah menjadi ruh bagi denyut nadi kehidupan social, sebagaimana yang terjadi di desa Kertosari Kabupaten Banyuwangi. Di desa itu tanpa disadari beberapa warga masyarakat telah melakukan interaksi dengan Al-Qur'an dalam kesehariannya. Seperti halnya interaksi Al-Qur'an dengan ibu hamil melalui pembacaan surah-surah pilihan dalam Al-Qur'an, yaitu surah Maryam dan surah Yusuf.

Pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf tersebut sudah menjadi tradisi di desa Kertosari. Hal tersebut merupakan kebiasaan yang turun temurun dilakukan ketika seorang ibu tengah mengandung bakal calon anaknya. Adanya tradisi pembacaan kedua surah tersebut menjadi suatu bentuk rasa syukur kedua orang tua yang telah diberikan karunia seorang anak oleh Allah SWT, sebagaimana yang tercantum dalam firman Allah SWT surah Ali Imran ayat 189. Selain itu, juga sebagai bentuk pemberian pendidikan prenatal oleh orang tua kepada calon anaknya.

Pendidikan prenatal adalah usaha yang dilakukan oleh orang tua terhadap calon bayi yang masih berada di dalam kandungan seorang ibu. Periode prenatal tersebut berlangsung selama 9 bulan atau 280 hari sebelum lahir. Rentang waktu yang cukup singkat tersebut menjadi sangat penting bagi proses prenatal, karena pada periode ini merupakan penentuan bagi perkembangan psikologi seorang anak nantinya. Sehingga di dalam rahim tidak hanya mengalami perkembangan fisik,

namun juga mengalami perkembangan psikologi yang cukup signifikan.

Calon bayi yang berada di dalam kandungan ibu, tentu mengalami perkembangan fisik. Selama perkembangan fisik tersebut berlangsung, anak juga akan menerima pendidikan prenatal oleh orang tuanya untuk perkembangan psikologinya. Pendidikan prenatal memiliki peranan yang sangat penting dalam membangun pondasi pendidikan anak kelak. Sang ibu dengan begitu harus pintar-pintar memberikan pendidikan prenatal kepada calon anaknya.

Berdasarkan penjabaran data-data awal di atas, peneliti memandang penting mengeksplorasi sekaligus mengkaji lebih kritis lagi terkait tradisi pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf sebagai bentuk pendidikan prenatal yang dilakukan oleh masyarakat muslim Kertosari. Peneliti memandang bahwa eksplorasi tersebut untuk mengetahui lebih komprehensif dan mendalam tentang pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf serta mengetahui konsep internalisasi pembacaan kedua surah tersebut sebagai pendidikan prenatal dalam konstruksi masyarakat Kertosari.

Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan wacana baru dalam dunia akademis. Sehingga dapat menambah bahan pustaka yang nantinya digunakan sebagai salah satu bahan rujukan untuk penulisan mengenai tradisi Islam Nusantara dalam memberikan pendidikan prenatal pada anak. Selain itu, penelitian ini diharapkan juga mampu menambah wawasan yang lebih luas dan pemahaman yang mendalam tentang pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf pada ibu hamil, guna menjadi acuan normatif bagi masyarakat khususnya di Desa Kertosari Banyuwangi.

Hasil penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi kepada masyarakat dengan memperkenalkan salah satu bentuk khazanah Islam Nusantara, guna meningkatkan kesadaran masyarakat terhadap pentingnya menjadikan Al-Qur'an sebagai bagian dalam kehidupan bermasyarakat dan perlunya memperkenalkan Al-Qur'an kepada anak-anak sejak masih di dalam kandungan.

Internalisasi budaya adalah proses menanamkan dan menumbuh-kembangkan suatu nilai atau budaya yang menjadi bagian diri (*self*) orang yang bersangkutan. Penanaman dan penumbuh-kembangan nilai tersebut dilakukan melalui berbagai didaktik-metodik pendidikan dan pengajaran, seperti; pendidikan, pengarahan, indoktrinasi, *brain-washing* dan lain sebagainya.¹

Internalisasi bisa dikatakan sebagai proses pemasukan nilai yang terdapat di dalam sesuatu yang menjadi tradisi. Sehingga internalisasi surah Maryam dan surah Yusuf adalah proses pemasukan atau penanaman nilai yang terkandung di dalam surah Maryam dan surah Yusuf serta proses tersebut ditanamkan melalui adanya pendidikan yang diberikan kepada anak yang masih di dalam kandungan atau disebut juga dengan pendidikan prenatal. Hal itu jelas dilakukan oleh para orang tua, khususnya seorang ibu yang memberikan pengajaran kepada bakal calon anaknya.

Tradisi merupakan warisan yang sangat berharga dari masa lampau yang

¹ Antonius Atosokhi Gea, *Relasi dengan Dunia* (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2006), 332.

harus dilestarikan sejauh mungkin tanpa menghambat tumbuhnya kreativitas individual.² Dapat dikatakan bahwa, tradisi adalah tingkah laku manusia yang sudah turun temurun dilakukan oleh nenek moyang dahulunya. Dengan kata lain yakni, budaya yang telah turun temurun.

Dalam hal ini, tradisi yang berupa perilaku social dapat dikaitkan dengan agama atau suatu kepercayaan. Tradisi dan agama dapat berjalan beriringan dalam kehidupan masyarakat, karena agama mampu berperan sebagai motivator pada tindakan sosial di dalam masyarakat. Mengacu pada teori Max Weber, manusia dalam melakukan tindakan terbagi menjadi empat, antara lain yaitu:³ *pertama*, Zweckrational atau rasional-tujuan, yaitu tingkah laku manusia cita-cita rasional. Bentuk orientasi ini mencakup perhitungan yang tepat dan pengambilan sarana yang paling efektif untuk tujuan yang dipilih dan dipertimbangkan dengan jelas. *kedua*, Wertrational atau rasional nilai, yaitu tingkah laku manusia yang mengejar nilai-nilai dari pada memperhitungkan sarana-sarana dengan cara yang evaluatif netral. Manusia yang mengatakan kebenaran apa saja, jelas telah berbuat rasional-nilai. Dan juga semua tingkah laku manusia yang rasional mengandung sebuah pandangan unsur rasionalitas nilai. *ketiga*. Afektif dan emosional, yaitu tingkah laku yang berada di bawah dominasi perasaan secara langsung. Di sini tidak ada rumusan sadar terhadap nilai atau kalkulasi rasional sarana yang cocok. Tindakan ini sama sekali emosional, sehingga tidak rasional. *Keempat*, Tradisionalis, yaitu tingkah laku yang berdasarkan kebiasaan yang muncul dari praktik-praktik yang mapan dan menghormati otoritas yang ada.

Keempat jenis tindakan social tersebut merupakan cara-cara individu memberi makna pada tindakan-tindakan mereka dan merupakan kodrat manusia yang berusaha memberi arti tertentu kepada hidupnya.

Pertama, Pendidikan prenatal adalah upaya persiapan pendidikan yang dilakukan oleh kedua orang tua pada saat anak masih dalam kandungan sang ibu.⁴ Pendidikan prenatal yang diberikan kepada anak-anak berlangsung pada periode prenatal, yaitu masa sebelum lahir atau pada periode awal perkembangan manusia yang dimulai sejak masa konsepsi, yang mana ketika ovum wanita dibuahi oleh sperma laki-laki sampai dengan kelahiran individu. Periode perkembangan ini berlangsung sangat singkat, yakni selama 9 bulan kalender.⁵

Dalam hal ini, tokoh ilmuwan Barat Van De Carr dan Mark Lehrer mengiyakan bahwa pendidikan anak itu memang sebaiknya dimulai sejak dalam kandungan yang disebut dengan *prenatal education*. Pernyataan ini diperkuat oleh William Sallenbach yang menyimpulkan bahwa periode prenatal atau pra lahir merupakan masa kritis bagi perkembangan fisik, emosi dan mental bayi.⁶

² Djohan Effendi, *Pembaharuan Tanpa Membongkar Tradisi* (Jakarta: KOMPAS, 2010), 307.

³ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), 162.

⁴ Muhammad Fathurrohman, *Prinsip dan Tahapan Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Garudha-waca, 2017), 65.

⁵ Desmita, *Psikologi Perkembangan* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012), 69.

⁶ A. Fatih Syuhud, *Pendidikan Islam* (: Pustaka Al-Khoirot, 2011), 12.

Jauh sebelum peneliti Barat melakukan penelitian tentang pendidikan prenatal. Al-Qur'an telah lama berbicara mengenai pendidikan prenatal, adanya berbagai interaksi yang menunjukkan pada pendidikan prenatal di dalam Al-Qur'an, seperti Hannah terhadap Maryam dan Zakariya terhadap Yahya. Pendidikan yang diberikan Hannah kepada Maryam terdapat dalam surah Ali Imran ayat 33-37, yang artinya "Sesungguhnya Allah telah memilih Adam, Nuh, kelurga Ibrahim dan keluarga Imran melebihi segala umat (di masa mereka masing-masing). Sebagai satu keturunan yang sebagainya (turunan) dari yang lain. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui".

Seorang peneliti, Dr. Nurhayati dari Malaysia telah membuktikan bahwa, dengan memperdengarkan kalam-kalam Allah seperti surah Maryam dan surah Yusuf kepada janin yang berada di dalam kandungan, akan membantu merangsang sel-sel otak janin sebelum lahir. Sel-sel otak yang mendapatkan stimulasi sedini mungkin dapat memicu otak bekerja lebih optimal, karena kapasitas dan volume otak janin menjadi bertambah lebih besar ketika stimulasi dilakukan secara istiqomah.⁷

Pertama, Skripsi yang disusun oleh Siti Mas'ulah, mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada tahun 2014 dengan judul "*Tradisi Pembacaan Tujuh Surat Pilihan dalam Ritual Mitoni/Tujuh Bulan: Kajian Living Qur'an di Padukuhan Sembego Kec. Depok Kab. Sleman*". Dalam pembahasannya, skripsi tersebut membahas masalah bagaimana prosesi pembacaan tujuh surat pilihan dan seperti apa makna sosio-kultural pembacaan surat pilihan dalam ritual mitoni. Dengan begitu, peneliti menggunakan metode penelitian *etnografi*, sehingga hasil penelitiannya menunjukkan bahwa prosesi pembacaan ayat tersebut akan diawali dengan pembagian ragam surat dan masyarakat memahami bacaan tersebut sebagai harapan yang ideal nantinya. Secara keseluruhan skripsi ini memiliki kesamaan dengan penelitian yang dikaji oleh peneliti. Namun, batasan masalah yang terdapat di dalam skripsi dengan penelitian peneliti yang menjadi perbedaan dari keduanya, dari segi metode penelitian juga berbeda.⁸

Kedua, Skripsi yang disusun oleh Muhammad Fauzan Nasir, mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN Surakarta, pada tahun 2016 dengan judul "*Pembacaan Tujuh Surat Pilihan Al-Qur'an dalam Tradisi Mitoni: Kajian Living Qur'an di Dusun Sumberejo, Desa Troso, Kecamatan Karanganom, Kabupaten Klaten*". Skripsi tersebut membahas mengenai masalah bagaimana prosesi pembacaan tujuh surat pilihan dan fungsinya. Sehingga dengan menggunakan metode *field research*, maka diperoleh hasil penelitiannya, yaitu pembacaan tujuh surat pilihan dalam Al-Qur'an terintegral dalam prosesi upacara mitoni dan pembacaan tujuh surat tersebut berfungsi sebagai sarana perlindungan. Secara umum skripsi ini memiliki kesamaan dengan penelitian yang dilakukan oleh peneliti. Akan tetapi, letak perbedaannya

⁷ Hasan al-Qudsy, *Dahsyatnya Bacaan Al-Qur'an Bagi Ibu Hamil* (Surakarta: al-Qudwah, 2013), 92.

⁸ Siti Mas'ulah, "Tradisi Pembacan Surat Pilihan Dalam Ritual Mitoni/ Tujuh Bulan (Kajian Living Qur'an di Padukuhan Sembego Kec. Depok Kab. Sleman)", Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

terdapat pada pemilihan pembacaan surat dalam Al-Qur'an yang menjadi tradisi ibu hamil. Pada skripsi ini terdapat tujuh surat yang dibaca, sedangkan pada penelitian ini hanya dua surat yang menjadi tradisi.⁹

Ketiga, Skripsi yang disusun oleh Ahmad Mujahid, mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, pada tahun 2017 dengan judul "*Pembacaan Empat Surat Pilihan Dalam Tradisi Ngapati/Empat Bulanan: Studi Living Qur'an Di Dusun Geger, Girirejo, Tegalrejo, Magelang*". Adapun pembahasan dari skripsi ini adalah, prosesi pembacaan empat surat dalam tradisi *ngapati* dan pemaknaannya. Dengan menggunakan pendekatan etnografi, peneliti berhasil mengungkapkan bahwa pembacaan empat surat tersebut dilakukan setelah ibu hamil menginjak usia empat bulan dan masyarakat memaknai surat Yusuf dan surah Maryam dengan keteguhan hati mereka. Skripsi ini memiliki kesamaan dalam hal tema yang diangkat. Namun, perbedaannya terletak pada pembacaan surat-surat dalam Al-Qur'an untuk ibu hamil dan perbedaan juga terletak pada metode penelitian serta lokasi penelitian.¹⁰

Metode Penulisan

A. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian lapangan (*field research*) dengan metode penelitian kualitatif. Tujuan dari penggunaan metode kualitatif adalah untuk mengeksplorasi suatu peristiwa yang terjadi di dalam kelompok masyarakat. Peneliti ingin mengeksplor pemahaman masyarakat muslim yang melakukan tradisi pembacaan surah Maryam dan Yusuf pada ibu hamil.

Sehingga pendekatan yang digunakan peneliti dalam penelitian ini ialah pendekatan naratif. Pendekatan naratif sendiri merupakan penelitian yang berfokus pada narasi, cerita atau deskripsi tentang serangkaian peristiwa terkait dengan pengalaman manusia. Pendekatan penelitian ini biasanya berupa *restorying*, yakni menceritakan kembali peristiwa penting dalam kehidupan partisipan, baik itu *progresif* maupun *regresif*. Sehingga riset naratif bertujuan untuk menceritakan tentang peristiwa dan sebab atau akibatnya terhadap satu atau beberapa individu.¹¹

Adapun pendekatan naratif di sini dengan menggunakan studi *living Qur'an* yang mengungkapkan praktik pemaknaan Al-Qur'an dalam praksis kehidupan keseharian masyarakat. Namun, perlu diketahui bahwa *living Qur'an* yang dimaksudkan bukan bagaimana individu atau sekelompok orang memahami Al-Qur'an (penafsiran), tetapi bagaimana Al-Qur'an itu disikapi dan direspon masyarakat

⁹ Muhammad Fauzan Nasir, "Pembacaan Tujuh Surah Pilihan Al-Qur'an dalam Tradisi Mitoni", Skripsi IAIN Surakarta, 2016.

¹⁰ Ahmad Mujahid, "Pembacaan Empat Surat Pilihan Dalam Tradisi Ngapati/Empat Bulanan (Studi Living Qur'an di Dusun Geger, Girirejo, Tegalrejo, Magelang)", Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017.

¹¹ John W. Creswell, *Penelitian Kualitatif & Desain Riset* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 96.

muslim dalam realitas kehidupan sehari-hari menurut konteks budaya dan pergaulan sosial. Sehingga peneliti menggunakan fenomena *living Qur'an* untuk menceritakan pengalaman masyarakat muslim di desa Kertosari yang telah berinteraksi dengan Al-Qur'an khususnya pada surah Maryam dan surah Yusuf serta telah menjadi tradisi pada ibu hamil.

B. Lokasi dan Waktu Penelitian

Lokasi penelitian ini terletak di desa Kertosari yang berada di tengah-tengah Kabupaten Banyuwangi. Di desa Kertosari ini terdapat sebuah pondok pesantren yang juga memiliki sebuah sekolah formal tingkat SLTP. Warga Kertosari masih kental dengan tradisi-tradisi leluhurnya seperti nikah kuntulan.

Waktu penelitian dilakukan pada hari Minggu, 1 April 2018 hingga Minggu, 8 April 2018. Penelitian yang berlangsung selama satu minggu ini, menggunakan lima narasumber, diantaranya adalah ibu Nyai dari pondok pesantren Al-Anwari, salah satu ustad dan sang istri yang telah melahirkan 1 tahun yang lalu. Kemudian ibu muda yang baru saja melahirkan dan terakhir ibu yang masih mengandung.

C. Sumber Data

Dalam penelitian ini menggunakan dua sumber data. *Pertama*, sumber data primer merupakan data yang diperoleh dari sumber asli tanpa adanya perantara melalui observasi dan wawancara. Peneliti menggunakan lima narasumber untuk memperoleh data mengenai tradisi pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf pada ibu hamil di desa Kertosari, Banyuwangi.

Kedua, peneliti juga memperoleh sumber data sekunder yaitu data yang berasal dari sumber dengan adanya perantara lain. Maka dari itu, peneliti menggunakan sumber sekunder yang berupa buku dan jurnal-jurnal terkait dengan tradisi amalan ibu hamil dan pendidikan prenatal.

D. Teknik Pengumpulan Data

Peneliti mengumpulkan data yang berada di lapangan dengan cara observasi. Observasi yang pada penelitian ini menggunakan observasi terus terang, yaitu peneliti langsung menyatakan kepada narasumber bahwa peneliti akan mengumpulkan data terkait pemahaman ibu hamil dalam tradisi pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf.

Selain observasi, peneliti juga melakukan wawancara secara mendalam (*depth interview*) terhadap para pengamal atau pembaca al-Qur'an yang menganggapnya sebagai kekuatan magis. Dengan wawancara ini, maka akan tergali riwayat hidup keagamaan informan sebagai warga masyarakat atau tokoh masyarakat. Sehingga diharapkan dapat mengungkap baik pengalaman dan pengetahuan yang eksplisit maupun yang tersembunyi dibalik itu.¹²

¹² Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, 72

Sebagai data pendukung dalam proses pengumpulan data, peneliti juga melakukan dokumentasi. Dokumentasi sendiri merupakan pengumpulan data yang bersumber dari obyek penelitian, biasanya berupa foto yang berhubungan dengan tradisi pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf pada ibu hamil.

E. Teknik Analisis Data

Dalam penelitian ini peneliti melakukan proses analisis data yang dilakukan secara interaktif dengan menggunakan model Miles dan Huberman, berikut ini merupakan langkah-langkah yang dilakukan pada proses analisis data, antara lain yaitu:¹³

1. Mereduksi Data

Mencatat secara rinci dan teliti data yang diperoleh mengenai tradisi pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf saat berada di lapangan. Kemudian merangkum, memilih hal-hal pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting dan membuang yang tidak perlu. Sehingga data yang direduksi dapat memberikan gambaran yang lebih jelas.

2. Menyajikan Data

Pada proses penyajian data ini, peneliti menggunakan teks yang bersifat naratif. Pada tahap ini peneliti mengaitkan hubungan-hubungan tertentu antara data yang satu dengan data yang lain. Dalam penelitian tradisi pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf, peneliti mengaitkan pemahaman masyarakat setempat dengan makna yang terkandung di dalam surah Maryam dan surah Yusuf.

3. Verifikasi Data

Pada tahap ini, peneliti mengaitkan hasil analisis dengan asumsi-asumsi dari kerangka teoritis yang sudah ada. Peneliti juga melakukan penarikan kesimpulan dengan menjawab rumusan masalah yang dirumuskan sejak awal.

Pembahasan

A. Kontribusi Surah Al-A'raf Ayat 189 Terhadap Tradisi Ibu Hamil

Kontribusi secara etimologi adalah sumbangsih, peran atau keikutsertaan seseorang dalam suatu kegiatan tertentu. Kontribusi secara terminologi diartikan sebagai suatu bentuk bantuan yang berupa bantuan dana, bantuan tenaga, bantuan pemikiran dan segala bentuk bantuan yang kiranya dapat membantu suksesnya kegiatan yang telah direncanakan sebelumnya untuk mencapai tujuan bersama. Adapun makna kontribusi pada surah al-a'raf ini terletak pada potongan akhir ayatnya sebagai berikut :

¹³ Sugiyono, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung: Alfabeta, 2015), 337.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيُسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّهَا
 حَمَلَتْ حَمْلًا حَفِيقًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لِينٌ عَاتَّيْنَا صَلِحًا
 لِتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

١٨٩

"Dialah yang menciptakan kamu dari diri yang satu dan dari padanya Dia menciptakan isterinya, agar Dia merasa senang kepadanya. Maka setelah dicampurnya, isterinya itu mengandung kandungan yang ringan, dan teruslah Dia merasa ringan (Beberapa waktu). kemudian tatkala Dia merasa berat, keduanya (suami-isteri) bermohon kepada Allah, Tuhannya seraya berkata: "Sesungguhnya jika Engkau memberi Kami anak yang saleh, tentulah Kami terraasuk orang-orang yang bersyukur".

Quraish Shihab, ahli tafsir Indonesia menafsirkan potongan akhir ayat diatas dalam tafsirnya, Tafsir Al-Misbah. Shihab mengatakan Kata (تَعْلِيقٌ) terambil dari kata تعليق yang hakikatnya menurut pengertian agamanya adalah "menggunakan nikmat allah sesuai dengan tujuan penganugerahannya". Mensyukuri kehadiran anak berarti mendidiknya dengan mengembangkan potensi-potensinya sehingga ia dapat mengenal allah tuhan yang maha esa dan berguna untuk masyarakatnya.¹⁴

Selaras dengan pendapat quraish shihab, mufassir sekelas HAMKA pun menafsirkan potongan akhir ayat diatas bahwasanya wahyu tuhan ini telah menggambarkan benar-benar keinginan suami-isteri , terutama yang baru rumah tangga. Pada umumnya orang dahulu menginginkan anak laki-laki akan tetapi meskipun dapat anak perempuan mereka bersyukur.¹⁵

Didalam kitab tafsir ada bertemu sebuah riwayat, bahwasanya ayat 189 ini diturunkan alloh untuk menceritakan asal mula pertemuan nenek-moyang kita adam dan hawa setelah mereka datang ke dunia. Akan tetapi banyak penafsir yang condong ke penafsiran Imam Hasan al-Bishri yang mengatakan bahwasanya ayat 189 itu bukanlah menceritakan adam dan hawa menuruti nasihat iblis melainkan pelajaran bagi kaum beriman supaya jangan berbuat syirik setelah anaknya lahir.

B. Makna yang Terkandung dalam Surah Maryam dan Surah Yusuf

Al-Qur'an merupakan kitab yang menjadi pedoman bagi umat muslim, sehingga tentu di dalam Al-Qur'an mengandung petunjuk-petunjuk bagi kemaslahatan umat manusia saat menjalankan rutinitas kehidupan. Salah satu kitab suci ini, juga menceritakan tentang kehidupan kaum masa lalu atau kisah-kisah nabi agar dapat dijadikan sebagai pelajaran oleh kaum setelahnya.

Surah Maryam adalah salah satu surah yang ada di dalam Al-Qur'an dan menceritakan tentang kisah Siti Maryam, seorang putri dari pasangan Imran dan Hannah binti Faqud. Maryam merupakan sosok wanita yang sangat menjaga kehormatannya, hingga Allah SWT mengkaruniakan seorang anak yang nantinya

¹⁴ Shihab, Tafsir al misbah, volume 4, 341

¹⁵ Hamka, Tafsir Al-azhar, Juzu IX, 207

akan membawa pesan-pesan dari Allah SWT dan membenarkan ajaran Allah SWT, yaitu Nabi Isa as.

Surah Maryam merupakan surah ke 19 dari urutan surah di dalam Al-Qur'an dan termasuk surah Makkiyah. Keistimewaan isi surah Maryam ialah kisah kelahiran nabi Yahya dan nabi Isa yang menunjukkan kekuasaan Allah SWT. Keistimewaan yang pertama ialah Allah mengabulkan doa nabi Zakariya yang menginginkan seorang anak. Sehingga Allah mengkaruniakan seorang anak laki-laki yang bernama Yahya, padahal sang Istri telah divonis mandul. Yang kedua yaitu, lahirnya nabi Isa dari Rahim seorang perempuan yang suci, namun tidak memiliki seorang ayah.¹⁶

Secara keseluruhan surah Maryam mengkisahkan bagaimana Siti Maryam menjaga kehormatannya dan bagaimana Maryam tangguh dan sabar menyikapi hujatan para kaumnya, ketika melahirkan nabi Isa tanpa seorang ayah. Di dalamnya juga mengkisahkan keikhlasan Siti Maryam dalam menerima takdir Allah SWT.

Adapun anjuran untuk membaca surah Maryam, dimaksudkan bertabarruk (mengambil berkah) kepada para nabi, sebagaimana kisah mereka (yang dituturkan dalam surah Maryam) dan berharap anugerah, keajaiban dan rahmat dari Allah, seperti dahulu Maryam ketika melahirkan nabi isa dengan penuh keajaiban dan Keagungan dari Allah.¹⁷

Surah Yusuf merupakan surah yang kedua belas dari urutannya di dalam mushaf Al-Qur'an, berada setelah surah Hud dan sebelum surah Ar-Rad. Surah yang terdiri dari 111 ayat ini menceritakan tentang kisah nabi Yusuf as. Kisah nabi Yusuf ini, memiliki kisah paling unik diantara kisah-kisah nabi lainnya, sebagaimana yang tertera pada surah Yusuf ayat ke-3.

Surah Yusuf termasuk surah Makkiyah karena diturunkan di Mekkah sebelum Nabi Muhammad SAW hijrah ke Madinah. Dalam kisah nabi Yusuf ini telah dipaparkan bahwa nabi Yusuf merupakan sosok pribadi yang tangguh dalam menghadapi setiap ujian dan cobaan yang menimpanya dengan penuh keikhlasan. Beliau selain memiliki wajah tampan bagi seperempat bulan purnama, nabi Yusuf juga memiliki perangai yang indah.

Akhlik terpuji beliau tercermin dari bagaimana sikap beliau kepada kesepuluh saudaranya yang membencinya. Bagaimana sikap beliau ketika di fitnah berzina oleh Zulaikha. Serta kebijaksanaan nabi Yusuf ketika diangkat menjadi bendahara kerajaan dengan amanah dan adil kepada rakyatnya.

Tujuan dari pembacaan surah Yusuf dan surah Maryam yang dilakukan oleh orang tua terhadap calon bayinya, antara lain:

1. Diharapkan supaya dalam prosesi kelahiran diberi kelancaran sang ibu dan anak diberi kelancaran dan keselamatan.
2. Diharapkan supaya kelak nantinya sang anak dapat berparas tampan layaknya ketampanan nabi Yusuf dan berparas cantik seperti Ibunda Siti Maryam.

¹⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar Juzu XVI* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998), 2.

¹⁷ Muhammad Sholikhin, *Ritual dan Tradisi Islam Jawa* (Yogyakarta: PT. Suka Buku, 2010), 87.

3. Diharapkan supaya nantinya anak tumbuh menjadi pribadi yang sholih-sholihah beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT, seperti halnya Nabi Yusuf dan Siti Maryam, ibu dari nabi Isa.

C. Konsep Internalisasi Surah Maryam Dan Surah Yusuf Sebagai Pendidikan Prenatal

Proses penanaman nilai surah Maryam dan surah Yusuf kepada anak yang masih di dalam kandungan, biasanya dilakukan pada usia kehamilan memasuki 4 bulan. Pada usia itu, Allah telah meniuangkan ruh kepada bayi tersebut. Beberapa orang tua setelah memasuki usia kehamilan 4 bulan melakukan pemeriksaan USG pada kandungannya, guna mengetahui jenis kelamin bayi yang dikandungnya. Selanjutnya orang tua akan membacakan surah-surah pilihan yang terdapat di dalam Al-Qur'an kepada sang bayi, agar bayi tersebut dapat mendengar lantunan ayat-ayat suci Al-Qur'an dari suara orang tuanya. Ketika bayi yang dikandung berjenis kelamin laki-laki, maka orang tua akan membaca surah Yusuf. Sedangkan jika bayi yang dikandung berjenis kelamin perempuan, maka orang tua akan membacakan surah Maryam kepada calon bayinya.

Seperti halnya prosesi kehamilan pada ibu hamil di desa Kertosari yang Maryam dan surah Yusuf ketika memasuki usia kehamilan trisemester kedua. Masyarakat muslim di sana mempercayai adanya nilai-nilai yang terkandung di dalam surah Maryam dan surah Yusuf. Sehingga nilai-nilai tersebut dapat menular kepada calon jabang bayi. dengan mengharap nantinya ketika calon bayi telah lahir akan menjadi putra-putri yang sholeh-sholehah yang taat terhadap perintah dan larangan Allah, seperti halnya Nabi Yusuf dan Siti Maryam, ibu dari nabi Isa.

Menurut pemaparan bu Nyai dari pondok pesantren Al-Anwari Banyuwangi pada saat diwawancara, beliau menyampaikan bahwa amalan pembacaan surah Maryam ketika mengandung anak-anaknya dulu beliau peroleh dari bu Nyai Hamid Pasuruan atau istilahnya mendapatkan ijazah. Beliau mendapat pesan dari bu Nyai Hamid Pasuruan membaca surah Maryam agar proses kelahiran diberikan kemudahan dan kelancaran seperti Siti Maryam dahulu yang bersandar di bawah pohon kurma saat akan melahirkan nabi Isa as. dan Allah SWT menghibur Maryam dengan memerintahkan Maryam untuk mengoyakan pohon kurma tersebut sehingga kurma pun berjatuhan.

Ustadz juga menyampaikan bahwa asal-usul pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf berawal dari ijtihad para ulama'. Ustadz sendiri membacakan surah Yusuf kepada calon buah hatinya ketika istrinya mengandung, sejak usia kehamilan pertama, sedang sang istrinya membacakan surah Maryam kepada kandungannya setiap hari. Namun, setelah periksa kandungan melalui USG dan hasilnya menunjukkan bahwa bakal calon anaknya nantinya berjenis kelamin laki-laki, maka Ustadz dan istrinya membaca surah Yusuf saja setiap hari. Selama Ustadz mengamalkan bacaan surah Yusuf setiap hari, sehari sebelum istrinya melahirkan, beliau bermimpi bayinya diberi nama Muhammad Fahri Musa. Buah hatinya lahir

berwajah tampan dan Fahri merasa nyaman dan tenang ketika diperdengarkan ayat-ayat suci dan sholawat yang diputar melalui mp3.

Penutup

A. Kesimpulan

Pada surah Al-A'raf ayat 189 telah terkandung untuk bersyukur kepada Allah telah memberi karunia anak yang sholih-sholihah. Maka dari itu, masyarakat melakukan tradisi *selametan-selametan* sebagai bentuk rasa syukur. Surah Maryam dan surah Yusuf memiliki keistimewaan tersendiri dalam prosesi pembacaan keduanya. Pembacaan surah Maryam dan surah Yusuf memiliki tendensi supaya anak yang akan lahir kelak akan selalu menggunakan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup dan dapat mentauladani akhlak terpuji Siti Maryam dan Yusuf.

B. Saran

Penelitian mengenai studi living Qur'an masih sedikit yang membahasnya, padahal fenomena al-Qur'an yang hidup di masyarakat terus berkembang dan semakin banyak. Maka dari itu, diharapkan akan ada lebih banyak lagi penelitian tentang studi living Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Qudsy, Hasan. 2013. *Dahsyatnya Bacaan Al-Qur'an Bagi Ibu Hamil*. Surakarta: al-Qudwah.
- Creswell, John W. 2015. *Penelitian Kualitatif & Desain Riset*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Effendi, Djohan. 2010. *Pembaharuan Tanpa Membongkar Tradisi*. Jakarta: KOMPAS.
- Fathurrohman, Muhammad. 2017. *Prinsip dan Tahapan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Garudhawaca.
- Gea, Antonius Atosokhi. 2006. *Relasi dengan Dunia*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo
- Hamka. 1998. *Tafsir Al-Azhar Juzu XVI*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Kahmad, Dadang. 2009. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mas'ulah, Siti. 2014. "Tradisi Pembacan Surat Pilihan Dalam Ritual Mitoni/ Tujuh Bulan (Kajian Living Qur'an di Padukuhan Sembego Kec. Depok Kab. Sleman)". Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Mujahid, Ahmad. 2017. "Pembacaan Empat Surat Pilihan Dalam Tradisi Ngapati/ Empat Bulanan (Studi Living Qur'an di Dusun Geger, Girirejo, Tegalrejo, Magelang)". Skripsi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Nasir, Muhammad Fauzan. 2016. "Pembacaan Tujuh Surah Pilihan Al-Qur'an dalam

Tradisi Mitoni", Skripsi IAIN Surakarta.

- Sholikhin, Muhammad. 2010. *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta: PT. Suka Buku.
- Sugiyono. 2015. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Alfabeta.
- Syamsuddin, Sahiron. 2007. *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: TERAS.
- Syuhud, A. Fatih. 2011. *Pendidikan Islam*. Pustaka Al-Khoirot.

MEMAHAMI HADIS TENTANG *KHATAM AL-NABIYIN* (STUDI HADIS DALAM LINGKARAN AHMADIYAH)

Moh Muhtador

STAIN Kudus

muhtador@stainkudus.ac.id

Abstrak

Kajian ini secara khusus membahas tentang kelompok keagamaan Ahmadiyah dalam memahami hadis tentang status Nabi terakhir. Ahmadiyah meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah representasi Nabi Muhammad untuk melanjutkan syari'ah yang diajarkan, tetapi yang menjadi masalah ialah epistemologi argumentatif dalam mengklaim kenabian Ghulam Ahmad dikonstruksi dari hadis Nabi, sehingga suatu keniscayaan untuk memahami sejauhmana epistemologi pemaknaan Ahmadiyah atas hadis-hadis kenabia. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif yang mengambil rujukan dari kitab-kitab hadis dan literatur Ahmadiyah tentang makna kenabian. Adapun teori yang digunakan ialah teori analisis interpretasi untuk mendapatkan gambaran dari pemahaman Ahmadiyah tentang makna kenabian, sehingga simpulan yang dipahami ialah Ghulam Ahmad diyakini sebagai Nabi yang tidak membawa ajaran baru, dan hadis adalah sumber ajaran yang bersifat umum, hal ini berbeda dengan Tadzkirah yang hanya digunakan sebagai ajaran spiritual.

Kata Kunci: hadis, Ahmadiyah, status kenabian, pemaknaan

Pendahuluan

Berwacana tentang hadis adalah hal yang sangat menarik. Hal yang menarik dalam bidang kajian hadis ialah, banyaknya obyek yang perlu diperhatikan dan dikembangkan, kalau pada masa awal, dapat dikatakan kajian hadis hanya banyak berkontribusi dalam bidang periwayatan. Namun pada era modern (*motaakhiran*), sudah tidak banyak membincangkan tentang otentisitas sanad. Meskipun tidak dapat dipungkiri bahwa hal tersebut adalah sesuatu yang urgent dalam Islam.

Perubahan paradigma kajian ini cukup beralasan, sebab keshaihan sanad tidak menjamin keshaihan matan. Seharusnya sanad yang dinyatakan shahih yang diriwayatkan oleh orang-orang Dhabit dan adil menjadi jaminan keshaihan atas redaksi hadis.¹ Selain itu, banyaknya hadis yang diriwayatkan dengan makna dan menyebabkan perbedaan interpretaasi dari berbagai golongan Islam.

Dalam hal ini, penulis tertarik untuk menulis hadis dalam lingkar Ahmadiyah. Kajian hadis dalam yang bersifat sekte hanya terfokus pada dua kelompok, Sunni

¹ Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, ed. oleh Bulan Bintang (Jakarta, 1992), hal. 123.

dan Syiah. Sebab sekte tersebut sudah lebih dulu adanya dibandingkan dengan Ahmadiyah. Ahmadiyah yang lahir di India mempunyai ciri, karakter, dan model sendiri dalam memahami ajaran Islam. Oleh sebab itu, penulis tertarik untuk menulis kajian hadis dalam perspektif Ahmadiyah tentang *khatam al-Nabiyyin*.

Selama ini, perbincangan yang hangat dan sangat provokatif dalam menilai Ahmadiyah ialah dengan menilai interpretasi mereka secara parsial tentang kenabian. Penulis berusaha untuk mengungkap epistemologi kenabian yang dibangun jemaat Ahmadiyah kaitannya dengan hadis-hadis yang digunakan dan berkembang di kalangan Ahmadiyah.

Sejarah Ahmadiyah

Lahirnya Ahmadiyah sebagai suatu gerakan, tidak dapat dipisahkan dengan kondisi sosial kultural yang ada pada saat itu. Kemunduran umat Islam pada akhir abad ke 19, menjadikan suatu kegelisahan tersendiri oleh pendiri jemaat Ahmadiyah. Beberapa sektor yang menjadikan umat Islam mundur sebab berbagai serangan dan ekspansi kolonial Inggris menguasai India, dan fanatismenya umat Islam atas ajaran yang mengakar.

Kemunduran tersebut merambah dalam berbagai sektor agama, politik, sosial politik, ekonomi, dan bidang kehidupan.² Sebenarnya banyak pemikir-pemikir yang juga berperan untuk memajukan gagasan keagaman dan kenegaraan yang dirajut seperti Syah Waliyullah, Muhammad Iqbal, dan Sayyid Akhmad Khan. Namun semua hanya sebatas wacana dan kritik sosial tidak terlalu memberikan efek terhadap kemajuan Islam pada saat itu.

Sejarah berdirinya Ahmadiyah tidak terlepas dengan Ghulam Ahmad. Mirza Ghulam Ahmad, lahir di Desa Gurdaspur, 25 km ke arah laut Amritsar di Propinsi Punjab, India, tanggal 13 Februari 1835. Ayahnya yang bernama Mirza Ghulam Murtadho adalah keturunan kerajaan Mughal, pernah menduduki jabatan dalam dinas ketentaraan Maharaja yang terpadang bagi masyarakat Qadian.³ Ghulam Ahmad kecil seperti halnya anak-anak lainnya. Pada umur 10 tahun Ghulam Ahmad sudah belajar Quran dan beberapa kitab berbahasa Persia dengan Fazal Ilahi, belajar ilmu gramatika Arab dengan Fazal Ahmad, dan belajar ilmu Mantiq kepada Gul Ali Shah pada umur 17 tahun.

Sebagai putra kerajaan yang dekat dengan kolonial Inggris waktu penjajahan, Ghulam Ahmad banyak mendapat perlindungan politik dari Inggris, sehingga ada hubungan spesial antara Ghulam Ahmad dengan kolonial Inggris pada masa itu.⁴ Pada masa selanjutnya, Ghulam Ahmad menjadikan dirinya untuk menganbdi kepada Tuhan-Nya, dalam pengabdianya sehingga diakui oleh para pengikutnya

² Iskandar Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hal. 58.

³ Iskandar Zulkarnaen, "Jemaat Ahmadiyah Indonesia Perspektif Akidah dan Syarah," in *FGD dan Studi Ekskusi ISAIs UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: ISAIs, 2014), hal. 1.

⁴ Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, hal. 61.

sebagai pakar dan ahli tasawwuf abad ke 14 H, dan sebagai pembaharu pemikiran, terjadinya stagnasi pemikiran yang ada di India pada masa itu, menjadi Ghulam Ahmad berpikir dan bergerak, sebagai bentuk dari pembaharu pemikiran pada tahun 1888 Ghulam Ahmad mengproklamirkan dirinya sebagai *Mujaddid* abad ke 14 H. dan selang setahun dari masa tersebut, Ghulam Ahmad mendeklarasikan berdirinya jemaat Ahmadiyah. Tidak sampai disitu, pada tahun 1890 Ghulam Ahmad menyatakan sebagai Al-Masih al-Mahdi yang dijanjikan datang dari kaum Nabi Muhammad sendiri.

Bertepatan pada tahun-tahun yang disebutkan di atas, Ghulam Ahmad menerima bai'at dari pengikutnya yang pertama, baru setahun kemudia. Ghulam Ahmad mengumumkan telah menerima wahyu dari Tuhan yang pada dasarnya menceritakan kematian Yesus.⁵ Dalam kepercayaan Ahmadiyah Yesus (Isa putra Maryam) telah wafat seperti halnya wafatnya manusia biasa, tidak lagi di angkat ke langit seperti keyakinan mayoritas Islam, dan Ghulam Ahmad telah di angkat oleh Tuhananya sebagai Imam Mahdi yang dijanjikan untuk keselamatan manusia.⁶

Perkembangan Ahmadiyah terus meluas di berbagai belahan dunia, dan sekarang tersebar ke 206 negara di 4 benua dengan jumlah pengikut lebih dari 200 jiwa. meski organisasi ideologi Ahmadiyah dilahirkan di India, namun pusat khilafahnya berada di Inggris. Sebagai seorang yang diangkat menjadi Imam Mahdi, Ghulam Ahmad. Tujuan didirikan organisasi Ahmadiyah ialah untuk menghidupkan agama dan menegakkan syariat Islam. Meski di Indonesia kelompok Ahmadiyah belum begitu banyak, namun dalam realitas kenegaraan jemaat Ahmadiyah ikut serta menyokong kesatuan bangsa dan mulai dari sebelum Negara Indonesia merdeka.⁷

Setalah Ghulam Ahmad meninggal dunia pada tahun 1908, jemaat Ahmadiyah dipimpin oleh seorang khilafah.⁸ Yang dikenal dengan sebutan, *Khalifah Masih*. Diberi nama khalifah sebagai pengganti tersebut sebagai penerus al-Masih al-Ma'ud memperjuangkan ajaran Nabi muhamma. Masih Maud adalah umat yang dijanjikan Nabi Muhammad dalam kepercayaan Ahmadiyah.⁹ Setelah kematian tersebut lima orang *Khalifah Masih* telah dan sedang memimpin, sebagai berikut: 1). Hadrat al-Haj Maulana Hakim Nuruddin ra. (*Khalifa Masih I*, 1908-1914). 2). Hadrat al-Haj Mirza Basyiruddin Mahmud Ahmad ra (*Khalifah Masih II*, 1914-1965). 3). Hadrat Mirza Nasir Ahmad ra (*Khalifah Masih III*, 1965-1982). 4). Hadat Mirza Thahir Ahmad ra (*Khalifah Mashi IV*, 1982--2003). 5). Hadrat Mirza Masroon Ahmad atba (*Khalifah V*, 2003-sekarang).

⁵ Mahmud Ahmad Cheema, *Tiga Masalah Penting* (Bogor: Jemaat Ahmadiyah, 2007).

⁶ Mirza Ghulam Ahmad, *Tadzkirah*, ed. oleh terj. Ekky O Sabadi (Islamabad: Neratja Press, 2014), hal. 1.

⁷ Zuhairi Misrawi, "Diskursus Ahmadiyah," in *FGD dan Studi Ekskripsi ISAIs UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: ISAIs, 2014).

⁸ Misrawi.

⁹ Syaeful Uyun, "Ahmadiyah dalam Perspektif Akidah dan Syariah," in *FGD dan Studi Ekskripsi ISAIs UIN Sunan Kalijaga2* (Yogyakarta: ISAIs, 14M), hal. 1.

Hadis dan Tadzkirah

Dalam pembahasan ini ada beberapa hal yang perlu di tegaskan. Penegasan tersebut bertujuan supaya tidak ada kesalahan pahaman. Pertama, makna hadis yang digunakan seperti, mayoritas ulama hadis definisikan. Kedua, makna tadzkirah yang penulis pahami bukan sebagai kitab suci yang selama ini tersebar dan diyakini oleh kelompok di luar Ahmadiyah. Ketiga, kenapa hadis di sandingkan dengan tadzkirah, sebab ada anggapan dalam jemaat Ahmadiyah bahwa tadzkirah adalah kumpulan wahyu, kassyaf, dan mimpi yang benar kejadianya.¹⁰ Selain itu, Tadzkirah adalah posisinya sebanding dengan hadis, namun hadis lebih bersifat umum (mencakup semua sektor ibadah) dan Tadzkirah bersifat tasawwuf dan sosial. Sebab jemaat Ahmadiyah tidak pernah menggunakan dan mengaplikasikan kandungan tadzkirah dalam ibadah sebagai rujukan.¹¹

Dalam Islam, hadis dijadikan sumber kedua sebagai referensi dan pedoman tuntunan hidup. Adapun Al-Quran mempunyai nilai universal dan asasi dalam Islam akidah, teologi, ibadah, etika, dan muamalah. Begitu juga hadis yang menjadi penjelasan dan manifestasi langsung dari al-Quran. Dengan demikian, posisi sunah dalam kajian Islam sangat urgensi, sebab untuk mengetahui pesan yang disampaikan Quran harus melewati hadis sebagai penjelasan Quran. Dan ketetapan tersebut dilegitimasi oleh Quran sendiri dalam banyak ayat. QS al-Nisa'm 59, 8, al-Nur, 54, al-A'raf 158.¹²

Membahas Tadzkirah sama halnya akan membahas ideologi Ahmadiyah, sebab keyakinan yang melekat dalam benak muslim non Ahmadi ialah bahwa Tadzkirah adalah kitab suci yang diagungkan dalam Ahmadiyah. Namun penulis menepis anggapan tersebut, sebab Tadzkirah hanya sebatas kitab ajaran sebagaimana kitab-kitab lainnya termasuk hadis, selain al-Quran. Tetapi, keyakinan yang menyatakan bahwa kandungan Tadzkirah adalah wahyu-wahyu yang diterima Ghulam Ahmad itu sesuatu yang betul terjadi.¹³

Untuk mengetahui epistemologi kewahyuan Tadzkirah harus dipahami pendapat-pendapat atau pandangan jemaat Ahmadi tentang wahyu itu sendiri. Jemaat Ahmadi mendefinisikan wahyu sebagai sabdah yang diilhamkans, yang masuk dalam hati Nabi dan orang-orang tulus.¹⁴, dan berkeyakinan bahwa wahyu tersebut tidak hanya diturunkan kepada manusia, apalagi hanya Muhamma. Maulana Ali berkata.¹⁵, bahwa wahyu Tuhan diturunkan kepada makhluknya yang diinginkan, seperti diturunkan kepada makhluk yang tidak bernyawa, bumi dan langit hal ini terdapat dalam QS Fusshilat ayat 11 dan 12, wahyu kepada binatang seperti lebah QS al-Nahl 68-69, wahyu kepada Malaikat QS al-Anfal 12, wahyu kepada manusia biasa

¹⁰ Mirza Ghulam Ahmad.

¹¹ Muhammad Sadiq, *Tuntunan Ibadah Shalata Ahmadiyah* (ttd: tp).

¹² Muhammad Yusuf Qardawi, *Pengantar Studi Hadis*, ed. oleh terj. Agus Suryadi Raharusun (Bandung: Pustaka Setia, 1991), hal. 71.

¹³ Mirza Masroor Ahmad, *Tadzkirah*, ed. oleh Terj. Ekki (Bandung: Nataje Press, 2014), hal. iii.

¹⁴ Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, hal. 113.

¹⁵ Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, hal. 113.

baik laki-laki maupun perempuan, seperti para sahabat Nabi Isa QS al-Qashash 7, dan wahyu kepada Nabi dan Rasul QS al-Anbiya 7 Al nisa 164.¹⁶

Tadzkirah dalam keyakinan Ahmadi ialah sebuah wahyu yang diturunkan kepada Ghulam Ahmad selama 30 tahun, namun tidak sampai menjadi kitab suci yang diyakini oleh non Ahmadi, sebab Tadzkirah hanyalah kumpulan tulisan yang diterima oleh Ghulam Ahmad selama mendapat wahyu yang ditadwinkan oleh muridnya, Maulana Muhammad Ismail, Syeh Abdul Qadir, dan Maulvi Abdul Rasyid¹⁷. Tulisan-tulisan tersebut mencatat perjalanan hidup spiritual Ghulam Ahmad yang diyakini sebagai Nabi yang tidak membawa syariat dan tidak mendapat menyempurnakan syariat. Oleh sebab itu, dalam pandangan penulis, Tadzkirah hanyalah sebuah kitab pedoman seperti halnya hadis, namun Tadzkirah tidak bisa menjadi bayan tasyri.

Hadis Kenabian

Ada beberapa hadis yang dikutip oleh jemaat Ahmadiyah tentang nabi terakhir, namun hadis-hadis tersebut dipahami kembali dengan ideologi yang dibangun. Untuk mengetahui konstruk pemikiran Ahmadiyah tentang nabi terakhir dan ideo-loginya, dibutuhkan untuk memahami terbelah dahulu dari struktur berpikirnya.

Penulis mencermati struktur berpikir jemaat Ahmadiyah ialah struktur deduktif, atau dengan bahasa Ushul, hanya melihat keumuman lafadnya tanpa melihat asbab hadis tersebut sabdakan. Jemaat Ahmadi meyakin bahwa Nabi Muhammad Nabi terakhir. Hal ini disebutkan dalam prolog Tadzkirah sebagai berikut;

“Ghulam Ahmad yakin bahwa Nabi Muhammad adalah Khataman Nabiyin dalam konotasi yang paling agung, dan Nabi Muhammad adalah makhluk yang dikaruniai Allah berupa keluhuran kenabian pada tingkat tertinggi. Dengan adanya Nabi Muhammad, maka seluruh kenabian yang datang sebelum beliau serta ajaran-ajarannya masih dianut dan mengikat para pengikutnya, sekarang sudah berakhiri. Setelah kedatangan Rasulullah. Sifat keruhanian yang datang sesudah Nabi Muhammad, hanya diberikan kepada pengikutnya yang paling saleh, paling takwa dan merupakan cermin cahaya Rasulullah (manifestasi)... manifestasi tersebut kedudukannya bisa menjadi nubuwah yang menuntun keruhanian, dan nubuwah kedatangan Imam Mahdi dan Masih Mau'ud telah menjadi sempurna dan tidak pernah mengaku sebagai nabi terakhir.¹⁸”

Adapun terkait dengan ayat Quran yang terdapat dalam al-Ahzab 40. Dalam tafsirnya, jemaat Ahmadi mempertegas kedudukan Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir, menurut jemaat Ahmadi ayat tersebut dalam rangka menjelaskan kenabian Muhammad sebagai Nabi terakhir dan tidak ada Nabi setelahnya, namun hal ini tidak menutup kemungkinan adanya umat dari beliau yang mencapai puncak kenabian dalam segi keruhanian sehingga dalam menuntun umat yang lain untuk mengikuti ajaran Nabi Muhammad melalui umat tersebut.

¹⁶ Zulkarnaen, “Jemaat Ahmadiyah Indonesia Perspektif Akidah dan Syarah,” hal. 6.

¹⁷ Mirza Ghulam Ahmad, hal. ix.

¹⁸ Mirza Ghulam Ahmad, hal. x.

Selain ayat tersebut, keistimewaan Ghulam Ahmad juga disebutkan dalam beberapa hadis yang diyakini oleh kelompok Ahmadi dalam pemahamannya sebagai legitimasi.¹⁹

كيْف تهلك أَمَّة أَنَا فِي أُولَاهَا وَعِيسَى ابْن مَرِيم فِي آخِرِهَا وَالْمَهْدِي مِنْ أَهْل بَيْتِ فِي
وَسْطِهَا
 اَنَا الْأَوَّلُينَ وَالاخْرِينَ مِنَ النَّبِيِّنَ
 اَبُو بَكْرٍ اَفْضَلُ هَذِهِ الْأَمَّةِ اَنْ يَكُونَ نَبِيًّا
 لَوْ عَاشَ لَكَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا
 قَوْلُوا اَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّنَ وَلَا تَقُولُوا لَا نَبِيٌّ بَعْدَهُ

Hadis-hadis di atas tersebut dalam menunjukkan atas keakhiran Nabi Muhammad sebagai utusan, hal ini dipercaya oleh keseluruhan umat Muhammad, begitu juga dengan jemaat Ahmadiyah. Namun ada pemandangan berbeda ketika melihat pemahaman yang dilakukan oleh jemaat Ahmadiyah dan muslim lainnya. Perbedaan tersebut terlihat dalam interpretasi, interpretasi yang dilakukan oleh jemaat Ahmadi bahwa Ghulam Mirzam Ahmad adalah sebagai Imam Mahdi. Interpretasi ini lebih kontekstual yang dilakukan oleh Ahmadi, sebab Imam Mahdi sebagai penyelamat sudah ada dari kaum Nabi Muhammad dan tidak menunggu harus mendekati kiamat. Pendapat tersebut juga diperkuat dengan hadis-hadis lain yang diyakini oleh jemaat Ahmadi.

حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْأَصْطَخْرِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَوْفَلٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ
 يَعِيشَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ شِمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلَىٰ قَالَ
 إِنَّ لَمْهَدِيَنَا آيَتَيْنِ لَمْ تَكُونَا مُنْذُ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ تَنْكِسِفُ الْقَمَرُ لَأَوَّلَ لَيْلَةٍ
 مِنْ رَمَضَانَ وَتَنْكِسِفُ الشَّمْسُ فِي التِّصْفِ مِنْهُ وَلَمْ تَكُونَا مُنْذُ خَلْقِ اللَّهِ السَّمَاوَاتِ
 وَالْأَرْضَ

Hadis tersebut menjelaskan eksistensi Ghulam Ahmad sebagai Al-Mahdi yang diutus dari kaumnya Nabi Muhammad. Hal ini dipercaya sebab tanda-tanda kedatangan Imam Mahdi yang terdapat dalam hadis tersebut telah terjadi di India pada masa itu. Kejadian gerhana matahari dan bulan telah terjadi pada bulan Ramadhan pada tahun 1311 H atau 1894 M. selain pengakuan menjadi Imam Mahdi, Ghulam Ahmad juga menobatkan dirinya sebagai al-Masih yang dijanjikan. Teolog

¹⁹ Muhammad Sadiq, *Analisa tentang Khataman Nabiyin* (ttp: tp), hal. 24.

Ahmadi tentang kedatangan al-Masih (Nabi Isa) tidak lagi merujuk atas Nabi Isa putra Maryam. Sebab Isa telah wafat di tiang salib dengan sebenarnya. Dan tidak mungkin dia kembali ke dunia untuk kedua kalinya, sebab hal itu akan merusak stempel atau gelar Nabi Muhammad sebagai Nabi terakhir.

Dengan nalar berpikir seperti itu, Jemaat Ahmadi meyakini bahwa Ghulam Ahmad adalah al-Masih yang dijanjikan oleh Nabi Muhammad dari golongannya atau kaumnya sendiri. Hal ini di perkuat dengan hadis yang dipercayai oleh jemaat Ahmadi sebagai berikut:

سنن ابن ماجه

حدثنا يونس بن عبد الأعلى حدثنا محمد بن إدريس الشافعى حدثني محمد بن خالد الجندي عن أبىان بن صالح عن الحسن عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يزداد الأمر إلا شدة ولا الدنيا إلا إدبارا ولا الناس إلا شحا ولا تقوم الساعة إلا على شرار الناس ولا المهدى إلا عيسى بن مريم

صحيح البخارى

حَدَّثَنَا أَبْنُ بُكَيْرٍ حَدَّثَنَا الْيَتُّعُ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبْنِ شِهَابٍ عَنْ نَافِعٍ مَوْلَى أَبِي قَتَادَةَ الْأَنْصَارِيِّ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا نَزَّلَ أَبْنُ مَرِيمَ فِيهِمْ وَإِمَامُكُمْ مِنْكُمْ تَابَعَهُ عُقِيلٌ وَالْأَوْزَاعِيُّ

Pendapat jemaat Ahmadi tentang Ghulam Ahmad sebagai Isa yang dijanjikan, dan bukan Isa Putra Maryam. Sebab Isa Putra Maryam diutus kepada Bani Israil. Lafad *dhamir Kum*, tidak menunjukkan terhadap masa lampau, tetapi terhadap kaum Nabi Muhammad sendiri yang mempunyai ketakwaan dan kesatuan dengan Nabi Muhammad sendiri. Selain itu, Ghulam Ahmad juga mengakui sebagai Nabi. Status kenabian Ghulam Ahmad berbeda dengan kenabian yang digelar kepada Nabi Muhammad, perbedaan tersebut, terletak pada ajarannya.

Ghulam Ahmad tidak membawa syari'ah seperti yang dibawa Nabi Muhammad. Sebab Ghulam Ahmad hanya seorang nabi yang ghairu tasyri' ghairu mustaqil. Oleh sebab itu, Ghulam Ahmad hanya penyempurna ajaran yang pernah dibawa oleh Muhammad. Kenabian Ghulam Ahmad ketika mendapat wahyu pada tahun 1903 yang berbunyi

يأَحْمَدَ جَعْلْتُ مَرْسَلاً

Dan juga dengan bahasa Urdu.: (Urdu) *O Ahmad, tu mursal banaya giya, ya'ni jaise keh tu bururzi rang me Ahmad ka nam mustahak hua halangkeh tera nam*

Ghulam Ahmad tha. So isitarah buruzi rang me nabi ken am ka mustahak he. Kiyungke Ahmad nabi he nubuwat is se munfak nehi ho sakti.

Artinya: wahai Ahmad. Engkau dijadikan utusan: sebagaimana layaknya nama Ahmad dalam status buruzi (bayangan) padalah sejak dahulu namaku adalah Ghulam Ahmad. Demikian pula aku layak untuk disebut nabi buruzi (nabi bayangan). Karena Ahmad (Nabi Muhammad) adalah Nabi. Oleh karena itu, kenabian bayangan ini tidak dapat dipisahkan dariku.

Simpulan

Dari penjelasan di atas dapat di ambil beberapa poin penting tentang pemahaman hadis kenabian jemaat Ahmadiyah. Pertama, Ahmadiyah mengakui kenabian Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi, namun yang perlu digaris bawahi ialah, bahwa kenabian tersebut bersifat bayangan. Kedua, Ahmadiyah memandang hadis sebagai sumber kedua agama dan sebagai landasan dasar dalam ibadah dan spiritual, berbeda dengan Tadzkirah yang hanya dijadikan landasan spiritual.

Referensi

- Ahmad, Mirza Ghulam, *Tadzkirah*, ed. oleh terj. Ekky O Sabadi (Islamabad: Neratja Press, 2014)
- Ahmad, Mirza Masroor, *Tadzkirah*, ed. oleh Terj. Ekki (Bandung: Nataje Press, 2014)
- Cheema, Mahmud Ahmad, *Tiga Masalah Penting* (Bogor: Jemaat Ahmadiyah, 2007)
- Ismail, Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, ed. oleh Bulan Bintang (Jakarta, 1992)
- Misrawi, Zuhairi, "Diskursus Ahmadiyah," in *FGD dan Studi Ekskusi ISAIs UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: ISAIs, 2014)
- Qardawi, Muhammad Yusuf, *Pengantar Studi Hadis*, ed. oleh terj. Agus Suryadi Raharusun (Bandung: Pustaka Setia, 1991)
- Sadiq, Muhammad, *Analisa tentang Khataman Nabiyin* (tpp: tp)
- , *Tuntunan Ibadah Shalata Ahmadiyah* (ttd: tp)
- Uyun, Syaeful, "Ahmadiyah dalam Perspektif Akidah dan Syariah," in *FGD dan Studi Ekskusi ISAIs UIN Sunan Kalijaga2* (Yogyakarta: ISAIs, 14M)
- Zulkarnaen, Iskandar, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2005)
- , "Jemaat Ahmadiyah Indonesia Perspektif Akidah dan Syarah," in *FGD dan Studi Ekskusi ISAIs UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: ISAIs, 2014)

MORAL EDUCATION DALAM KAJIAN AL-QUR'AN DAN AS-SUNNAH

(STUDI PENAFSIRAN HAMKA TERHADAP AYAT-AYAT MORAL PENDEKATAN TEMATIK KONTEKSTUAL)

Ahmad Mushawwir & Wiwin Fauziyah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Ahmadmushawwir01@gmail.com, wiwinfaafr@gmail.com

Abstract

Moral education is one of the discourses which is considered no longer a new problem. Not a few educational experts have poured the concept of thinking so as to formulate morals as a part that can not be separated from the education system. Even the realization of good morality in learners becomes the main goal of the whole process and educational activities. However, public education today has experienced many factors that cause moral degradation. Lack of religious soul planting for example, schools and society today lack the guidance to fill the spare time in the right way and moral education that is not done as it is reasonable. By him arises a critical question, whether the moral education system will stop there alone? It is certainly a material evaluation for the reviewers of the Qur'an (read: mufassir) who to formulate a product of interpretation that has attention to moral education. In this research, the contextual thematic interpretive method is used to collect Qur'anic verses that discuss about morals to get a complete, holistic and comprehensive picture, then complete with relevant traditions and explanations from education experts, and to search for meaning that is relevant and actual to the contemporary context related to moral education issues. So the findings of this research is to re-conceptualize moral education through the study of the Qur'an and Hadith.

Keywords: *al-Qur'an, Contextual Thematic, Hadith, Moral Education*

Abstrak

Moral education atau pendidikan akhlak merupakan salah satu diskursus yang memang dianggap bukan lagi permasalahan yang baru. Tidak sedikit para pakar pendidikan telah menuangkan konsep pemikirannya sehingga merumuskan akhlak sebagai suatu bagian yang tidak dapat dipisahkan dari sistem pendidikan. Bahkan Terwujudnya Akhlak yang baik pada peserta didik menjadi tujuan utama dari keseluruhan proses dan aktifitas pendidikan. Akan tetapi, Pendidikan masyarakat dewasa ini telah mengalami banyak sekali faktor yang menyebabkan degradasi moral. Kurangnya penanaman jiwa keagamaan misalnya, sekolah maupun masyarakat dewasa ini kurang adanya bimbingan untuk mengisi waktu luang dengan cara yang benar serta pendidikan moral yang tidak terlaksana sebagaimana sewajarnya. Olehnya timbul pertanyaan kritis, apakah sistem pendidikan

akhlak akan berhenti disitu saja? Hal itu tentunya menjadi bahan evaluasi bagi para pengkaji al-Qur'an (*read: mufassir*) yang untuk merumuskan sebuah produk tafsir yang memiliki perhatian terhadap pendidikan akhlak. Dalam penelitian ini digunakan metode tafsir tematik kontekstual, yakni mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang membahas tentang akhlak untuk mendapatkan gambaran yang utuh, holistik dan komprehensif, kemudian dilengkapi dengan hadis-hadis yang relevan dan penjelasan dari pakar pendidikan, serta mencari makna yang relevan dan aktual untuk konteks kekinian terkait masalah pendidikan akhlak. Sehingga temuan dari penilitan ini adalah menkoseptualisasi kembali pendidikan akhlak melalui kajian al-Qur'an dan hadis.

Kata kunci: *al-Qur'an, Hadis, Pendidikan Akhlak, Tematik Kontekstual*

Pendahuluan

Dalam konteks pendidikan Islam, pendidikan akhlak adalah ruh pendidikan Islam yang merupakan pendidikan yang berjiwa budi pekerti dan akhlak yang bertujuan untuk meraih akhlak yang sempurna.¹ Pendidikan akhlak juga merupakan serangkaian sendi moral, keutamaan tingkah laku dan naluri yang wajib dilakukan oleh anak didik dan dibiasakan sejak kecil.²

Melihat fenomena yang terjadi dewasa ini, nampaknya akhlak mulia merupakan suatu hal sangat mahal dan sulit untuk diperoleh. Hal itu terjadi karena kurangnya pemahaman terhadap nilai akhlak yang ada dalam al-Qur'an serta besarnya pengaruh lingkungan. Masyarakat dewasa ini hanya mengikuti dorongan nasfu dan amarah saja untuk meraih kedudukan dan harta benda dengan caranya sendiri, sehingga lupa akan amanatnya sebagai hamba Allah Swt. Tidak dapat dipungkiri juga bahwa degradasi moral terjadi akibat adanya dampak negatif dari kemajuan di bidang teknologi yang tidak diimbangi dengan keimanan sehingga menggiring manusia kepada sesuatu yang bertolak belakang dengan nilai al-Qur'an.

Masalah tersebut sudah tentu memerlukan solusi yang diharapkan mampu mengantisipasi perilaku yang mulai dilanda krisis moral itu, tindakan preventif perlu dilakukan agar dapat mengantarkan masyarakat kepada terjaminnya moral generasi bangsa yang dapat menjadi tumpuan dan harapan bangsa serda dapat menciptakan dan sekaligus memelihara ketentraman dan kebahagiaan di masyarakat.

Oleh karena itu urgensi pendidikan akhlak tetap menjadi persoalan yang perlu diperhatikan, sehingga masyarakat tidak terjebak dengan pola-pola modern yang hanya mengandalkan kemajuan-kemajuan yang bersifat rasional dan materi belaka, dengan mengesampingkan nilai-nilai yang bersifat moral, hanya karena tidak sesuai dengan logika ilmiah yang mereka yakini.³ Dengan demikian, jelaslah bahwa akhlak menjadi suatu hal yang amat penting, karena hal itu merupakan itu

¹ Muhammad al-'Athiyah Abrasyi, *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*. Terj. Bustami dan Johar Bahry. (Jakarta: Bulan Bintang, 1970), hlm. 1

² Abdullah Nasikh Ulwan. *Pendidikan Anak Menurut Islam: Pemeliharaan Kesehatan Jiwa*. Terj. Khalilulilah Ahmad Masykur. (Bandung: Rema Rosda Karya, 1990), hlm. 169

³ Held, Virginia.. *Etika Moral Pemberan Tindakan Sosial*. (Jakarta: Erlangga, 1991), hlm. 25.

tujuan utama dalam pendidikan. Selain daripada itu, akhlak juga merupakan aspek fundamental dalam kehidupan masyarakat maupun negara.

Dalam penelitian ini digunakan metode tafsir tematik kontekstual, yakni mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang membahas tentang akhlak untuk mendapatkan gambaran yang utuh, holistik dan komprehensif, kemudian dilengkapi dengan hadis-hadis yang relevan dan penjelasan dari pakar pendidikan, serta mencari makna yang relevan dan aktual untuk konteks kekinian terkait masalah pendidikan akhlak. Sehingga temuan dari penelitian ini adalah menkoseptualisasi kembali pendidikan akhlak melalui kajian al-Qur'an dan hadis.

Tinjauan Umum Pendidikan Akhlak; Identifikasi Konsep Pendidikan Akhlak

Istilah pendidikan berasal dari kata didik yang diberi awal *pen-* dan akhiran *kan*, mengandung arti perbuatan (hal, cara, dan sebagainya). Istilah pendidikan ini semula berasal dari bahasa Yunani, yaitu *Paedagogie*, yang berarti bimbingan yang diberikan kepada anak.⁴ Dalam KBBI pendidikan adalah proses pengubahan sikap dan tata laku seseorang atau kelompok orang dalam usaha mendewasakan manusia melalui upaya pengajaran dan pelatihan.⁵ Dalam Undang-Undang RI Tahun 1989 tentang sistem pendidikan Nasional Bab I Pasal 1 ayat 1 disebutkan bahwa pendidikan adalah usaha sadar untuk menyiapkan peserta didik melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, dan/atau latihan bagi peranannya di masa yang akan datang.

Dalam Islam sekurang-kurangnya terdapat tiga istilah yang digunakan untuk menandai konsep pendidikan, yaitu *tarbiyah*, *ta'lim*, dan *ta'dib*. Istilah *tarbiyah* berarti mengantarkan sesuatu kepada kesempurnaan secara bertahap atau membuat sesuatu menjadi sempurna secara berangsur-angsur.⁶ Adapun *ta'lim* adalah proses pembelajaran secara terus menerus sejak manusia lahir melalui pengembangan fungsi-fungsi pendengaran, penglihatan dan hati serta terus menjangkau wilayah psikomotor dan afeksi. Sedangkan istilah *ta'dib* pengenalan dan pengakuan tentang hakikat bahwa pengetahuan dan wujud bersifat teratur secara hirarkis sesuai dengan berbagai tingkatan dan derajat tingkatannya serta tentang tempat seseorang yang tepat dalam hubungannya dengan hakikat itu serta dengan kapasitas dan potensi jasmani, intelektual, maupun rohani seseorang.⁷

Adapun pengertian akhlak, berasal dari bahasa Arab, jamak dari *khuluqun* yang secara etimologi berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku dan tab'i'at seseorang.⁸ Akhlak bukan saja merupakan norma perilaku yang mengatur antar sesama manusia, tetapi juga norma yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan

⁴ Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2002), Cet. III, hlm 1.

⁵ Tim Penyusun Kamus Pusat pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), edisi kedua, hlm. 232.

⁶ Heru Noer Aly, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Cet. I, hlm. 4.

⁷ Heru Noer Aly, *Ilmu Pendidikan Islam...*, hlm. 9.

⁸ A. Mustafa, *Akhlaq Tasawuf*, (Jakarta: Pustaka Setia, 1999), Cet. III, hlm. 11.

dan bahkan alam semesta.

Secara terminologi, terdapat beberapa definisi akhlak dari beberapa tokoh, di antaranya yaitu

- a. Imam al-Ghazali⁹ : "Akhlak adalah sifat yang tertanam dalam jiwa yang menimbulkan perbuatan-perbuatan dengan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan."
- b. Abdul Karim Zaidan¹⁰ : "Akhlak merupakan nilai-nilai dan sifat-sifat yang tertanam dalam jiwa, yang dengan sorotan dan timbangannya seseorang dapat menilai pebuatannya baik atau buruk, untuk kemudian memilih melakukan atau meninggalkannya."
- c. Ibnu Miskawaih¹¹ : "Akhlak adalah keadaan gerak jiwa yang mendorong untuk melakukan perbuatan-perbuatan dengan tanpa memerlukan pemikiran."

Abuddin Nata dalam bukunya pendidikan dalam perspektif hadis mengatakan bahwa ada lima ciri yang terdapat dalam perbuatan akhlak. *Pertama*, kepribadian yang tertanam kuat dalam jiwa seseorang. *Kedua*, merupakan perbuatan yang dilakukan dengan *acceptable* dan tanpa pemikiran (*unthought*). *Ketiga*, perbuatan akhlak merupakan perbuatan tanpa paksaan. *Keempat*, perbuatan dilakukan dengan sebenarnya tanpa ada unsur sandiwara. *Kelima*, perbuatan dilakukan untuk menegaskan perintah Allah.¹² Dengan demikian dari definisi pendidikan dan akhlak di atas dapat disimpulkan bahwa pendidikan akhlak adalah usaha awal dan tidak sadar yang dilakukan oleh seorang pendidik untuk membangun karakter yang baik pada seorang anak didik, sehingga terbentuk pribadi yang patuh terhadap penciptanya. Pembentukan karakter ini dilakukan oleh pendidik secara *kontinyu* tanpa adanya paksaan dari pihak manapun.

Dalam menetapkan suatu perbuatan itu apakah ia lahir dengan kehendak disengaja hingga dapat dinilai baik atau buruk ada beberapa syarat yang perlu di perhatikan:

- (1) Situasi yang memungkinkan adanya pilihan (bukan karena adanya paksaan), adanya kemauan bebas, sehingga tindakan dilakukan dengan kehendak.
- (2) Mengetahui apa yang dilakukan, yaitu mengenai nilai-nilai baik-buruknya. Suatu perbuatan dapat dikatakan baik atau buruk apabila memenuhi syarat-syarat tersebut. Kesengajaan merupakan dasar penilaian terhadap tindakan seseorang. Dalam Islam faktor kesengajaan merupakan penentu dalam menetapkan nilai tingkah laku dan tindakan seseorang. Seseorang mungkin tidak dianggap berdosa karena ia melanggar *syari'at*, apabila dia tidak mengetahui bahwa yang diperbuat itu salah menurut ajaran Islam, hal ini sesuai dengan firman Allah Swt:

⁹ Abu Hamid Muhammad al- Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, (Beirut: Dar al-Fikr. 1989), Juz. III, hlm. 58

¹⁰ Abdul Karim Zaidan. *Usul al-Da'wah*, (Baghdad: Jam'iyyah al-Amani, 1976), hlm. 75

¹¹ Ibn Miskawaih. *Tahzib al-Akhlaq wa Tatir al-'Araq*. (Mesir: Tp. Tt), hlm. 25

¹² Abuddin Nata dan Fauzan, *Pendidikan dalam Perspektif Hadis*, (Jakarta: UIN Jakarta Press, Cet. I, 2005) hlm. 274.

مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةً وِزْرًا
أُخْرَى وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَقَّى نَبَعَثَ رَسُولًا

Artinya: "Barangsiapa yang berbuat sesuai dengan hidayah (Allah), Maka Sesungguhnya Dia berbuat itu untuk (keselamatan) dirinya sendiri; dan Barangsiapa yang sesat Maka Sesungguhnya Dia tersesat bagi (kerugian) dirinya sendiri. dan seorang yang berdosa tidak dapat memikul dosa orang lain, dan Kami tidak akan meng'azab sebelum Kami mengutus seorang rasul" (QS. al-Isra : 15)

Dengan demikian ruang lingkup pendidikan akhlak adalah hal-hal yang berkaitan dengan norma atau penilaian terhadap suatu perbuatan yang dilakukan oleh seseorang. Jika perbuatan tersebut dikatakan baik atau buruk, maka ukuran yang harus yang digunakan adalah ukuran normatif. Selanjutnya jika dikatakan sesuatu itu benar atau salah maka yang demikian itu termasuk masalah hitungan atau fikiran.

Adapun yang menjadi landasan akhlak adalah al-Qur'an dan as-Sunnah, dengan kata lain dasar-dasar yang lain senantiasa dikembalikan kepada al-Qur'an dan as-Sunnah. Di antara ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi dasar pendidikan akhlak adalah firman Allah Swt:

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ
عَزْمِ الْأَمْوَارِ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْسِحِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ
خُتَّالٍ فَخُورٍ

Artinya : "(17) Hai anakku, dirikanlah shalat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu Termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah). (18) dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombang) dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombang lagi membanggakan diri." (QS. Luqman: 17-18)

Adapun hadis yang juga mengandung nilai akhlak salah satunya yang diriwayatkan Dari Ibn Mas'ud bahwa Rasulullah bersabda: "Hendaklah kalian selalu menerapkan kejujuran, karena kejujuran akan menuntun kepada kebaikan, dan kebaikan itu menuntun ke surga. Jika seseorang selalu berbuat jujur dan bersungguh-sungguh dalam kejujuran, ia akan ditulis disisi Allah sebagai orang yang sangat jujur. Jauhkanlah diri kalian dari kedustaan, karena kedustaan akan menuntun kepada kemaksiatan, dan kemaksiatan akan menuntun ke neraka. Jika seseorang selalu berdusta, dan bersungguh-sungguh dalam kedustaannya, maka ia akan ditulis disisi Allah sebagai seorang pendusta". (Muttafaq 'Alaih)

Mengenai Tujuan pendidikan akhlak, secara umum ada dua pandangan teoritis mengenai hal tersebut dan masing-masing dengan tingkat keragamannya tersendiri. Pandangan teoritis yang *pertama* berorientasi kemasyarakatan, yaitu pandangan yang menganggap pendidikan sebagai sarana utama dalam menciptakan masyarakat yang baik. Pandangan teoritis yang *kedua* lebih berorientasi kepada individu, yang lebih memfokuskan diri pada kebutuhan, daya tampung minat belajar.¹³ Berangkat dari opini bahwa manusia adalah hewan yang bermasyarakat (*social animal*) dan ilmu pengetahuan pada dasarnya dibina atas dasar-dasar kehidupan bermasyarakat, mereka yang berpendapat kemasyarakatan mengatakan bahwa pendidikan bertujuan mempersiapkan manusia yang bisa berperan dan bisa menyesuaikan diri dalam masyarakatnya masing-masing. Berdasarkan hal ini, tujuan dan target pendidikan dengan sendirinya diambil dan diupayakan untuk memperkuat kepercayaan, sikap, ilmu pengetahuan dan sejumlah keahlian yang sudah diterima dan sangat berguna bagi masyarakat. Sementara itu, pandangan teoritis pendidikan yang berorientasi individual terdiri dari dua aliran. Aliran *Pertama* berpendapat bahwa tujuan utama pendidikan adalah mempersiapkan peserta didik agar bisa meraih kebahagiaan yang optimal melalui pencapaian kesuksesan kehidupan bermasyarakat dan berokonomi. Aliran *kedua* lebih menekankan peningkatan intelektual, kekayaan dan keseimbangan jiwa peserta didik. Menurut mereka, meskipun memiliki persamaan dengan peserta didik yang lain, seorang peserta didik masih tetap memiliki keunikan dalam berbagai segi.¹⁴ Keluar dari dua pandangan di atas maka tujuan sebenarnya dari pendidikan akhlak adalah agar manusia menjadi baik dan terbiasa kepada yang baik tersebut. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tujuan pendidikan dan latihan yang dapat melahirkan tingkah laku sebagai suatu tabiat ialah agar perbuatan yang timbul dari akhlak baik tadi dirasakan sebagai suatu kenikmatan bagi yang melakukannya. Menurut Said Agil, tujuan pendidikan adalah membentuk manusia yang beriman, bertawa, berakhhlak mulia, maju dan mandiri sehingga memiliki ketahanan rohaniah yang tinggi serta mampu beradaptasi dengan dinamika perkembangan masyarakat¹⁵ Hal serupa juga dijelaskan oleh Muhammad Athiyah al-Abrasi, beliau mengatakan bahwa tujuan pendidikan akhlak adalah membentuk orang-orang yang bermoral, baik berkemauan keras, sopan dalam berbicara dan perbuatan, mulia dalam tingkah laku serta beradab.¹⁶

Dengan kata lain maka dapat disimpulkan bahwa tujuan dari pendidikan akhlak; *Pertama*, agar seseorang terbiasa melakukan yang baik, indah, mulia, terpuji serta menghindari yang buruk, jelek, hina dan tercela. *Kedua* agar interaksi manusia dengan tuhan-Nya dan dengan sesama ciptaannya senantiasa terpelihara

¹³ Wan Muhammad Nor Wan Daud, *Filsafat Islam dan Pendidikan Islam Seyd Naquth a-Attas*, (Bandung: Mizan, 2003), Cet. I, hlm 163

¹⁴ Wan Muhammad Nor Wan Daud, *Filsafat Islam dan Pendidikan Islam Seyd Naquth a-Attas*, (Bandung: Mizan, 2003), Cet. I, hlm 165

¹⁵ Said Agil Husin al-Munawwir, *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'an dalam Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), Cet. II, hlm. 15.

¹⁶ Muhammad Athiyah al-Abrasyi, *Dasar-Dasar Pendidikan Islam*, terj. Bustami Abdul Ghani, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), Cet. III, hlm. 103

dengan baik dan harmonis. Nilainya sudah pasti agar memperoleh sesuatu yang baik, seseorang harus membandingkannya dengan yang buruk atau membedakan keduanya. Kemudian, harus pandai memilih yang baik dan meninggalkan yang buruk. Agar seseorang memiliki budi pekerti yang baik, maka upaya yang dilakukan adalah dengan cara pembiasaan sehari-hari. Dengan upaya tersebut seseorang akan terlihat dalam perilakunya sikap yang mulia dan timbul atas faktor kesadaran, bukan karena adanya paksaan dari pihak manapun. Apabila dikaitkan dengan konteks Indonesia saat ini, maka akhlak yang baik akan mampu menciptakan bangsa yang *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* (negara yang makmur).

Relasi Antara Akhlak, Etika dan Moral

Jika melihat dari fungsi dan peranannya, akhlak, etika dan moral kesemuanya sama-sama menentukan nilai baik dan buruk sikap perbuatan seseorang, sedangkan letak perbedaannya ada pada standar masing-masing. Bagi akhlak standarnya adalah Alquran dan as-Sunnah; bagi etika standarnya pertimbangan akal pikiran; dan bagi moral standarnya adat kebiasaan yang umum berlaku di masyarakat.¹⁷

Frans Magnis Suseno, membedakan ajaran moral dan etika. Ajaran moral adalah ajaran-ajaran, wejangan-wejangan, khutbah-khutbah, peraturan-peraturan lisan atau tulisan tentang bagaimana manusia harus hidup dan bertindak agar ia menjadi manusia yang baik. Sumber langsung ajaran moral bisa didapatkan dari orang-orang yang memiliki kedudukan dan wewenang, seperti orangtua, guru, para pemuka masyarakat dan agama, serta tulisan para bijak. Sementara etika bukan sumber tambahan bagi ajaran moral tetapi merupakan filsafat atau pemikiran kritis dan mendasar tentang ajaran dan pandangan moral. Etika adalah sebuah ilmu dan bukan sebuah ajaran. Jadi etika dan ajaran moral tidak berada ditingkat yang sama.¹⁸

Perbedaan lain antara moral dengan etika yaitu moral adalah seperangkat aturan fundamental yang membimbing kegiatan manusia. Moralitas berisi aturan-aturan tentang perbuatan yang benar (*right action*) dan larangan-larangan untuk melakukan tindakan yang salah (*wrong acts*). Sedangkan etika tidak terkait dengan aturan-aturan moral tertentu, melainkan dengan landasan-landasannya dan dengan prinsip-prinsipnya yang sangat umum untuk mengevaluasi validitas aturan moral yang ada. Karena itu bidang etika bisa berisi pembelaan dan juga kritik terhadap

¹⁷ Asmaran. *Pengantar Studi Akhlak*. (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), hlm. 9

¹⁸ Mengutip dari tulisan Haedar Baghir dalam pengantar buku M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazaly dan Kant, Filsafat Etika Islam*, sebagai berikut: "Etika pada umumnya diidentikkan dengan moral (atau moralitas). Namun meskipun sama terkait dengan baik-buruk tindakan manusia, etika dan moral memiliki perbedaan pengertian. Secara singkat, jika moral lebih condong kepada pengertian "nilai baik dan buruk dari setiap perbuatan manusia itu sendiri", maka etika berarti "ilmu yang mempelajari tentang baik dan buruk". Jadi, bisa dikatakan, etika berfungsi sebagai teori dari perbuatan baik dan buruk (ethics atau 'ilm al-akhlaq), dan moral (akhlak) adalah praktiknya. Dalam disiplin filsafat, terkadang etika disamakan dengan filsafat moral" Lihat. Haidar Bagir Etika "Barat", Etika Islam. Kata pengantar dalam M. Amin Abdullah. *Antara al-Ghazaly dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Terj. Hamzah. Bandung: Mizan, 2002), hlm. 15.

keyakinan atau aturan moral tertentu.¹⁹

Akhhlak dan moral sangat erat hubungannya. Apabila pengertian agama dan moral tersebut dihubungkan satu dengan yang lainnya maka akan tampak saling berkaitan dengan erat. Dalam konteks hubungan tersebut jika diambil ajaran agama, maka moral adalah yang penting bahkan yang paling penting, di mana kejujuran, kebenaran, keadilan, dan pengabdian adalah di antara sifat-sifat yang terpenting dalam agama. Hal tersebut senada dengan pendapat Fazlur Rahman yang mengatakan bahwa inti ajaran agama adalah moral yang berpondasikan pada keyakinan kepercayaan kepada Tuhan (*hablu min Allah*) dan keadilan serta berbuat baik terhadap sesama (*hablu min al-nas*)²⁰

Pembahasan tentang eratnya hubungan agama dan moral sebagaimana yang telah dijelaskan diatas, maka dapat dianalisis dari seluruh ajaran yang terdapat dalam agama yang pada *final*-nya berujung pada pembentukan moral. Perintah mengucapkan dua kalimat syahadat misalnya, hal itu yang mengawali bentuk pengakuan ke-Islam-an seseorang, mengandung pesan moral agar selalu ucapan dan perbuatannya didorong oleh nilai-nilai esensi yang berasal dari Tuhan dan Rasul-Nya, dan sekaligus diarahkan untuk mendapatkan keridhaan-Nya. Kemudian mengerjakan shalat, ditujukan agar dari perbuatan keji dan munkar,²¹ aspek membayar zakat dimaksudkan agar menghilangkan sikap kikir dan menanamkan sikap kepedulian sosial,²² serta pada aspek menunaikan haji yang dimaksudkan agar menjauhi pebuatan keji, pelanggaran secara sengaja (*fasiq*) dan bermusuhan.²³

Analisa terhadap relasi akhlak dan moral masih dapat dilanjutkan jika menilik kembali seluruh pesan yang terkandung dalam al-Qur'an. Perintah agar beriman kepada Allah Swt misalnya, hal itu diulang-ulang lebih dari dua ribu kali dalam al-Qur'an. Ha ltu ditujukan agar manusia selalu mengingat Allah Swt. Juga dapat menyerap sifat-sifat-Nya agar bisa diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Secara garis kasarnya agar manusia berakhhlak atau moral sebagaimana moral Allah Swt, sesuai dengan kadar kemampuan seseorang. Jika Allah Swt bersifat kasih sayang, adil dan pemaaf, maka manusia seharusnya bisa memiliki sifat-sifat yang dimaksudkan itu.²⁴

Melalui analisis yang telah dijelaskan di atas, maka nampak dengan jelas bahwa pendidikan agama dan akhlak memiliki hubungan yang erat. Tingkah laku yang baik antara lain dapat ditumbuhkan melalui penanaman nilai-nilai pendidikan

¹⁹ Husein Machnun. 2007. "Etika Sosial dan Etika Islam". *Suara Muhammadiyah*. No. 11/Tahun ke-92/1-15 Juni, hlm. 30

²⁰ Said Agil Husin al-Munawwir, *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'an dalam Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), Cet. II, hlm.30.

²¹ QS. al-Ankabut [29]: 183

²² QS. al-Taubah [9]: 103

²³ QS. al-Baqarah [2]: 197

²⁴ Said Agil Husin al-Munawwir, *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'an dalam Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), Cet. II, hlm.31.

agama. Diakui bahwa untuk menumbuhkan moral yang baik dapat pula diperoleh dari hasil penalaran manusia (rasio). Namun, moral yang baik akan lebih utuh jika didasarkan pada nilai-nilai agama yang bersumber dari wahyu. Hal yang tersebut dapat dipahami karena nilai-nilai moral yang berdasarkan agama (wahyu) memiliki nilai eskatologis, yang baik (bermoral) dalam pandangan agama bukan hanya akan menemukan keuntungan di dunia saja, melainkan pahala di akhirat. Pahala itulah yang lebih kuat motivasinya dalam mendorong seseorang untuk melakukan perbuatan moral. Hal ini berbeda dengan perbuatan moral yang dasarnya penalaran (rasio) di mana keuntungan yang didapat hanya keuntungan moral di dunia, tanpa adanya pahala di akhirat.

Konsep Dasar Pendidikan Akhlak Dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah

Akhlak dan moral bersumber pada al-Qur'an yang tidak dapat dipungkiri lagi keotentisitasnya, dengan Nabi Muhammad Saw sebagai *the living Qur'an*.²⁵ Akhlak merupakan sebuah alternatif yang mengatur perbuatan manusia, dan setiap perbuatannya diukur dengan sumber ajaran Islam yakni al-Qur'an dan as-Sunnah. Dengan demikian, manusia haruslah berpegang teguh pada al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber akhlak.²⁶

Al-Qur'an adalah sebuah kitab petunjuk mengenai akhlak yang *real* menjelaskan tentang norma, keagamaan dan kesusilaan yang harus diikuti oleh manusia dalam kehidupan secara individu dan kolektif. Firman Allah Swt;

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلّٰتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا

Artinya : "Sesungguhnya Al Quran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal saleh bahwa bagi mereka ada pahala yang besar," (QS. Al-Isra [17]: 9)

Ayat tersebut menjelaskan bahwa al-Qur'an tujuannya untuk memberikan petunjuk kepada manusia. Tujuan tersebut dapat tercapai dengan memperbaiki hati dan pikiran manusia dengan akidah-akudah yang benar dan akhlak yang baik, serta merubah tingkah laku mereka kepada perbuatan yang baik, olehnya aktualisasi nilai-nilai al-Qur'an menjadi sangat penting, karena jika tidak ada aktualisasi kitab suci tersebut, umat Islam akan menghadapi problem dalam upaya internalisasi nilai-

²⁵ Mansur. *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar.2005), hlm. 224.

²⁶ hal itu senada dengan yang dikatakan oleh Malik: "The Holy Qur'an and the Hadith explicitly speak of a number of specific explanatory concepts or causes for individual and collective behaviour of man. In the Holy Qur'an these causes are in fact considered psycho-spiritual and social natural laws, sunnat-Allah". Lihat Malik Badri B. *the Dilema of Muslim Psychologists*. (London: MWH London Publishers. 1979) hlm. 100-101.

nilai Qur'an sebagai upaya pembentukan karakter umat yang beriman, bertakwa, berakhhlak mulia, cerdas, maju dan mandiri.²⁷

Menurut Rahman, bahwa ajaran moral atau akhlak menitikfokuskan pada keadilan sosial dalam bidang ekonomi dan *egalitarianisme* (anggapan bahwa setiap orang mempunyai kedudukan sama atau sederajat). Keadilan dan *egalitarianisme* ini nampak pada sejumlah ayat dalam al-Qur'an. Bahkan ajaran rukun Islam yang lima pun tujuan akhirnya merupakan komunitas yang berkeadilan sosial dan berprinsip *egalitarianisme*.²⁸

Contoh yang utama adalah shalat, yang biasanya dikategorikan sebagai suatu ibadah yang sangat murni dan juga individual. Shalat diwajibkan kepada setiap Muslim tanpa melihat status sosialnya. Dispensasi atau *rukhsah* dalam shalat juga diberikan bukan atas dasar kedudukan sosial, akan tetapi lebih menekankan pada kondisi fisik atau psikis tanpa memandang masalah status sosial, *family* maupun ekonomi. Sementara zakat jelas sekali nilai keadilan sosialnya. Mungkin sering nilai harta atau uang mempunyai peranan ketika bisa dijadikan alat pengganti kewajiban tertentu, ketika seseorang sama sekali tidak dapat dan mampu untuk menunaikannya seperti ajaran *fidyah*, *kaffarah*, atau yang lainnya. Namun, dari kesemua itu dapat kita pahami bahwa hal-hal tersebut justru nilai keadilan sosialnya lebih nampak. Artinya, kewajiban pribadi yang mulanya hanya kembali kepada pribadinya akan bisa beralih menjadi kemanfaatan besar kepada kehidupan sosial.

Kemudian selain al-Qur'an, as-Sunnah oleh para ulama disepakati sebagai sumber ajaran Islam setelah al-Qur'an. Firman Allah Swt, "Dan kami tidak mengutus seorang Rasul melainkan untuk ditaati dengan seizin-Nya"²⁹.

Ketentuan tersebut senada dengan firman Allah Swt, bahwa dalam diri pribadi Rasuullah Saw terkandung akhlak mulia, yang pastinya menjadi teladan bagi umat manusia. Firman Allah Swt; "Sesungguhnya engkau mempunyai budi pekerti yang luhur"³⁰. Kemudian; "Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah SAW. itu suri tauladan yang baik bagimu."³¹

Pemahaman di atas pada hakekatnya merupakan data kesejarahan bagaimana umat yang kepada al-Qur'an dan as-Sunnah bergelut dengan dua sumber otentik tersebut. Oleh hal itu menjadi layak untuk dipertimbangkan. Di lain pihak, untuk menyusun klaster atau himpunan dari konsep-konsep normatif akhlak yang bisa dikatakan begitu banyak terkandung dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, pada hakikatnya tidak ada patokan yang khusus (baku). Akan tetapi sebagai ancar-

²⁷ Said Agil Husin al-Munawir, *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'an dalam Sistem Pendidikan Islam*, (Jakarta: Ciputat Press, 2005), Cet. II, hlm. 7.

²⁸ Menurut Rahman, bahwa di dalam Alquran mengandung dasar-dasar ajaran moral atau akhlak. Ajaran moral atau akhlak merupakan inti dari ajaran Alquran. Ia menulis: "We have repeatedly emphasized that the basic elan of the Qur'an is moral and we have pointed to the ideas of social and economic justice that immediately followed from it in the Qur'an". Lihat Fazlur Rahman, *Islam*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 34.

²⁹ QS. Al-Nisa [4]: 64

³⁰ QS. Al-Qalam [68]: 4

³¹ QS. Al-Ahzab [33]: 21

ancara, penyusunan klaster tersebut lebih banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor; (1) penguasaan makna yang tersurat dan tersirat dari kedua sumber (al-Qur'an dan as-Sunnah); (2) keluasan wawasan penyusunan klaster. Untuk memberikan gambaran konkret tentang peluang luas untuk menentukan sendiri model-model klaster dari konsep-konsep normatif akhlak tersebut. Secara garis besar yakni, (1) *al-akhlaq al-mahmudah*; (2) *al-akhlaq al madzmumah*; (3) *mahabbah*, dan (4) adab-adab. Sedangkan menurut Muhammad Abdullah Daraz dalam kitabnya *Dustur al-akhlaq fi al-Islam* memberikan model-model klater dari konsep normatif akhlak kepada lima bagian, yakni;

- 1) Akhlak terhadap diri sendiri (*al-akhlaq al-faradiyah*), terdiri dari: a) yang diperintahkan (*al-awamir*); (b) yang dilarang (*an-nawahi*); (c) yang dibolehkan (*al-mubahat*); dan (d) akhlak dalam keadaan darurat (*al-mukhalafah bi al-idhtirar*).
- 2) Akhlak terhadap keluarga (*al-akhlaq al-usariyah*). Terdiri dari: (a) kewajiban timbal balik orangtua dan anak (*wajibat nahwa al-usul wa al-furu'*); (b) kewajiban suami isteri (*wajibat baina al-azwaj*); dan (c) kewajiban terhadap kerabat karib (*wajibat nahwa al-aqarib*).
- 3) Akhlak terhadap masyarakat (*al-akhlaq al-ijtimaiyyah*). Terdiri dari: (a) yang dilarang (*al-mahzurat*); (b) yang diperintahkan (*al-awamir*); dan (c) kaedah-kaedah adab/sopan santun (*qawa'id al-adab*).
- 4) Akhlak dalam Bernegara (*al-akhlaq al-daulah*). Terdiri dari: (a) hubungan antara pemimpin dan rakyat (*al-alaqah baina ar-rais wa asy-sya'b*); dan (b) hubungan luar negeri (*al-alaqat al-kharijiyah*).³²
- 5) Akhlak Beragama (*al-akhlaq al-diniyyah*). Yaitu kewajiban terhadap Allah SWT. (*wajibat nahwa Allah*).

Jika kita cermati kembali, al-Qur'an merupakan sebuah normatif umum. Untuk menjelaskan, memperluas dan menjabarkannya, baik secara konseptual maupun praktis, maka sumber kedua dipakai yakni as-Sunnah. Al-Qur'an juga selain sebagai penjelas utama, peran as-Sunnah juga sebagai penjelas yang secara tegas tentang ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an. Tanpa as-Sunnah sebagian besar kandungan al-Qur'an akan tertimbun dari pemahaman manusia

Dalam bahasa teknisnya meneladani pemikiran ulama, selama masih berpegang pada al-Qur'an dan as-Sunnah yang *shahih*, atau sekurang-kurangnya tidak bertentangan langsung maupun tidak langsung kepada dua sumber utama tersebut, dapat saja digunakan untuk memperluas, memperdalam, memperjelas dan memperlancara pengembangan konseptual terkait akhlak dan pengamalannya secara fungsional.

Olehnya menjadi jelas bahwa as-Sunnah merupakan alternatif kedua setelah al-Qur'an. yang mana akan memberikan ketentuan hidup kepada manusia dalam berbagai aspek kehidupan termasuk di dalamnya juga tuntunan tentang pendidikan

³² Muhammad 'Abdullah Draz, *Dustur al-Akhlaq fi Al-Qur'an*. (Beirut: Muassasah ar-Risalah Kuwait dan Dar al-Buhus al-'Ilmiyah. 1973), 697-771.

akhlak dan hubungan manusia dengan Tuhan-Nya, hubungan dengan sesama manusia dan dengan alam sekitarnya.

Inventarisasi dan Penafsiran Ayat-Ayat Al-Qur'an yang Berkaitan Dengan Pendidikan Akhlak

Al-Qur'an banyak mengandung ayat-ayat yang berhubungan dengan akhlak, baik hal itu berupa perintah untuk berakhlak yang baik serta pujian dan pahala yang diberikan kepada orang-orang yang mematuhi perintah tersebut, maupun larangan berakhlak berakhlak yang buruk serta celaan dan balasan bagi orang-orang yang melanggarinya. Tidak dapat dipungkiri lagi bahwa banyak ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan akhlak ini menunjukkan betapa pentingnya kedudukan akhlak di dalam Islam.

Berikut adalah ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan akhlak yang dikumpulkan oleh peniliti. dalam hal ini peneliti mengumpulkan per-tema;

1. Ayat tentang akhlak kepada Allah, yakni surah al-A'raf ayat 143, Thaha ayat 12 dan 84, an-Naml ayat 19, Huud ayat 45 dan 47, dan surah al-Kahfi ayat 24.
2. Ayat tentang akhlak kepada Nabi, yaitu surah al-Baqarah ayat 104, an-Nur ayat 62 dan 63, al-Mujadilah ayat 12 dan 13, al-Hujurat ayat 1-5.
3. Ayat tentang akhlak kepada orang tua, yaitu surah al-Isra ayat 23, al-Ahqaf ayat 17, dan surah al-Ankabut ayat 8
4. Ayat tentang akhlak kepada orang lain, yaitu surat al-'Araf ayat 199, al-Furqan ayat 63, Luqman ayat 18 dan 19, al-Anfal ayat 27, Ali Imran ayat 134, dan surah al-Hujurat ayat 9 dan 10.

Setelah disebutkan ayat-ayat yang berkaitan dengan akhlak diatas, disini peneliti hanya memberikan penafsiran beberapa ayat saja dengan menggunakan penafsiran Hamka, diantaranya;

1. Akhlak kepada Allah Swt.

- a. QS Thaha ayat 12 dan 84

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلُمْ تَعْلِيهِ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوَّى
قَالَ هُمْ أُولَئِكَ عَلَىٰ أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى

Artinya: (12) Sesungguhnya aku Inilah Tuhanmu, Maka tanggalkanlah kedua terompahmu; Sesungguhnya kamu berada dilembah yang Suci, Thuwa. Dan (84) berkata, Musa: "Itulah mereka sedang menyusuli aku dan aku bersegera kepada-Mu. Ya Tuhanmu, agar supaya Engkau ridha (kepadaku)".

Dalam tafsiran Hamka, Musa diperintahkan meninggalkan terompah, sesampai di lereng bukit itu. Setengah tafsir mengatakan karena pada

terompah yang dipakainya itu terdapat najis atau kotoran. Sebab itu disuruh membuka. Akan tetapi Sa'id bin Jubair menafsirkan, bahwa menanggalkan terompah karena akan menginjak bumi yang dimuliakan itu adalah menambah rasa hormat dan merendahkan diri. Sebagaimana Ka'bah pun seharusnya melepaskan alas kaki.

Dalam ayat ini pun tersimpulah suatu teladan dari seorang Nabi, bagaimana dia menyediakan diri, bergegas, tidak memperdulikan kesukaran yang akan menimpanya di tengah perjalanan, bagaimanpun tingginya bukit, akan senantiasa dinaiknya, karena ingin menemui waha Tuhan dan untuk memperoleh ridha-Nya³³

b. QS. an-Naml ayat 19

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أُرْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرْ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ
وَالِّدَّيَ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

Artinya : *Maka Dia tersenyum dengan tertawa karena (mendengar) Perkataan semut itu. dan Dia berdoa: "Ya Tuhanku berilah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan untuk mengerjakan amal saleh yang Engkau ridhai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang saleh".*

Hamka menafsirkan pada pangkal ayat 19 an-Naml itu, "*Maka tertawalah dia tergelak-gelak dari sebab mendengarkan perkataan semut itu*". Tersenyum dan tertawalah Nabi Sulaiman mendengar perkataan semut itu kepada kawan sejenisnya. Mungkin beliau tertawa karena memikirkan bahwa binatang atau serangga kecil itu bersiap-siap hendak menangkis bahaya yang akan menimpa, padahal tidaklah mereka akan dapat menghindar jika manusia menginjaknya dengan sengaja. Yang beliau syukuri di waktu itu ialah karena ilmu yang diberikan Tuhan kepadanya yakni dapat memahami dan mengerti perkataan semut.

"Dan masukkanlah kiranya aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba Engkau yang shalih". Dengan itulah Nabi Sulaiman menyatakan syukur kepada Allah Swt atas nikmat berlipat ganda yang dia terima. Adapun Tuhan akan sangat gembira apabila hambaNya mensyukuri nikmat yang telah dia berikan, dan apabila nikmat yang yang telah diberikan itu disyukuri, Tuhan pun berjanji akan melipat gandakannya.³⁴

³³ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas) cet. 2, hlm. 62-65

³⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas) cet. 2, hlm. 197-198

2. Akhlak kepada Nabi

QS. an-Nuur ayat 62-63

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَدْهُبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذِنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٣﴾ لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدْعَاءَ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَادِ فَلَيَحْذِرَ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةً أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٤﴾

Artinya. "Sesungguhnya yang sebenar-benar orang mukmin ialah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, dan apabila mereka berada bersama-sama Rasulullah dalam sesuatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak meninggalkan (Rasulullah) sebelum meminta izin kepadanya. Sesungguhnya orang-orang yang meminta izin kepadamu (Muhammad) mereka Itulah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, Maka apabila mereka meminta izin kepadamu karena sesuatu keperluan, berilah izin kepada siapa yang kamu kehendaki di antara mereka, dan mohonkanlah ampunan untuk mereka kepada Allah. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. 63. janganlah kamu jadikan panggilan Rasul diantara kamu seperti panggilan sebahagian kamu kepada sebahagian (yang lain). Sesungguhnya Allah telah mengetahui orang-orang yang berangsur- angsur pergi di antara kamu dengan berlindung (kepada kawannya), Maka hendaklah orang-orang yang menyalahi perintah-Nya takut akan ditimpakan cobaan atau ditimpakan azab yang pedih."³⁵

Dalam penafsiran Hamka, diterangkan bahwasanya tanda Iman kepada Allah dan Rasul, adalah jika kaum muslimin bersama Rasulullah sedang berkumpul menghadapi suatu urusan besar maupun kecil, sekali-kali tidak seorang juga boleh meninggalkan majelis sebelum memohon izin kepada beliau. Orang yang memohonkan izin kepada beliau , dan baru pergi setelah beroleh izin, dalam ayat tersebut itulah orang yang termasuk beriman kepada Allah dan Rasul.

Kemudian ayat 63 yang menerangkan bahwa menyeru nama Rasul tidaklah serupa dengan menyerukan nama diantara sesama manusia (kita dengan orang

³⁵ Asbab an-Nuzul ayat tersebut yakni ketika orang-orang Quraisy dibawah pimpinan Abu Sufyan menuju ke Madinah dalam perang Ahzab, mereka mendirikan markas di dataran rendah pinggiran kota Madinah yang saat itu juga pasukan dari Ghatafaan mendirikan markas di Na'am, disamping gunung Uhud. Berita ini sampai kepada Rasulullah kemudian beliau memerintahkan membuat Khanqah (parit) di sekeliling kota Madina, bahan beliau sendiri turut bekerja bersama kaum muslim. Aka tetapi kamu munafik memperlambat pekerjaan tersebut dengan mengambil pekerjaan yang ringan. Mereka sering meninggalkan pekerjaannya dengan diam-diam tanpa sepengetahuan dan izin Rasulullah Saw untuk menengok keluarganya. Padahal kaum Muslimin apabila terpaksa harus meninggalkan pekerjaan itu karena kepentingan yang tidak dapat ditangguhkan lagi, mereka akan kembali bila telah selesai kepentingannya. Berkenaan dengan peristiwa ini, turunlah ayat tersebut (QS. an-Nur : 26) yang menegaskan perbedaan antara kaum Mukminin dan Munafik. Lihat Shaleh dan Dahlan dkk, *Asbabun Nuzul latar belakang historis turunnya ayat-ayat al-Qur'an* (BandungL CV. Diponegoro, 2000), Cet. II, hlm. 389-390

lain). Padahal Tuhan sendiri tidak pernah menyebut namanya secara langsung "Ya Muhammad", melainkan dengan seruan "Yaa Nabiyyu", "Yaa Ayyuha Rasul". Atau dengan seruan "Ya ayyuhal Muzammil", "Ya ayyuhal Mudassir"

Sayyid Rasyid Ridho seorang pelopor Tafsir Modern kurang setuju atas kebiasaan penafsir-penafsir lama yang selalu menafsirkan ayat-ayat yang dimulai dengan *Qul*, ditafsirkan dengan "Katakan olehmu Muhammad", karena Tuhan tidak berkata begitu. Olehnya hal ini muncullah "Khilafiyah" dikalangan ulama tentang shalawat terhadap Nabi. Ketika seorang shabat bertanya kepada Rasulullah Saw tentang bagaimana seharusnya mengucapkan shalawat kepada Rasul, Beliau menjawab: "Ucapkanlah Allahumma Shalli 'ala Muhammadi wa 'ala ali Muhammad. Sebagian ulama berpendapat bahwa tidak mungkin Nabi memerintahkan untuk mengatakan *sayyidina* kepada dirinya. Oleh sebab itu tidak akan terhitung *bid'ah* jika menambahkan *sayyidina*, dari sebab ijtihad kita bersandar kepada ayat-ayat yang memerintahkan menghormatinya.³⁶

3. Akhlak terhadap orang tua

QS. al-Isra ayat 23

وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغُنَّ عِنْدَكُمُ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ
كِلَّاهُمَا فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أُفِّ وَلَا تَنْهَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Artinya : "dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau Kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, Maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya Perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapanlah kepada mereka Perkataan yang mulia"

"Dan telah menentukan Tuhanmu, bahwa jangan engkau sembah kecuali Dia" (awal ayat 23), dalam hal ini Hamka dalam tafsirnya mengatakan bahwasannya Tuhan Allah itu sendiri yang menentukan, yang memerintah dan memutuskan bahwasanya Dialah yang layak disembah dan tidak boleh menyembah selain Dia. Oleh sebab itu maka cara beribadah kepada Allah hanya Dia sendiri yang menentukan. Olehnya tidak sah pula ibadah kepada Allah yang dibuat-buat sendiri tanpa dalil. Untuk itulah Allah mengutus Rasul-rasul-Nya agar menunjukkan peribadatan kepada Allah yang benar.

"Dan hendaklah kepada kedua ibu bapak, engkau berbuat baik". Dalam lanjutan ayat ini, Hamka menjelaskan bahwasanya berkhidmat kepada kedua orang tua yang telah menjadi sebab bagi manusia dapat di dunia ini kewajiban yang kedua setelah beribadah kepada Allah. Kemudian, "Jika kiranya salah seorang mereka, atau keduanya telah tua dalam pemeliharaan engkau, maka janganlah engkau berkata

³⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas) cet. 2, hlm. 233-239

ah kepada keduanya". Artinya, jika keduanya atau salah seorang di antara keduanya telah lanjut usia, hendaknya dengan sabar berlapang hati memelihara kedua orang tua. Lanjut usia terkadang seperti anak-anak seperti meminta untuk dibujuk dan belas kasihan. Hal itu mungkin bisa membuat sang anak merasa bosan, maka jangan sekali-kali keluar dari mulut sang anak perkataan yang mengandung rasa bosan atau kesal dalam memelihara orang.

"Dan janganlah dibentak mereka, dan katakanlah kepada keduanya kata-kata yang mulia" (akhir ayat 23). Sesudah dilarang mendecaskan mulut, mengeluah mengerutkan kening, walaupun tanpa suara, dijelaskan lagi bahwasanya keduanya jangan dihardik, dibelalaki mata. Di sinilah berlaku perumpaan *qiyas aulawy* yang dipakai oleh ahli-ahli Ushul Fiqh, yakni berkata 'ah' saja tidak boleh apalagi melakukan hal yang lebih dari itu.³⁷

4. Akhlak terhadap orang lain

- a. QS. al-A'raf ayat 199

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Artinya: "jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh."

"Ambillah cara memaafkan, dan suruhlah berbuat yang ma'ruf, dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh". Hamka menjelaskan bahwa hal ini merupakan pedoman yang diperintahkan Allah kepada Rasul-Nya. Tiga unsur yang wajib diperhatikan dan dipegang teguh di dalam menghadapi pekerjaan besar menegakkan dakwah kepada umat manusia.

Pertama: Ambillah cara memaafkan. Dari berbagai macam tafsir, dalam hal ini tafsiran Hisyam bin Urwah bin Zubair, yang diterimanya dari pamannya Abdullah bin Zubair, bahwa arti dari 'afwa disini adalah memaafkan kejanggalan-kejanggalan yang terdapat dalam akhlak manusia. Tafsir seperti ini terdapat juga dari Ummu al-Mu'minin Aisyah yakni diakui bahwa tiap-tiap manusia itu betapa pun baik karaternya, namun pasti ada pada dirinya kelemahan.

Kedua; Dan perintahlah berbuat yang ma'ruf. Dalam ayat ini ditulis 'Urfi, yang satu arti dengan ma'ruf. Yakni pekerjaan yang diakui oleh banyak atau pendapat bahwa pekerjaan tersebut adalah baik.

Ketiga; Dan berpalinglah dari orang-orang bodoh. Maksud berpaling dari orang-orang bodoh adalah karena ukuran yang dipakai oleh orang yang bodoh itu adalah ukuran yang singkat. Mereka akan memberikan sesuatu yang asal yang hanya datang dari pikiran yang singkat dan pandangan yang picik. Mereka hanya mengedepankan nafsu ketimbangan pertimbangan akal.³⁸

³⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas) cet. 2, hlm. 38-41

³⁸ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas) cet. 2, hlm. 221-223

b. QS. Luqman ayat 18-19

وَلَا تُصْعِرْ خَدَكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ
وَاقْصِدْ فِي مَسْبِكَ وَاغْصُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ

Artinya : “(18) *dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia (karena sombong)* *dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh.* Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri. (19) *dan sederhanalah kamu dalam berjalan dan lunakkanlah suaramu.* Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai.”

“*Dan janganlah engkau palingkan muka engkau dari manusia*” (awal ayat 18). Hamka menafsirkan bahwa ini adalah bukti pekerti, sopan santu dan akhlak paling tinggi. Yaitu apabila sedang bersosialisasi dengan orang lain, maka hadapkanlah wajah kepadanya. menghadapkan wajah adalah tanda menghadapkan hati. Dengarkanlah ketika seseorang berbicara, simak dengan baik. Apabila berbicara dengan seseorang sedangkan yang berbicara tidak menghadapkan wajahnya kepada seseorang yang diajak bicar, maka hal itu akan membuat perasaan orang itu tersinggung.

“*Dan janganlah engkau berjalan di muka bumi dengan congkak*”. Sombong menganggap diri paling kaya, gagah, hebat dan berpangkat. Padahal allah tidak menyukai hal tersebut. “*Sesungguhnya Allah tidak menyukai tiap-tiap yang sombong membanggakan diri*” (akhir ayat 18). Sifat tersebut menurut penyelidikan ilmu jiwa merupakan bibit dari sebab ada perasaan bahwa dirinya itu sebenarnya tidak ada apa-apanya.

“*Dan sederhanakanlah dalam berjalan*” (awal ayat 19). Jangan terlalu terburu-buru karena akan membuat lelah, dan jangan juga terlalu lambay karena akan membuang waktu di jalan, bersikaplah sederhana. “*Dan lunakkanlah suara*”. jangan bersuara keras ketika berbicara apalagi di tempat umum. Orang yang tidak tahu sopan santun lupa bahwa di tempat itu bukanlah hanya mereka saja. Lalu dia bersuara keras. “*Sesungguhnya yang seburuk-buruk suara adalah suara keledai*” (akhir ayat 19). Mujahid berkata: “Memang suara keledai itu sangat jelek. Maka orang yang bersuara keras, menghardik-hardik, sampai seperti kerongkongannya mau pecah, suaranya jadi terbalik, menyerupai suara keledai, tidak enak didengar. Dan hal itu tidak disukai oleh Alah.” Olehnya sangat dianjurkan ketika berbicara untuk lemah lembut, boleh dikeraskan jika konteksnya pada suatu pekerjaan besar. Seperti seorang komandan peperang ketika mengarahkan prajuritnya maju ke medan perang.³⁹

³⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT Pustaka Panjimas) cet. 2, hlm. 134-137

Matan Hadis Yang Berkaitan Dengan Akhlak

Dalam keseluruhan ajaran Islam, akhlak menempati kedudukan yang istimewa dan sangat penting. Hal ini dapat dilihat dari beberapa *matan hadis* yang berkaitan dengan akhlak, di antaranya yaitu hadis tentang “keharusan seorang yang muda menghormati yang lebih tua”. Di dalam pembahasan redaksional hadis tersebut, peneliti menggunakan metode *takhrij al-hadis* yang telah digunakan oleh ulama hadis. Demikian pula halnya dalam penilaian hadis. Setelah diadakan penelusuran yang menunjukkan ke-*shahih*-an hadis ini, dalam kitab *Mu'jam Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawi*, menggunakan keyword “salam» (﴿ ﴾), hadis tersebut didapatkan dalam kitab *Sahih al-Bukhari*: (*Adab*: 31, 85), dan *Sunan Ibnu Majah*: (*Adab*: 4,5).⁴⁰ Adapun redaksi hadisnya setelah dilakukan penelusuran adalah sebagai berikut;

يَرَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُقاَتِلٍ أَبُو الْحَسِينِ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامَ بْنِ مُنَبِّيٍّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ
عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يُسَلِّمُ الصَّغِيرُ عَلَى الْكَبِيرِ وَالْمَأْرُ عَلَى الْقَاعِدِ
وَالْقَلِيلُ عَلَى الْكَثِيرِ

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Muqatil Abu Al Hasan telah mengabarkan kepada kami Abdullah telah mengabarkan kepada kami Ma'mar dari Hammam bin Munabbih dari Abu Hurairah dari Nabi shallallahu 'alaihi wasallam beliau bersabda: “Hendaknya yang muda memberi salam kepada yang tua, yang berjalan kepada yang duduk, dan (rombongan) yang sedikit kepada (rombongan) yang banyak.”⁴¹ (Riwayat Bukhari)

Hukum mengucapkan salam adalah sunnah *muakkadah* (dianjurkan). Sebab salam merupakan unsur pemersatu umat dan sebab timbulnya rasa kasih dan sayang antar sesama manusia. Disunnahkan anak kecil memberikan salam kepada orang dewasa (tua) dan orang yang sedikit memberi salam ke orang yang jumlahnya lebih banyak. Akan tetapi jika orang yang berhak mengucapkan salam tersebut tidak mengawali mengucapkannya (salam), maka sebaiknya orang yang tidak berhak mengawali memberi salam dahulu agar salam itu tidak menjadi sia-sia belaka. Sama halnya jika yang muda tidak memulai mengucapkan salam terlebih dahulu maka yang lebih tua sebaiknya mengucapkannya dahulu. Kemudian jika orang yang jumlahnya sedikit tidak memulai, maka kelompok orang yang banyak tersebut sebaiknya mengucapkan salam terlebih dahulu agar memperoleh pahala dan terciptanya ikatan sesama muslim harmonis. Sebagaimana dijelaskan dalam Firman Allah Swt,

⁴⁰ A.J. Wensick. 1936. *Mu'jam Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawi* . Juz I. (Beirut: Libanon, 1936), hlm. 108.

⁴¹ Hadis Riwayat Bukhari, *Shahih Bukhari Kitab al-Isti'dzan Bab Taslim al-Qalill 'ala al-Kasir*. No 5763. CD Mausu'ah al-Hadis al-Syarif Global Islamic Software, 1991-1997.

"*Salam, sebagai ucapan selamat dari Tuhan Yang Maha Penyayang*"⁴²

Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat diambil kesimpulan sebagai berikut: *pertama*, akhlak dalam Islam (read: al-Qur'an dan Hadis) bukanlah moral kondisional dan situasional, tetapi akhlak yang benar-benar memiliki nilai yang mutlak. Nilai-nilai baik dan buruk, berlaku kapan dan di mana saja dalam segala aspek kehidupan, tidak dibatasi ruang dan waktu; *kedua*, konsep pendidikan akhlak yang bersumber dari wahyu Ilahi yang termaktub dalam Alquran dan Hadis merupakan pedoman bagi kehidupan umat Islam, yaitu memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat; *ketiga*, konseptualisasi sistem pendidikan akhlak dalam satuan mata pelajaran di sekolah atau madrasah adalah suatu keniscayaan, karena konsep dasar Islam tentang akhlak terlihat arah pandang yang komprehensif; mencakup semua aspek positif perkembangan integral, intelektual, spiritual, fisik dan aspek-aspek perkembangan lainnya. Selain itu juga bersifat mendalam dan menyeluruh, tidak terikat pada suatu pandangan tertentu dan tidak bertentangan dengan teori atau filsafat pendidikan manapun; *keempat*, Pendidikan akhlak penting dilakukan untuk mewujudkan suatu tata kehidupan individu maupun kolektif yang bermoral bahkan dalam kaitannya dengan aspek moral manusia. Usaha pendidikan akhlak mempunyai fungsi ganda, yaitu fungsi preventif dan kuratif. Fungsi preventif mengarah pada usaha dini untuk menghiasi anak didik dengan akhlak dan mencegah dari tingkah laku yang buruk. Fungsi ini bisa dimaksimalkan pada masa pembentukan tingkah laku dan watak anak. Sedangkan fungsi kuratif mengemban misi pemberian atau perbaikan, yaitu berusaha memperbaiki moral anak dari moral negatif menuju moral positif.

Referensi

- Abrasyi, Muhammad al- 'Athiyah.. *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*. Terj. Bustami dan Johar Bahry. Jakarta: Bulan Bintang. 1970.
- AS, Asmaran.. *Pengantar Studi Akhlak*. Jakarta: Rajawali Pers. 1992
- Bagir, Haidar. *Etika "Barat", Etika Islam*. Kata pengantar dalam M. Amin Abdullah. *Antara al-Ghazaly dan Kant: Filsafat Etika Islam*. Terj. Hamzah. Bandung: Mizan. 2002.
- CD Mausu'ah al-Hadis al-Syarif Global Islamic Software, 1991-1997.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad al-. *Ihya 'Ulum al-Din*. Juz III. Beirut: Dar al-Fikr. 1989.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*. Juz I. Jakarta : Pustaka Panjimas. 2000.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. "Masalah Pembaharuan Pendidikan Islam". Dalam Ahmad

⁴² QS. Yasin; [36]: 58

- Busyairi dan Azharuddin Sahl. *Tantangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: LPM UII. 1997.
- Mansur. *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.
- Munawar, Said Agil Husin. *Aktualisasi Nilai-nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam*. Jakarta: Ciputat Press. 2005.
- Mustaqim, Abdul. *Akhlaq Tasawuf : Lelaku Suci Menuju Revolusi Hati*. Yogyakarta: Kaukaba. 2013
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press. 1979.
- Ulwan, Abdullah Nasikh. Pendidikan Anak Menurut Islam: *Pemeliharaan Kesehatan Jiwa*. Terj. Khalilulah Ahmad Masykur. Bandung: Rema Rosda Karya. 1990.
- Wensick, A.J. *Mu'jam Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawi*. Juz I. Beirut: Libanon. 1936.

SEMBOYAN BHINNEKA TUNGGAL IKA SEMBOYAN MASYARAKAT MADANI (ANALISIS Q.S. 49:13 DAN Q.S. 03:103 DENGAN TEORI APLIKASI GADAMER)

Muhammad Misbahul Munir dan Muhammad Rafi

Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Silam UIN Sunan Kalijaga
Email: misbahmoenir08@gmail.com/rafimuhammad617@gmail.com

Abstrak

Indonesia merupakan bangsa dan negara yang terdiri dari bermacam suku, ras, budaya, dan agama. Kemajemukan Indonesia termanifestasi ke dalam semboyan Bhinneka Tunggal Ika. Semboyan ini dirumuskan dengan misi untuk membangun suatu masyarakat yang demokratis dan toleran. Misi tersebut memiliki kesamaan dengan misi yang terkandung dalam Piagam Madinah yang merupakan kontrak sosial yang dibentuk Rasulullah saat di Madinah. Untuk merealisasikan misi itu bukanlah hal yang mudah. Hal ini terbukti dengan kembali mencauatnya isu-isu etnis dan agama yang menjadi isu-isu sensitif untuk diperbicangkan. Sebagai bangsa yang berlandaskan Pancasila dan berpedoman pada nilai-nilai Bhinneka Tunggal Ika, seharusnya hal-hal seperti ini tidak lagi dipermasalahkan. Dalam agama Islam misalnya, tidak pernah mempermasalahkan agama ataupun etnis sebagai syarat menjadi pemimpin. Islam dengan nilai-nilai *rahmat* yang dibawa, secara tegas meniscayakan keberagaman manusia (Q.S. 49:13) dan menyeru pengikutnya untuk menjaga persatuan dan kesatuan (Q.S. 03:103), sehingga semestinya mereka yang mengaku beragama Islam perlu mendewaskan diri dalam menyikapi perbedaan. Dalam merespon permasalahan tersebut, artikel ini akan mencoba mencari *meaningful sense* Q.S. 49:13 dan Q.S. 03:103 untuk di terapkan ke dalam konteks sekarang. Dalam menarik *meaningful sense* kedua ayat tadi, penulis menggunakan teori *application* yang diintroduksir oleh Gadamer, kemudian mengaitkannya dengan nilai-nilai yang terkandung dalam semboyan Bhinneka Tunggal Ika.

Kata Kunci: *Bhinneka Tunggal Ika, Meaningful Sense, Piagam Madinah.*

Abstract

Indonesia is a nation and a country that consists of various tribes, races, cultures, and religions. Indonesian pluralism manifested itself in the motto of Bhinneka Tunggal Ika. This motto is formulated with a mission to build a democratic and tolerant society. The mission has in common with the mission contained in the Medina Charter which is the social contract that Rasulullah established while in Medina. To realize the mission is not an easy thing. This is evidenced by the re-emergence of ethnic and religious issues that become sensitive issues to be discussed. Indonesia as a nation based on Pancasila and guided by the values of Bhinneka Tunggal Ika, these things should not be disputed. In Islam for example, never questioned religion or ethnicity as a condition of being a leader. Islam with the values of grace brought, expressly requires human diversity (Q.S. 49:13) and calls its adherents to maintain unity

and unity (Q.S. 03: 103), so that those who profess to be Muslims should kill themselves in addressing the differences. In response to these problems, this article will try to find meaningful sense Q.S. 49:13 and Q.S. 03: 103 to apply to the present context. In drawing the meaningful sense of the two verses earlier, the author uses the application theory introduced by Gadamer, then linked it with the values contained in the motto of Bhinneka Tunggal Ika.

Keywords: *Bhinneka Tunggal Ika, Meaningful Sense, Medina Charter.*

A. Pendahuluan

Keberagaman masyarakat Indonesia merupakan keniscayaan yang harus disikapi dengan bijaksana. Indonesia yang terdiri dari bermacam ras, suku, budaya, dan agama menunjukkan kemajemukan masyarakatnya. Dalam upaya menjaga keutuhan dan persatuan masyarakat tersebut, para *founding father* menjadikan kutipan Bhinneka Tunggal Ika sebagai landasan nilai dalam berbangsa dan bernegara.

Salah satu unsur keberagamaan Indonesia adalah agama. Agama yang dianut mayoritas penduduknya adalah agama Islam. Sebagai agama mayoritas, tentu saja Islam memiliki andil besar dalam menjaga kesatuan dan persatuan penduduknya. Dari aspek sejarah, Islam ternyata memiliki prestasi gemilang dalam menciptakan masyarakat yang menghargai keberagaman. Hal ini terbukti dengan berhasilnya Nabi saw. mempersaudarakan kaum Muhajirin dengan Ansar dan membuat suatu kontrak sosial (baca: Piagam Madinah) yang dipatuhi sebagai sistem nilai oleh seluruh penduduk Madinah.

Sebagai konsekuensi dengan sejarah tersebut, Islam sekarang diuji kembali dengan maraknya aksi kekerasan dan sikap intoleran, khususnya yang berkaitan dengan sikap-sikap anti-Barat, anti-penistaan agama, dan anti-pluralisme, yang mana itu timbul dari kalangan Muslim sendiri. Hal ini, seringkali memberikan kesan negatif terhadap Islam sebagai agama yang berseberangan dengan multikulturalisme.

Munculnya kesan negatif ini, menurut Munhanif, setidaknya didasari dua alasan, *pertama* adalah alasan doktrinal, yakni ditemukannya ajaran-ajaran Islam dan praktik kehidupan masyarakat Islam yang berbenturan dengan prinsip multikulturalisme. *Kedua*, alasan yang lebih bersifat politis, yakni bahwa dari semua negara di dunia yang sedang dalam transisi atau telah berhasil melembagakan multikulturalisme pada abad 20, hanya negara-negara dengan penduduk mayoritas Islam-lah yang gagal melakukannya.¹ Dua alasan ini, pada akhirnya memunculkan beberapa pertanyaan dasar, yaitu bagaimana eksistensi dan peran Islam di Indonesia terhadap heterogenitas penduduknya? Apakah memang Islam itu berseberangan dengan multikulturalisme?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, artikel ini berusaha menjadikan Q.S. 49:13 dan Q.S. 03:103 sebagai representasi nilai-nilai yang sejalan

¹ Ali Munhanif, "Islam dan Pelembagaan Multikulturalisme di Indonesia" dalam *Republik Bhinneka Tunggal: Mengurai Isu-Isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), hlm. xi-xii.

dengan prinsip multikulturalisme dan juga memiliki persamaan nilai dengan semboyan Bhinneka Tunggal Ika. Dalam menganalisis kedua ayat tersebut, makalah ini menggunakan teori penerapan Gadamer, yang mengatakan bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukanlah makna teks literal, tetapi *meaningful sense* ("makna yang berarti") atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.² Dengan teori ini, diharapkan dengan makna yang dihasilkan dapat diterapkan ke dalam realitas masyarakat Indonesia.

B. Hermeneutika Gadamer

Hermeneutika secara etimologi diambil dari bahasa Yunani, yakni *hermeneuein*, yang berarti "menjelaskan" (*to explain*). Kata ini kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman, *hermeneutik*, dan bahasa Inggris, *hermeneutics*. Hermeneutika sebagai sebuah istilah, dalam perkembangannya, didefiniskan secara beragam dan bertingkat. Keberagaman dan kebertingkatan definisi hermeneutika tersebut sebelum digunakan sebagai disiplin keilmuan, sebagaimana dikemukakan Gadamer dalam artikelnya, "Classical and Philosophical Hermeneutics", istilah ini me-refer pada *practice/techne* (sebuah aktivitas) penafsiran dan pemahaman.³

Dalam karya Gadamer yang lain, *Wahrheit und Methode* (Kebenaran dan Metode) berkenaan dengan hermeneutika filosofis, ia mengatakan bahwa hermeneutika itu tidak hanya berkaitan dengan teks, melainkan seluruh obyek ilmu sosial dan humaniora. Gadamer dalam karyanya memang tidak memberikan penjelasan, baik secara explisit maupun implisit, tentang metode penafsiran tertentu terhadap teks. Alasannya ialah bahwa ia tidak mau terjebak pada universalisme metode hermeneutika untuk semua bidang ilmu sosial dan humaniora dan juga bahwa filsafat hanya berbincang tentang ide-ide umum, mendasar, dan prinsipil tentang suatu obyek pembahasan, sehingga ia menyerahkan sepenuhnya kepada ahli bidang ilmu tertentu mengenai metode apa yang hendak ia pakai. Meskipun demikian, teori hermeneutika Gadamer dapat digunakan sebagai pengukuh metode pemahaman atau penafsiran terhadap obyek tertentu, termasuk di dalamnya teks tertulis.⁴

Menurut Syahiron Syamsuddin, teori-teori hermeneutika Gadamer kiranya dapat diringkas ke dalam beberapa teori yang berkaitan satu sama lainnya: 1). Teori "Kesadaran Keterpengaruan oleh Sejarah" (*historically effected consciousness*); 2). Teori "Prapemahaman" (*pre-understanding*); 3). Teori "Penggabungan/Asimilasi Horison (*fusion of horizons*); dan Teori "Lingkaran Hermeneutik" (*hermeneutical circle*); 4). Teori "Penerapan/Aplikasi" (*application*).

Berkaitan dengan kajian mengenai Q.S. 49: 13 dan Q.S. 03:103, penulis merasa tertarik untuk menganalisisnya dengan menggunakan teori hermeneutika Gadamer

² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), hlm. 52.

³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, hlm. 5.

⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, hlm. 44-45.

yang keempat, yakni teori penerapan (*application*). Teori penerapan ialah teori yang ingin mengatakan bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa penafsiran bukanlah makna teks literal, tetapi *meaningful sense* ("makna yang berarti") atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal.⁵ Karena menurut Gadamer, untuk mencapai suatu pengertian yang utuh, selain diperlukannya *understanding* (pemahaman), *interpretation* (penafsiran), diperlukan juga *application* (penerapan). Tiga elemen ini satu sama lain saling berkaitan, dalam artian bahwa pemahaman selalu merupakan penafsiran dan penafsiran merupakan penerapan. Poin yang ingin disampaikan Gadamer ialah bahwa pengertian beraspek kontesktual.⁶

Lebih lanjut, Gadamer mengemukakan pendapatnya sebagai berikut: "Tugas penafsiran itu selalu mengemuka ketika kandungan makna karya tulis itu diperdebatkan dan hal itu terkait dengan upaya pencapaian pemahaman yang benar terhadap informasi (penjelasan makna yang dimaksud). Namun, informasi ini bukan apa yang secara orisinil diucapkan (dimaksud) oleh pembicara atau penulis, tetapi lebih dari itu, apa yang betul-betul ingin dikatakannya, yakni apa yang ingin dia katakan kepadaku seandainya saya ini interlokutor (perbincangan) orisinilnya. Informasi atau makna yang dimaksud ini adalah suatu perintah penafsiran, sehingga teks harus diikuti menurut (*meaningful sense*/makna yang terdalam, bukan apa yang dimaksud secara literal. Atas dasar ini, kita harus mengatakan bahwa teks ini bukan obyek yang sebenarnya, tetapi merupakan fase dalam mengeksekusi (*communicative event*) peristiwa komunikatif".

Dalam kaitannya dengan teori penerapannya, menurut Gadamer, suatu undang-undang itu baru dimengerti dengan menerapkannya pada kasus-kasus konkret. Seorang hakim tidak bisa dikatakan lebih dahulu sudah mengerti dan menyadari arti ketetapan dalam undang-undang, sebelum ia menerapkannya pada kasus konkret. Dengan menerapkan ketetapan-ketetapan itu terlebih dahulu, maka ia dapat melihat dan mengerti isinya, terutama bila penerapan itu menyangkut persoalan-persoalan baru yang belum dikenal ketika undang-undang itu dirumuskan.⁷

C. Bhinneka Tunggal Ika dan Sejarahnya

Bhinneka Tunggal Ika adalah moto atau semboyan Indonesia. Frasa ini berasal dari bahasa Jawa Kuna dan seringkali diterjemahkan dengan kalimat "berbeda-beda tetapi tetap satu". Diterjemahkan per-kata, kata *bhinneka* berarti "beraneka ragam" atau "berbeda-beda". Kata *neka* dalam bahasa Jawa Kuna berarti "macam" dan menjadi pembentuk kata "aneka" dalam Bahasa Indonesia. Kata *tunggal* berarti "satu". Kata *ika* berarti "itu". Secara harfiah Bhinneka Tunggal Ika diterjemahkan "Beraneka Satu Itu", yang bermakna meskipun berbeda-beda tetapi pada hakikatnya

⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan ...*, hlm. 52.

⁶ Maful Hidayat, "Application dalam Heremeneutika Hans-Georg Gadamer" dalam <http://mafulhidayat.blogspot.co.id/2015/02/application-dalam-hermeneutika-hans.html> diakses pada tanggal 15 Mei 2017.

⁷ Maful Hidayat, "Application dalam Heremeneutika, diakses pada tanggal 15 Mei 2017.

bangsa Indonesia tetap adalah satu kesatuan. Semboyan ini digunakan untuk menggambarkan persatuan dan kesatuan Bangsa dan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang terdiri atas beraneka ragam budaya, bahasa daerah, ras, suku bangsa, agama dan kepercayaan.⁸

Kalimat ini merupakan kutipan dari sebuah kakawin Jawa Kuna yaitu kakawin Sutasoma, karangan Mpu Tantular semasa kerajaan Majapahit sekitar abad ke-14. Kakawin ini istimewa karena mengajarkan toleransi antara umat Hindu Siwa dengan umat Buddha. Kutipan ini berasal dari pupuh 139, bait 5. Bait ini secara lengkap seperti di bawah ini:

*Rwāneka dhātu winuwus Buddha Wiswa, Bhinnēki rakwa ring apan kena parwanosen,
Mangka ng Jinatwa kalawan Śiwatatwa tunggal, Bhinnēka tunggal ika tan hana
dharma mangrwa.*

Terjemahannya:

"Konon Buddha dan Siwa merupakan dua zat yang berbeda. Mereka memang berbeda, tetapi bagaimanakah bisa dikenali? Sebab kebenaran Jina (Buddha) dan Siwa adalah tunggal Terpecah belahlah itu, tetapi satu jugalah itu. Tidak ada kerancuan dalam kebenaran".⁹

Perumusan Bhinneka Tunggal Ika Tan Hana Dharmma Mangrwa oleh Mpu Tantular pada dasarnya merupakan suatu pernyataan daya kreatif dalam upaya mengatasi keanekaragaman kepercayaan dan keagamaan, sehubungan dengan usaha bina negara kerajaan Majapahit kala itu. Rumusan ini telah memberikan nilai-nilai inspiratif terhadap sistem pemerintahan pada masa kemerdekaan. Para *founding father* Indonesia telah sepenuhnya menyadari bahwa menumbuhkan rasa dan semangat persatuan itulah Bhinneka Tunggal Ika.

Muhammad Yamin sejarawan dari Sumatra Barat, Bung Karno tokoh nasionalis dari Jawa, dan tokoh Bali Ida Bagus Sugriwa adalah orang-orang yang pertama kali mendiskusikan penggunaan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan bangsa dalam sidang-sidang BPUPKI di tahun 1945. Dan akhirnya menjadi resmi sebagai semboyan lambang negara RI di tahun 1950 sebagai hasil rancangan Sultan Hamid II berkolaborasi dengan Muhammad Yamin serta bantuan Ki Hajar Dewantara sebagai Panitia Lambang Negara yang dibantu seniman Basuki Reksobhowo. Lalu semboyan ini diangkat menjadi semboyan bangsa yang diabadikan dalam lambang NKRI Garuda Pancasila. Pengertian Bhinneka Tunggal Ika lebih ditekankan pada perbedaan bidang kepercayaan juga aneka-ragam agama dan kepercayaan di kalangan masyarakat Indonesia.¹⁰

⁸ Turita Indah Setyani, "Bhinneka Tunggal Ika sebagai Pembentuk Jati Diri Bangsa", Makalah yang disajikan pada: *Konferensi Nasional dan Pembentukan Organisasi Profesi Pengajar Bahasa, Sastra, Budaya, dan Seni Daerah se-Indonesia* di Yogyakarta, Sabtu-Minggu, 8-9 Agustus 2009. hlm. 3.

⁹ Mpu Tantular, *Kakawin Sutasoma*, terj. Dwi Woro Retno Mastuti dan Hastho Bramantyo, 2009, hlm. 504-505.

¹⁰ Gede Mangala, "3 Keindahan Sejarah "Bhinneka Tunggal Ika" yang Perlu Kita Ingat" dalam <https://medium.com/gedemanggala/3-keindahan-sejarah-bhinneka-tunggal-ika-yang-perlu-kita-ingat-d5b067971aec>, diakses pada 7 Mei 2017.

Berdasarkan beberapa hal di atas dapat dipahami bahwasanya semboyan Bhinneka Tunggal Ika telah ada jauh sebelum negara Indonesia merdeka, yaitu semenjak zaman Majapahit. Hal ini adalah bentuk penghormatan dan apresiasi Mpu Tantular yang beragama Buddha terhadap kerajaan Majapahit yang saat itu (abad ke 14) mayoritas beragama Hindu Siwa namun sangat menghargai penganut agama lain. Kemudian oleh *founding father* negeri ini, semboyan Bhinneka Tunggal Ika diadopsi sebagai semboyan bangsa yang mana merupakan bentuk akulturasi budaya dan agama. Nilai-nilai semboyan ini sejalan dengan ajaran Rasulullah mengenai konsep kemasyarakatan dan hubungan sosial ketika beliau berada di Madinah.¹¹

D. Masyarakat Madani dengan Piagam Madinah sebagai Kontrak Sosial

Masyarakat madani merupakan model masyarakat kota yang dibangun oleh Nabi Muhammad selepas hijrah ke Madinah. Dunia mengakuinya sebagai model masyarakat yang paling maju pada saat itu. Pola ini kemudian disepadankan oleh orang Barat dengan term *civil society*. Di Indonesia masyarakat madani sebagai terjemahan dari *civil society* diperkenalkan pertama kali oleh Anwar Ibrahim (Menteri Keuangan dan Timbalan Perdana Menteri Malaysia) dalam ceramah pada Simposium Nasional dalam rangka Forum Ilmiah pada Festival Istiqlal, 26 September 1995. Istilah itu diterjemahkan dari bahasa Arab "*mujtama'madani*", yang diperkenalkan oleh Prof. Naquib Attas, seorang ahli sejarah dan peradaban Islam dari Malaysia, pendiri ISTAC. Kata "*madani*" berarti *civil* atau *civilized* (beradab). Madani berarti juga peradaban, sebagaimana kata Arab lainnya seperti *hadari*, *t/aqafi* atau *tamaddun*. Konsep "*madani*" bagi orang Arab memang mengacu pada hal-hal yang ideal dalam kehidupan.¹²

Dalam perkembangannya, istilah *civil society*, mengealami pergeseran makna, sejalan dengan dinamika, pemikiran dan faktor-faktor yang melingkupi di mana *civil society* itu diterapkan. Setidaknya ada 5 model pemaknaan *civil society*, yaitu¹³:

1. *civil society* yang identik dengan negara. Selain Cicero dan Aristoteles, Thomas Hobbes dan John Locke juga memahaminya sebagai tahapan lebih lanjut dari evolusi natural society, yang pada dasarnya sama juga dengan negara. Menurut Hobbes, civil society harus memiliki kekuasaan absolut agar mampu meredam konflik dalam masyarakat dan dapat sepenuhnya mengontrol pola interaksi warga negara. Sedang menurut Locke, kemunculan civil society ditujukan untuk melindungi kebebasan dan hak milik warga negara. Karenanya, civil society tidak boleh absolut, dan harus dibatasi perannya pada wilayah yang tidak bisa dikelola masyarakat, serta memberi ruang yang wajar bagi negara untuk memperoleh

¹¹ Lihat Syafiyurrahman Al-Mubarakfuri, *Rahikul Makhtum: Babs\u00e1 u Fi As-Sirah An-Nabawiyyah*, (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2007), hlm. 122-128.

¹² Saefur Rochmat, "Masyarakat Madani: Dialog Islam dan Modernitas di Indonesia". Tidak diterbitkan. 2003. hlm. 2.

¹³ Asrori S Karni, *civil society* dan *Ummah* (Jakarta: Logos, 1988). hlm. 21.

haknya secara wajar pula.¹⁴

2. Adam Ferguson (1767) memaknai civil society sebagai visi etis dalam kehidupan bermasyarakat untuk memelihara tanggung jawab sosial yang bercirikan solidaritas sosial dan yang terilhami oleh sentimen moral serta sikap saling menyayangi antar warga secara alamiah. Lebih jelasnya, civil society dipahami sebagai kebalikan dari masyarakat primitif atau masyarakat barbar.¹⁵
3. Thomas Paine (1792) memaknai civil society sebagai antitesis dari negara. Civil societylah yang mengontrol negara demi keperluannya.
4. Pemaknaan yang didasarkan pada sisi "elemen ideologi kelas dominan". George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) mengembangkan pemaknaan civil society sebagai entitas yang cenderung melumpuhkan dirinya sendiri. Untuk itulah diperlukan adanya dan supervisi dari negara berupa control hukum, administrasi dan politik. Selanjutnya dikatakan bahwa kenyataannya civil society modern tidak mampu mengatasi permasalahannya sendiri, serta tidak mampu mempertahankan keberadaannya tanpa keteraturan politik dan ketertundukan pada institusi yang lebih yaitu negara. Jika terjadi ketidakadilan dalam masyarakat, atau jika terjadi ancaman terhadap kepentingan universal tentu saja negaralah yang berhak menentukan kriteria kepentingan universal tersebut. Lain lagi menurut Karl Marx (1818-1883) yang menempatkan civil society lebih pada basis material dan dipahami dari sisi produksi kapitalis, menurutnya, civil society adalah masyarakat borjuis, sehingga keberadaannya harus dilenyapkan karena akan merupakan kendala untuk mewujudkan masyarakat tanpa kelas. Sedang Antonio Gramsci (w.1937) memahaminya lebih pada sisi ideologis, dan menempatkan civil society berdampingan dengan negara yang disebutnya dengan political society. Menurutnya, negara akan terserap dalam civil society, sehingga kemudian terbentuklah sebuah masyarakat teratur (regulated society).¹⁶
5. Alexis De Tocqueville, memaknainya sebagai entitas penyeimbang kekuatan negara, menurutnya civil society tidak apriori subordinatif terhadap negara, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hegel, tetapi mempunyai sifat otonom dan memiliki kapasitas politik cukup tinggi yang mampu menjadi penyeimbang untuk menahan kecenderungan intervensi negara.¹⁷

Adapun perkembangan saat ini, civil society dipahami sebagai identik dengan masyarakat modern, atau masyarakat yang berkembang di Barat, bukan di Timur atau negara-negara yang sedang berkembang, dan konsep civil society ini tidak beranjak jauh dari konsep demokrasi. Dalam diskursus demokrasi, biasanya orang berbicara tentang interaksi antara negara dan civil society. Asumsi dasarnya adalah, jika civil society vis a vis negara relatif kuat, maka demokrasi akan berlangsung. Sebaliknya,

¹⁴ Vita Fitria dan Sri Agustin Sutrisnowati, "Civil Society, Konsep Ummah Dan Masyarakat Madani", dalam <https://journal.uny.ac.id>. hlm. 12.

¹⁵ Vita Fitria dan Sri Agustin Sutrisnowati, "Civil Society...", hlm. 13

¹⁶ Vita Fitria dan Sri Agustin Sutrisnowati, "Civil Society...", hlm. 13

¹⁷ Vita Fitria dan Sri Agustin Sutrisnowati, "Civil Society...", hlm. 14.

jika negara kuat dan civil society lemah, maka demokrasi tidak berjalan. Dengan demikian, demokratisasi dipahami sebagai proses perberdayaan civil society.¹⁸

Sementara cendekiawan Indonesia Nurcholish Majid memandang *masyarakat madani (al-mujtama' al-madan)* dalam perspektif Islam bukan terjemahan dari *civil society*, karena dari segi bahasa ada kesalahan dan karakter *civil society* itu sendiri berbeda dengan masyarakat yang dibangun oleh Rasulullah di Madinah pasca hijrah.¹⁹ Meninjau pada sejarah, Madinah sebelumnya bernama Yatsrib, karena status kependudukan di Yastrib terdiri dari orang Muhibbin dan Anshor, maka lahirlah sebuah rumusan untuk mengganti nama Yasrib menjadi Madinah sebagai pemersatu, dan terciptanya keharmonisan antara sesama masyarakat. Juga sebagai motivasi, karena bertempunya dua golongan yang berbeda latarbelakang, akan melahirkan suatu pemikiran baru dalam memajukan kota Madinah.

Masyarakat madani yang dibentuk oleh nabi saw., mengutamakan kesejahteraan bersama, mengedepankan *mashlahat ijtima'iyyah* dibandingkan dengan *fardiyah*. Masyarakat ini dibangun untuk memajukan kota, tidak hanya memajukan Islam secara internal tetapi juga Madinah secara keseluruhan. Oleh karena itu, dalam upaya mengikat seluruh individu di kota Madinah, nabi membentuk sebuah kontrak sosial yang dapat mengikat setiap individu tanpa pengecualian, agar *project* masyarakat madani berjalan dengan baik.²⁰ Kontrak sosial ini biasa dikenal dengan nama *Shahifah Al-Madinah* atau *Madinah Charter* (baca: perjanjian Madinah). Syafiyurrahman Mubarakfuri menyebutkan dalam kitabnya, *Rahiqul makhtum*, ada 12 perjanjian yang harus ditaati setiap warga Madinah, yaitu;

1. Mereka adalah umat yang satu, selain dalam agama.
2. Bagi kaum Yahudi nafkah mereka dan bagi kaum Muslimin nafkah mereka.
3. Mereka saling tolong menolong melawan orang yang memerangi kota Madinah.
4. Saling menasihati dan saling berbuat kebaikan.
5. Tidak boleh memberontak
6. Menolong setiap orang yang dizalimi.
7. Selama berperang mereka harus sepakat dengan kaum muslimin.
8. Kota Madinah menjadi tanah haram karena adanya perjanjian ini.
9. Apabila terjadi perselisihan maka semuanya dikembalikan kepada Allah dan keputusannya berada di tangan Nabi Muhammad.
10. Kota Madinah terlarang bagi orang Quraisy dan orang-orang yang menolong mereka.
11. Mereka tolong menolong melawan orang yang ingin menumpahkan darah di Madinah, setiap orang saling menjaga dari setiap sisi.
12. Perjanjian ini tidak boleh dilanggar tanpa alasan yang benar.²¹

¹⁸ Vita Fitria dan Sri Agustin Sutrisnowati, "Civil Society...", hlm. 15.

¹⁹ Aceng Kosasih. 2014. "Konsep Masyarakat Madani". dalam https://www.academia.edu/5126022/MASYARAKAT_MADANI. hlm. 3.

²⁰ Syafiyurrahman Al-Mubarakfuri, *Rahiqul Makhtum: Bahs\u2019u ...*, hlm. 127.

²¹ Syafiyurrahman Al-Mubarakfuri, *Rahiqul Makhtum: Bahs\u2019u ...*, hlm. 128.

Dari perjanjian diatas, dapat dilihat bahwasanya Nabi saw. ingin membentuk sebuah kota yang aman, damai, plural dan berasaskan keadilan dan kemanusiaan, sehingga bisa mengayomi seluruh masyarakat tanpa terkecuali.

Berdasarkan esensinya, masyarakat madani adalah kelembagaan sosial yang melindungi warga negara dari perwujudkan kekuasaan negara yang berlebihan. Masyarakat madani merupakan tiang utama dalam kehidupan politik berdemokratis. Wajib bagi setiap masyarakat madani yang tidak hanya melindungi warga negara dalam berhadapan dengan negara, namun masyarakat madani juga dapat merumuskan dan menyuarakan aspirasi masyarakat.²²

Jika memperhatikan piagam sebagai kontak sosial yang diterapkan oleh nabi, maka kita bisa menariknya dalam konteks keindonesian, di mana undang-undang dasar 1945 dan Pancasila merupakan kontak sosial yang telah disepakati oleh setiap golongan masyarakat Indoensia yang terdiri dari berbagai macam latar belakang, baik etnis, ras, budaya maupun agama. Dan nilai-nilai demokratis dalam piagam madinah ini, telah tertuang secara nyata dan mengkristal dalam dasar negara Indonesia.

E. Tafsir QS. 49:13 dan Penerapannya

Berbicara mengenai heteroginitas manusia, dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang menjelaskannnya, salah satu ayat tersebut ialah:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًاٰ وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَيْرٌ ﴿٣﴾

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Pada ayat ini, Allah swt. memulai sabdanya dengan menggunakan kata *al-nās* yang berarti ditujukan kepada manusia secara umum. Lebih lanjut, Allah swt. menegaskan bahwa manusia itu diciptakan dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, yakni Adam dan Hawwa', atau dari sperma (benih laki-laki) dan ovum (indung perempuan), serta dijadikan manusia berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya mereka saling mengenal –karena secara fitri manusia merupakan makhluk sosial yang membutuhkan satu sama lain. Dalam hal ini, Allah juga mengproklamirkan bahwa yang dianggap paling mulia di sisi-Nya ialah mereka yang bertakwa.²³

²² Azyumardi Azra, *Menuju Masyarakat Madani*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2004), hlm. 9-11.

²³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), vol. XII, hlm. 616.

Konteks turunnya ayat ini berkenaan dengan Abū Hind, seorang pembekam, yang gagal dinikahkan Rasulullah dengan seorang putri dari Bani Bayadhah karena alasan Abu Hind merupakan bekas budak mereka²⁴ – sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Daud. Dalam riwayat yang lain, ayat ini turun berkaitan tentang pro-kontra dikumandangkannya azan oleh Bilal setelah pembebasan kota Mekah. Sebagian sahabat yang mendengarkan azan Bilal berkata, "Bagaimana mungkin budak hitam ini yang justru mengumandangkan azan di atas Ka'bah!" Sebagian yang lain berkata (dengan nada mengejek), 'Apakah Allah akan murka kalau bukan dia yang mengumandangkan azan?', maka turunlah ayat ini.²⁵

Kata *syu'u'b* (شعب) adalah bentuk jamak dari kata *sya'ab* (شعب). Kata ini digunakan untuk menunjuk kumpulan terbesar dalam tingkatan keturunan. Di kalangan bangsa Arab, tingkatan-tingkatan keturunan dibagi ke dalam 7 bagian, yaitu *sya'b* (شعب), *qabilah* (قبيلة), *'imārah* (عمراء), *baṭn* (بطن), *fakhḍ* (فخذ), *faṣilah* (فصيلة), dan *'asyirah* (عشيرة). Pembagian ini berdasarkan kuantitas, dari yang terbesar ke yang terkecil, maka *sya'b* terdiri dari *qabail* (jamak *qabilah*), *qabilah* terdiri dari '*ama'ir* (jamak *'imārah*), *'imārah* terdiri dari *buṭūn* (jamak dari *baṭn*), dan seterusnya sampai pada kelompok yang terkecil²⁶. Kata *sya'b* di sini, menurut Quraish Shihab, bukan menunjuk kepada pengertian kebangsaan seperti pemahaman kita sekarang ini. Lanjut menurutnya, istilah bangsa baru muncul dan berkembang di Eropa pada abad XVIII M dan baru dikenal umat Islam sejak masuknya Napoleon ke Mesir akhir abad XVIII.²⁷

Kata *ta'ārafi* (تعارفوا) berkata dasar '*arafa* (عرف) yang berarti mengenal. Kata '*arafa* ketika diberi tambahan *alif*, salah satunya menunjukkan makna *lil musyarakah* (baca: timbal-balik). Dengan demikian, *ta'ārafi* mengandung makna saling mengenal.

Kesadaran akan kepluralitasan manusia merupakan hal yang penting dalam berinteraksi. Semakin kuat pengenalan satu pihak kepada pihak lainnya, semakin terbuka peluang untuk saling memberi manfaat. Karena itu, ayat di atas menekankan perlunya saling mengenal. Yang dimaksud saling mengenal adalah "pancing"-nya bukan "ikan"-nya, yaitu saling mengenal sebagai alat bukan manfaat.²⁸

Kemudian, kata *akramakum* (أَكْرَمَكُمْ). Kata ini merupakan *idhafah* dari kata *akrama* dan *antum* (أَنْتُمْ), kalian – yang ketika di-*idhafahkan* dengan *akrama* menjadi *kum*, *akramukum*. Kata *akrama*, yang paling mulia, berkata dasar *karuma* (كرم), yang pada dasarnya berarti yang baik dan istimewa sesuai objeknya. Manusia yang baik dan istimewa adalah yang memiliki akhlak yang baik terhadap Allah dan terhadap

²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. XII, hlm. 616.

²⁵ Jalaluddin al-Suyutji, *Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*, terj. Tim Abul Hayyie, (Jakarta, Gema Insani, 2008), hlm. 530

²⁶ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hlm. 723.

²⁷ Nawawi al-Bantani, *Marah Labid*, juz XVIII, (Beirut: darul Kutub Ilmiyah, 1417 H). hlm. 109.

²⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. XII, hlm. 617.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. XII, hlm. 618.

sesama makhluknya.³⁰

Kemulian yang didasari dari keturunan, kedudukan sosial, kekayaan, ketampanan atau kecantikan, hanyalah bersifat semantara. Sifat-sifat ini pada saatnya akan lenyap dan hilang. Mengenai hal ini, Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Nāfi' (16): 96:

ما عندكم ينفَدُ وَمَا عندَ اللَّهِ بَاقٍ ﴿٩٦﴾ ...

"Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal."

Terakhir, kata *'alim* (علیم) dan *khabir* (خبیر). Kedua kata tersubut dalam ayat ini merupakan sifat Allah swt. yang berarti Allah Yang Maha Mengatahui lagi Maha Mengenal. Ulama membedakan kedua sifat-Nya ini dengan menyatakan bahwa *'alim* menggambarkan pengatahan Allah swt menyangkut segala sesuatu yang titik tekannya pada zat Allah yang bersifat Maha Mengetahui, sedangkan *khabir*, menggambarkan pengetahuan-Nya yang menjangkau sesuatu yang titik tekannya kepada sesuatu yang diketahuinya itu.³¹

At-Thabari dalam kitabnya menyebutkan bahwasanya pada ayat ini (Q.S. 49: 13), Allah mengingatkan kepada manusia, bahwa Dia telah menjadikan bentuk manusia itu dari sperma laki-laki dan sel telur perempuan. Kemudian, Dia menjadikan entitas-entitas itu beragam, baik secara ras maupun etnis, yang mana tujuan dari diciptakannya variasi keragaman ini adalah untuk saling mengenal antara setiap entitas manusia, baik yang berjauhan maupun berdekatan, dan bukan untung saling mengunggulkan antara satu sama lain.³² Hal ini senada dengan apa yang disebutkan oleh Ibnu Katsir dalam kitabnya bahwasanya ayat ini menunjukkan bahwasanya Allah telah menciptakan manusia dari saripati laki-laki dan perempuan, dan wujud dari manusia yang diciptakan itu nantinya bervariasi dan beragam, baik dari segi warna kulit, bahasa, *kabilah*, etnis, ras dan budaya. Semua perbedaan ini ditakdirkan bukan sebagai pemecah belah ataupun alasan untuk saling mengunggulkan satu sama lain, tetapi bertujuan agar manusia bisa mengenal satu sama lain.³³

Dari paparan mengenai *asbab al-nuzul* dan analisis kebahasaan ayat di atas, beseerta penafsirannya, maka dapat kita tarik kesimpulan bahwa *meaningful sense* 'makna yang berarti' yang dapat diambil dari Q.S. 49: 13 adalah asas persamaan (*al-musāwah*). Yakni kesamaan derajat seseorang di mata khalayak umum. Dengan demikian, keberagamaan seperti etnis, suku, bahasa, warna kulit, bahkan agama bukanlah tolak ukur seseorang.

Dalam konteks keindonesiaan yang masyarakatnya beragam, penerapan asas persamaan ini sangat penting diimplementasikan. Mengapa sangat penting, karena banyak kasus yang terjadi di Indonesia berawal dari permasalahan identitas, seperti

³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. XII, hlm. 618.

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. II, hlm. 619.

³² at-Thabari, *Jami'ul Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*, (Kairo: Muassisah ar-Risalah, 2000). hlm. 312.

³³ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, (Kairo: Dar At-Thaibah Li An-nisyr wa At-Tauzi', 1999), jilid v, hlm. 386.

etnis, suku, dan agama, misalnya kasus pemilihan pemimpin. Seringkali, ketika diadakannya pemilihan, isu-isu sara muncul sebagai alat menjatuhkan lawan politik. Padahal, kriteria terpenting dalam memilih pemimpin bukanlah pada etnis, suku, bahkan agama sang calon, melainkan lebih kepada seberapa kredibilitas seseorang tersebut.

F. Tafsir Q.S. 03:103 dan Penerapannya

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۝ وَإِذْ كُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْرَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا ۝ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهَتَّدُونَ ﴿١٣﴾

“Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuhan -musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.”

Dalam kitabnya Ibnu Katsir, menyebutkan bahwa Muhammad bin Ishaq dan lainnya berkata: “Ayat ini turun berkenaan dengan keadaan kabilah *Aus* dan *khazraj*”. Hal ini berkenaan ketika seorang Yahudi mendatangi mereka dan mengejek mereka karena telah bersepakat dan bersatu. Kemudian ia mengutus seorang laki-laki supaya berbaur dengan kedua kaum tersebut untuk mengingatkan mereka mengenai pertikaian yang dulu pernah mereka lakukan. Hal itu terus berlanjut hingga sebagian mereka terprovokasi dan marah terhadap sebagian yang lainnya. Kemudian mereka ingin mengangkat senjata (baca: perang). Lalu berita ini sampai kepada Nabi saw, kemudian Beliau menenangkan mereka seraya berkata; “Apakah kalian akan melakukan tindakan *jahiliyyah* sedangkan aku berada ditengah-tengah kalian”, lalu Nabi membacakan ayat ini.³⁴

Menurut Quraish Shihab, pesan yang dimaksud ayat ini adalah *berpegang teguhlah*, yakni upayakan sekuat tenaga untuk mengaitkan diri satu dengan yang lain melalui tuntunan Allah sambil menegakkan disiplin *kamu semua* tanpa kecuali. Sehingga kalau ada yang lupa ingatkan dia, atau ada yang tergelincir, bantu dia bangkit agar semuanya dapat bergantung kepada *tali* agama Allah. Kalau ada salah seorang yang menyimpang, maka keseimbangan akan kacau dan disiplin akan rusak, karena itu bersatu padulah, dan janganlah kamu bercerai berai dan ingatlah nikmat Allah kepadamu. Bandingkan keadaanmu sejak Islam datang dengan dengan dahulu ketika kamu bermusuhan, kemudian Allah memberi kalian nikmat dengan cara

³⁴ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, (Kairo: Dar At-Thaibah Li An-nisyar wa At-Tauzi', 1999), jilid II, hlm. 90

menyatukan hati kalian dengan Islam, hingga tidak ada bekas luka sama sekali di antara masing-masing kalian.³⁵

Perintah untuk mengingat nikmat-Nya ini merupakan alasan atau dalil bahwa mereka harus bersatu padu, berpegang dengan tuntunan Ilahi. Hal ini sejalan dengan kebiasaan al-Qur'an apabila memerintahkan atau melarang sesuatu disertakan dalil dan alasan perintah atau larangan tersebut, atau paling tidak memerintahkan untuk memikirkannya.

Kata *i'tashimu* (اعتصموا) diambil dari kata 'ashama (عصم), yang bermakna *menghalangi*. Penggalan ayat ini mengandung perintah untuk berpegang kepada tali Allah yang berfungsi menghalangi seseorang terjatuh. Kata *habl* yang berarti tali, adalah yang digunakan mengikat sesuatu guna mengangkatnya ke atas atau menurunkannya ke bawah agar sesuatu itu tidak terlepas atau terjatuh. Tali yang dimaksud pada ayat ini adalah al-Qur'an. Rasulullah menggambarkannya Al-Qur'an dalam sabadanya: "Dia adalah tali Allah yang kokoh."³⁶

Firmannya (فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ), yakni mengharmoniskan atau mempersatukan hati kamu menunjukkan betapa kuatnya jalinan kasih sayang dan perastuan mereka, karena yang diharmoniskan Allah bukan hanya langkah mereka tetapi juga hati mereka. Kalau hati telah menyatu, maka segala sesuatu akan menjadi ringan untuk dipikul dan segala masalah akan lebih mudah terselesaikan.

Kata (إِخْوَانًا) biasanya digunakan al-Qur'an untuk menyatakan saudara non-kandung. Makna asalnya adalah *sama*, dalam artian hati mereka yang Allah telah persatukan itu, merasa dirinya sama dengan yang lain. Yang ringan sama mereka jinjing, dan yang berat mereka pikul bersama. Sakit saudaranya sama-sama mereka rasakan layaknya satu batang tubuh.³⁷

Dengan kata lain, ayat ini ingin memberi tahu keadaan sosial masyarakat pada masa Nabi (baca: masyarakat Madani) yang mana hati mereka saling bertautan, bergandengan dan bersatu. Ayat ini juga mengisyaratkan bahwasanya keharmonisan ini merupakan *nikmah* dari Allah sehingga mereka yang sebelumnya bercerai-berai bisa menjadi satu kesatuan layaknya sebuah bangunan, dan tentunya hal ini perlu dijaga, sebagai mana yang diperintahkan ayat (وَلَا تَفَرَّقُوا), *janganlah kamu bercerai berai*. Hal ini dapat dilaksanakan dengan cara berpegang teguh pada *habl Allah* dan dengan mengingat-ingat sejarah sebelumnya dimana mereka dahulu tercerai-berai (baca: bertikai). Keharmonisan dan penyatuan hati ini setelah sebelumnya bertikai al-Qur'an gambarkan sebagai nikmat Allah kepada mereka, seperti ketika mereka berada di tepi jurang api neraka kemudian Allah selamatkan mereka dari padanya.

Dari paparan mengenai *asbab al-nuzul* dan analisis kebahasaan ayat di atas, maka *meaningful sense* 'makna yang berarti' yang dapat diambil dari Q.S. 03: 103 adalah asas persatuan (*al-ittihad*). Asas persatuan merupakan asas yang mengedepankan keutuhan dan mengesampingkan kepentingan-kepentingan atau

³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. II, hlm. 172.

³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. II, hlm. 173.

³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan ...*, vol. II, hlm. 174.

fanatisme kesukuan.

Asas persatuan ini dapat diwujudkan, tidak lain, adalah dengan menanamkan jiwa nasionalisme pada setiap masing-masing individu. Karena dengan nasionalisme-lah Indonesia merdeka, maka dengan nasionalisme pula Indonesia tetap ada. Nasionalisme yang dimaksud di sini bukanlah nasionalisme chauvinisme Jerman dan bukan juga teologi'ashabiyah'-nya Yahudi, melainkan nasionalisme – sebagaimana didefinisikan Bung Karno – yang tumbuh karena adanya persamaan nasib dan sejarah serta kepentingan untuk hidup bersama-sama sebagai suatu bangsa yang merdeka, bersatu, berdaulat, demokratis dan maju di dalam suatu kesatuan bangsa dan negara serta cita-cita bersama guna mencapai, memelihara dan mengabadikan identitas, persatuan, kemakmuran, dan kekuatan atau kekuasaan negara-bangsa yang bersangkutan.³⁸

G. Relevansi QS. 49:13 dan Q.S. 03:103 dengan Bhinneka Tunggal Ika

Sebagaimana telah dipaparkan singkat penjelasan mengenai Q.S. 49:13 dan Q.S. 03:103 di atas, pada bagian ini akan dicarikan kesesuaian nilai yang terkandung dalam al-Qur'an, khususnya kedua ayat tadi, dengan nilai dalam Bhinneka Tunggal Ika. Secara arti, Bhinneka Tunggal Ika diterjemahkan "berbeda-beda tetapi tetap satu". Kata berbeda-beda menunjukkan makna beragam, plural, yang mana kata ini mencerminkan heterogenitas masyarakat Indonesia yang terdiri dari etnis, bahasa, budaya dan agama. Ika bermakna satu, meinsyaratkan bahwa walaupun sedemikian ragam masyarakat Indonesia maka mereka tetap satu kesatuan. Jelasnya, keberagamaan yang ada bukanlah penghalang atau penyebab untuk berpecah belah, melainkan kekuatan untuk saling membantu dan menjaga karena mereka adalah satu.

Islam dengan al-Qur'an sebagai pedomannya, dalam hal ini turut memberarkannya. Q.S. 49:13 dan Q.S. 03:103 dengan *meaningful sense*-nya (makna yang berarti), asas persamaan dan asas persatuan, memiliki keselarasan nilai yang terkandung dalam Bhinneka Tunggal Ika. Asas persamaan (*al-musāwah*) merupakan wujud respon Islam terhadap keniscayaan manusia yang diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku. Demikian juga dengan asas persatuan, asas ini merupakan kelanjutan atau bisa dikatakan, sebagai alat penjaga terhadap keberagaman yang memiliki persamaan, agar tetap ada dalam satu kesatuan. Sehingga dengan menerapkan kedua nilai ini, keberagamaan yang ada tetap dan terus terjaga dalam bingkai satu kesatuan.

Nilai-nilai ini juga tercemarkan dalam Piagam Madinah, di mana Nabi mengutamakan asas persamaan dan persatuan bagi setiap individu masyarakat Madinah (*al-itтиhād wa al-musāwah*) dalam membuat kebijakan. Hal ini dapat dilihat pada

³⁸ Prof. Dr. Hamka Haq, M.A., *Pancasila 1 Juni & Syariat Islam*, (Jakarta: RMBOOKS, 2011) hlm. 95. Lihat juga Ensiklopedia Nasional Indonesia, (Jakarta: Delta Pamungkas, 1997), jilid XI, hlm. 31 di bawah kata "Nasionalisme".

pasal pertama "semua warga Madinah adalah umat yang satu", pasal ini selain bertujuan untuk membentuk ketahanan dan pertahanan kota Madinah tetapi juga membangun jiwa nasionalisme pada setiap penduduk Madinah, meyadarkan mereka bahwa mereka sebenarnya adalah satu kesatuan (*fana fil insan*).

Selain itu, Nabi juga merekonstruksi tatanan ideologi orang Arab, khususnya penduduk Madinah, mengenai hak dan kedudukan seseorang. Beliau menekankan bahwa tidak ada perbedaan hak dan kedudukan antara penduduk Madinah sekalipun itu anak beliau sendiri, Nabi bersabda: "hanya saja telah binasa orang-orang sebelum, mereka menegakkan hukuman kepada orang-orang yang lemah, dan meninggalkan hukuman bagi orang bangsawan, Demi Dzat yang jiwaku berada di tangan-Nya, jika Fathimah melakukan hal itu, aku potong tangannya..."³⁹. Hal ini menunjukkan persamaan derajat setiap individu Madinah. Dalam kesempatan lain yaitu pada haji *wada'* Nabi menegaskan persamaan derajat ini, Beliau bersabda: "Hai sekalian manusia, ketahuilah bahwasanya Tuhanmu itu Satu, dan bahwasanya moyangmu juga satu, ketahuilah tidak mulia bangsa Arab atas bangsa asing (non-Arab), dan tidak mulia bangsa asing atas bangsa Arab, tidak pula bangsa berkulit hitam atas bangsa berkulit merah, dan tidak pula bangsa berkulit merah atas bangsa berkulit hitam, keuali dengan ketakwaan".⁴⁰

H. Kesimpulan

Islam datang turut membenarkan nilai Bhinneka Tunggal Ika. Dalam al-Qur'an, terutama pada Q.S. 49: 03 dan Q.S. 03:103, mengandung nilai asas persamaan (*al-musāwah*) dan asas persatuan (*al-ittiḥād*). Kedua asas ini memiliki keselarasan nilai dalam Bhinneka Tunggal Ika dalam mewujudkan bangsa dan negara yang aman, damai, dan sejahtera serta menghargai keberagaman.

Al-Qur'an yang merupakan ruh semangat risalah juga tertuang dalam Piagam Madinah. Piagam ini merupakan kontrak sosial Nabi saw. dengan kaum Yahudi dan kaum lainnya yang berada di Madinah. Asas persamaan dan asas persatuan juga dapat dilihat tertuang dalam pasal-pasal perjanjianya. Salah satu pasal tersebut ialah "semua warga Madinah adalah umat yang satu", pasal ini selain bertujuan untuk membentuk ketahanan dan pertahanan kota Madinah tetapi juga membangun jiwa nasionalisme pada setiap penduduk Madinah, meyadarkan mereka bahwa mereka sebenarnya adalah satu kesatuan. Oleh karenanya, tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa semboyan Bhinneka Tunggal Ika merupakan manifestasi nilai-nilai yang terkandung dalam Piagam Madinah, yang mana semua itu bersumber pada al-Qur'an dan Sunnah.

³⁹ H.R. Bukhari no. 6289 dalam Lidwa Pusaka i-Software: Kitab Sembilan Imam Hadis

⁴⁰ Prof. Dr. Hamka Haq, M.A., *Pancasila 1 Juni ...*, hlm. 95. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalany, *Fath al-Bāri bi Syarh} al-Bukhāri*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379), juz VI, hlm. 527.

Saran

Islam tidaklah berseberangan dengan multikulturalisme. Dalam Q.S. 49: 13 dan Q.S. 03:103 mengandung asas persamaan dan asas persatuan. Dua asas ini hendaknya diimplementasikan ke dalam realitas masyarakat Indonesia dalam mewujudkan bangsa dan negara yang mampu memayungi keberagaman masyarakatnya.

Daftar Pustaka

- al-'Asqalany, Ibn Hajar. 1379. *Fath al-Bāri bi Syarḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Azra, Azyumardi. 2004. *Menuju Masyarakat Madani*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- al-Bantani, Nawawi. 1417 H. *Marah Labid*. juz XVIII. Beirut: darul Kutub Ilmiyah.
- Ensiklopedia Nasional Indonesia. 1997. Jakarta: Delta Pamungkas.
- Fitria, Vita. Sri Agustin Sutrisnowati. "Civil Society, Konsep Ummah Dan Masyarakat Madani", dalam <https://journal.uny.ac.id>.
- Haq, Hamka. 2011. *Pancasila 1 Juni & Syariat Islam*. Jakarta: RMBOOKS.
- Karni , Asrori S. 1988. *civil society* dan *Ummah*. Jakarta: Logos.
- Katsir, Ibnu. 1999. *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*. Kairo: Dar At-Thaibah Li An-nisyar wa At-Tauzi'.
- Kosasih, Aceng. 2004. "Konsep Masyarakat Madani". dalam https://www.acedemia.edu/5126022/MASYARAKAT_MADANI.
- al-Mubarakfuri, Syafiyyurrahman. 2007. *Rahikul Makhtum: Bahs\u2099u Fi As-Sirah An-Nabawiyyah*. Beirut: Darul Kutub Ilmiah.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1997. *al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif.
- Munhanif, Ali. 2012. "Islam dan Pelembagaan Multikulturalisme di Indonesia" dalam *Republik Bhinneka Tunggal: Mengurai Isu-Isu Konflik, Multikulturalisme, Agama dan Sosial Budaya*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Rochmat, Saefur. 2003. "Masyarakat Madani: Dialog Islam dan Modernitas di Indonesia".
- Setyani, Turita Indah. 2009. "Bhinneka Tunggal Ika sebagai Pembentuk Jati Diri Bangsa". Makalah yang disajikan pada: *Konferensi Nasional dan Pembentukan Organisasi Profesi Pengajar Bahasa, Sastra, Budaya, dan Seni Daerah se-Indonesia* di Yogyakarta, Sabtu-Minggu, 8-9 Agustus 2009.
- Syamsuddin, Sahiron. 2009. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.
- al-Suyut\u0111i, Jalaluddin. 2008. *Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*, terj. Tim Abul Hayyie, (Jakarta, Gema Insani.
- at-Thabari,. 2000. *Jami'u'l Bayan fi Ta'wil al-Qur'an*. Kairo: Muassisah ar-Risalah.
- Tantular, Mpu. 2009. *Kakawin Sutasoma*, terj. Dwi Woro Retno Mastuti dan Hastho

Bramantyo.

Shihab, M. Quraish. 2007. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati.

Software Lidwa Pusaka: Kitab Sembilan Imam Hadis

Software al-Maktabah al-Syamilah

www.mafulhidayat.blogspot.co.id/2015/02/application-dalam-hermeneutika-hans.html diakses pada tanggal 15 Mei 2017.

www.medium.com/gedemanggala/3-keindahan-sejarah-bhinneka-tunggal-ika-yang-perlu-kita-ingat-d5b067971aec, diaskses pada 7 Mei 2017.

PENDIDIKAN SOSIAL BERBASIS TAUHID DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Muhammad Khoiruddin

Dosen Pascasarjana Universitas Islam Nahdlatul Ulama (UNISNU) Jepara
Email: masudin2728@gmail.com

Abstrak

Perspektif al-Qur'an mengenai Pendidikan Sosial Berbasis tauhid mengusung paradigma *Sosio-humanis teosentrism*, hal ini berdasarkan deskripsi al-Quran hubungan antara manusia dengan Allah (*habl min Allâh*) dan manusia dengan manusia (*habl ma'a al-nâs*), yang secara umum mengisyaratkan bahwa ada dua hal yang perlu direalisasikan dalam praktek pendidikan Islam, yaitu dimensi dialektika horizontal dan dimensi ketundukan vertikal. Pada dimensi dialektika horizontal, pendidikan sosial berbasis Tauhid hendaknya mampu mengembangkan realitas kehidupan, baik yang menyangkut dengan dirinya, masyarakat, maupun alam semesta beserta segala isinya. Sementara dalam dimensi ketundukan vertikal mengisyaratkan bahwa pendidikan social berbasis tauhid selain sebagai alat untuk memelihara, memanfaatkan, dan melestarikan sumber daya alami, juga hendaknya menjadi jembatan untuk memahami fenomena dan misteri kehidupan dalam upayanya mencapai hubungan yang abadi dengan Khaliqnya.

Kata Kunci: *Tauhid, Sosial, Humanis.*

A. Pendahuluan

Merebaknya praktek intoleransi dan kekerasan atas nama agama tidak terlepas dari gagalnya pola pendidikan agama yang diterapkan kepada peserta didik di sekolah. Tidak sedikit remaja yang duduk di bangku sekolah menjadi aktor radikalisme bahkan terorisme. Oleh sebab itu, perlu ada upaya yang terstruktur untuk membenahi pendidikan keagamaan di Indonesia.

Upaya radikalisasi melalui Pendidikan Agama Islam sudah lama terjadi dengan berbagai pendekatan. Seperti melarang upacara, melarang hormat bendera, dan upaya-upaya indoktrinasi lain. Begitu juga gerakan takfiri menjadi sebuah ancaman baru bagi seluruh Negara di dunia yang memberikan gambaran yang negatif terhadap ajaran agama islam yang dipandang mengajarkan kekerasan. Gerakan ini mengubah agama islam dari sebuah agama menjadi ajaran ideologi. (Mulkam 2005: 35)

Pada akhirnya islam menjadi senjata politik untuk mendiskreditkan dan menyerang siapapun yang pandangan politiknya serta pemahaman keagamaannya berbeda dari mereka. Dengan dalih memperjuangkan islam yang pada dasarnya adalah memperjuangkan suatu agenda politik tertentu dengan menjadikan islam

sebagai kemasan dan senjata. Langkah ini menjadi sangat ampuh karena setiap yang melawan mereka akan dituduh melawan islam. Padahal jelas tidak demikian faktanya. Kita harus sadari jika islam diubah menjadi ideologi politik ia akan menjadi sempit karena dibingkai oleh batasan-batasan ideologi dan platform politik. Karena watak dasar tafsir ideologi politik adalah menguasai dan menyeragamkan. Dalam bingkai inilah aksi terhadap pengkafiran sering dituduhkan pada orang lain yang berseberangan dengan golongan tersebut. (Ibrahim 2000: 81)

Berdasarkan realitas yang terjadi dalam dunia pendidikan saat ini, maka seharusnya kemudian konsep tauhid dijadikan sebagai dasar bagi pendidikan sosial. Konsep ketuhanan (tauhid) dalam pendidikan yang dimaksud adalah suatu upaya yang keras dan sungguh-sungguh dalam mengembangkan, mengarahkan, membimbing akal pikiran, jiwa, qalbu dan ruh kepada pengenalan (*ma'rifat*) dan cinta (*mahabbah*) kepada Allah swt, dan melenyapkan segala sifat, *af'al, asma'* dan dzat yang negatif dengan yang positif (*fana' fillah*) serta mengekalkannya dalam suatu kondisi dan ruang (*baqa' billah*) melalui isyarat yang di sampaikan Allah SWT didalam al-Qur'an (Hamdani 2001 : x)

Pada sisi yang lain Pendidikan pendidikan sosial adalah proses sosialisasi menuju kedewasaan intelektual, sosial, dan moral sesuai kemampuan dan martabat manusia. Berdasarkan argumen al-Qur'an dalam menjawab permasalahan kontemporer pada Pendidikan Sosial Berbasis Tauhid yaitu membangun harmonisasi dalam kehidupan sosial. yang ditangkap dari ayat-ayat yang berhubungan dengan pola interaksi manusia dengan Tuhan, dan manusia dengan manusia yang menciptakan harmonis dan toleran serta menghargai humanisme sosial.

B. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini dilihat dari sumbernya merupakan penelitian kepustakaan (*library research*). Adapun tujuan penelitiannya adalah penelitian eksploratif yaitu penelitian yang bertujuan untuk menemukan ide-ide baru yang cukup aktual dalam kerangka penemuan teori baru dan pengaruhnya terhadap dasar filsafat pendidikan Islam. (Jujun.S 2001:75-76) sedangkan dalam pendekatan tafsir menggunakan metode tafsir maudhu'i. (al-Farmawi 1989 : 55-57) oleh karena itu proses pengolahan datanya juga disesuaikan dengan konstruksi dan alur penelitian tersebut, dengan menelaah bahan-bahan berupa referensi pustaka sebagai data utama dalam penelitian ini.

Sedangkan analisis data penelitian menurut Lexy J Moloeng adalah proses menyusun, mengkategorikan data, mencari pola atau tema dengan maksud untuk memahami maknanya. (Moloeng 1989:4-8) digunakan untuk menghasilkan data melalui serangkaian observasi tentang ayat-ayat yang berhubungan dengan Tauhid. Pendekatan ini digunakan untuk mendeskripsikan ayat al-Quran yang membahas tentang Pendidikan Sosial Berbasis Tauhid.

C. Pembahasan

1. Hubungan Konsep Tauhid dengan Pendidikan

Sebagai aktifitas yang bergerak dalam proses pembinaan kepribadian Muslim, maka pendidikan berbasis Tauhid memerlukan asas, pondasi atau dasar yang dijadikan landasan kerja. Dengan dasar ini akan memberikan arah bagi pelaksanaan pendidikan yang telah diprogramkan. Dalam konteks implikasi konsep manusia terhadap dasar pendidikan berbasis Tauhid tentu saja berangkat dari sumber konsep manusia itu sendiri baik secara unsur, kedudukan dan peran maupun potensinya yang diambil dari rumusan Al-Qur'an dan hadis. (Shihab 2006:16-17)

Oleh karena itu, dasar yang menjadi acuan pendidikan Islam pun hendaknya merupakan sumber nilai kebenaran dan kekuatan yang dapat mengantarkan peserta didik ke arah pencapaian pendidikan. Oleh karena itu, dasar yang terpenting dari pendidikan Islam adalah Al-Qur'an dan sunnah atau hadis Rasulullah Saw. (Nizar 2004:34)

Dalam pendidikan Islam, sunnah Rasul mempunyai dua fungsi, yaitu: 1) menjelaskan sistem pendidikan Islam yang terdapat dalam Al-Qur'an dan menjelaskan hal-hal yang tidak terdapat di dalamnya; 2) menyimpulkan metode pendidikan dari kehidupan Rasulullah bersama sahabat, perlakunya terhadap anak-anak, dan pendidikan keimanan yang pernah dilakukannya. (Nahlawi 1995:47)

2. Implementasi Pendidikan Sosial dalam perspektif al-Qur'an

Selanjutnya, berdasarkan kajian tentang konsep dalam Al-Qur'an, baik dilihat dari terma, kedudukan dan peran, maupun konsep pendidikan dalam Al-Qur'an yang mencakup tarbiyah, ta'lîm dan ta'dîb, maka dapat dirumuskan beberapa prinsip dasar implementasi pendidikan sosial yang terdiri dari beberapa dimensi;

a. Keseimbangan /*at-Tawâzun*

Keseimbangan (*at-Tawâzun*) merupakan salah satu prinsip ajaran Islam. Keimbangan membuka jalan bagi nilai-nilai kebenaran, kebaikan dan keindahan. Keseimbangan akan melahirkan kebahagiaan yang ditandai dengan adanya ketenteraman dan kesejahteraan yang merata. Keseimbangan menebarkan rasa aman, dan membebaskan manusia dari semua bentuk intimidasi dan rasa takut. Keseimbangan menjamin distribusi kekayaan Negara proporsional, memberi peluang bekerja dan berusaha secara merata. Keseimbangan membebaskan, sedang ketimpangan atau ketidakseimbangan membelenggu. (Shihab 1996:328)

Manusia dan agama Islam keduanya merupakan ciptaan Allah yang sesuai dengan fitrah Allah. Mustahil Allah menciptakan agama Islam untuk manusia yang tidak sesuai Allah (30: 30). Ayat ini menjelaskan pada kita bahwa manusia itu diciptakan sesuai dengan fitrah Allah yaitu memiliki naluri beragama (agama tauhid: Al-Islam) dan Allah menghendaki manusia untuk tetap dalam fitrah itu. Kalau ada manusia yang tidak beragama tauhid, itu hanyalah karena pengaruh lingkungan

"Setiap bayi terlahir dalam keadaan fitrah (Islam) orang tuanya lah yang menjadikan ia sebagai Yahudi, Nasrani atau Majusi". (Bukhari t.tt:2047)

Dengan keseimbangan manusia dapat meraih kebahagian hakiki yang merupakan nikmat Allah. Karena pelaksanaan syariah sesuai dengan fitrahnya. Untuk skala umat, ke-tawazunan akan menempatkan umat Islam menjadi umat pertengahan/ *ummatan wasathon* [2:143]. Dengan menyeimbangkan dirinya maka manusia tersebut tergolong sebagai hamba yang pandai mensyukuri nikmat Allah. Dialah yang disebut manusia seutuhnya. (Nurdin 2006:11-10)

Suatu masyarakat belum dijadikan sebagai saksi sebelum mengikuti Rasulullah atau menjadikan Rasulullah sebagai teladan, karena jika tidak menjadikan Rasulullah sebagai tauladan maka suatu masyarakat tidak disebut sebagai masyarakat pertengahan tetapi masyarakat yang mengikuti salah satu dari dua ekstrim. Ketika suatu masyarakat telah menjadikan Rasulullah sebagai teladanya maka Rasulullah akan menjadi saksi atas masyarakat tersebut. Jadi sangat tidak mungkin Rasulullah akan menjadi saksi atas masyarakat yang berlaku tidak adil. Dalam hal ini apakah Rasulullah akan menjadi saksi pada masyarakat yang bersikap dzalim dengan berlaku anarkis.(Shihab1996:326)

b. Kedamaian/ *Ash-Sulh*

Term shalaha terdiri atas shâd, lâm, dan hâ yang berarti baik dan bagus, sebagai antonim dari rusak dan jelek (*fasâda*). Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja *shalaha-yashlahu* dan dari kata itu pula terbentuk kata kerja *ashlaha-yushlihu* yang berarti memperbaiki sesuatu yang telah rusak, mendamaikan, dan menjadikan sesuatu berguna dan bermanfaat. (Ibn Zakariya t.tt:3)

Kata kerja bentuk pertama mengandung konotasi sifat, sehingga tidak memerlukan obyek penderita, sementara yang kedua merupakan kata kerja bentuk transitif (muta'addî) yang memerlukan pelengkap penderita. Karena itu kata kerja tersebut lebih banyak berkonotasi perbuatan. (Shihab 1996:156)

Dalam Q.S. al-Hujurât [49]: 9 dan 10, misalnya, Al-Qur'an secara jelas menggunakan term *ashlihû* ketika mengemukakan perintah untuk mewujudkan perdamaian,

Menarik untuk ditelaah lebih jauh bahwa penggunaan kata ﴿ ﴾ yang kedua dikaitkan dengan kata al-'adl. Menurut M. Quraish Shihab, hal ini disebabkan karena yang kedua ini telah didahului oleh tindakan terhadap kelompok yang enggan menerima *ishlâh* yang pertama. Di samping, itu dalam menindak bisa jadi terdapat hal-hal yang menyinggung perasaan, sehingga jika jika ia tidak berhati-hati dapat timbul ketidakadilan yang bersangkutan. Karena itu, ayat ini menyebut secara tegas perintah berlaku adil. (Shihab 2002:245)

Jika Surah *al-Hujurât*:9 mengandung perintah mewujudkan perdamaian antara dua kelompok orang beriman yang bertikai, maka pada ayat 10 menegaskan perlunya *ishlâh* ditegakkan karena pada dasarnya orang mukmin itu bagaikan bersaudara, kendati tidak seketurunan karena memiliki keterikatan bersama dalam

iman. Bila upaya damai dilakukan maka akan tercipta persatuan dan kesatuan sebagai wujud rahmat Allah. Sebaliknya, bila tidak maka yang terjadi perpecahan yang akan menimbulkan pertumpahan darah sebagaimana dipahami dari kata *qitâl*. (al-Maraghi 1974:131)

Al-Qur'an juga mengungkapkan makna damai dengan menggunakan kata-kata yang sekarang dengan sholah, misalnya ﴿ۚۚۚۚ﴾ antara lain Q.S. al-Nisâ' [4]: 35. Ayat ini berbicara tentang perselisihan antara suami dan isteri yang menjadikan keduanya mengambil arah yang berbeda. Dalam keadaan demikian diperlukan juru damai (hakam) dari kedua bela pihak untuk mendamaikan suami isteri. Demikian pula yang tercantum dalam Q.S. al-Nisâ' [4]: 114 yang mengandung perintah untuk bersedekah, melakukan amar makruf, dan melakukan perdamaian antar manusia. (Sadir 2003:250)

Al-Qur'an juga menggunakan kata ﴿ۚۚۚۚ﴾ yang menunjuk makna damai, sebagaimana dikemukakan dalam Q.S. al-Nisâ' [4]: 128. Ayat ini menjelaskan bahwa, upaya menempuh perdamaian adalah jalan yang terbaik dalam menyelesaikan setiap perselisihan antara suami dan isteri walaupun dengan jalan mengorbankan sebagian hak selama tidak melanggar tuntunan Ilahi.(al-Maraghi 1974:67)

Di tempat lain kata ﴿ۚۚۚۚ﴾ digunakan pula dalam makna damai. Misalnya, dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 182. Ayat ini menjelaskan tentang upaya damai yang dilakukan seseorang terhadap pemberi wasiat yang diduga kuat akan melakukan tindakan yang tidak adil dalam menetapkan wasiatnya. Dalam keadaan demikian dibolehkan menempuh upaya damai. Dengan demikian, kata "damai" yang dimaksudkan al-Qur'an mengandung pengertian lebih mendalam dan lebih menyeluruh dibanding pengertian kata "damai" yang dikenal oleh berbagai negara di dunia dewasa ini. "Damai", menurut pengertian al-Qur'an ialah perdamaian yang dapat mewujudkan kalimatullah sebagai kenyataan di muka bumi, antara lain: kemerdekaan, keadilan, dan keamanan bagi segenap umat manusia; bukan sekedar mencegah terjadinya perperangan dengan segala resikonya, dan membiarkan kezaliman serta kerusakan di mana-mana.(Quthb 1986:83)

Konsep damai dalam al-Qur'an, selalu bermuara pada nilai-nilai tauhid. Artinya, substansi dari sebuah kedamaian yang hakiki adalah upaya melepaskan diri dari penghambaan manusia terhadap manusia menuju kepada penghambaan kepada Tuhan. Karena itu untuk membebaskan manusia dari penghambaan terhadap sesamanya menuju kepada penghambaan yang hakiki, yaitu penghambaan kepada *Rabb al-Âlamîn*. (Djohan 2012:263)

Mencermati uraian di atas, tampaknya konsep damai seharusnya terkait dengan tauhid, dimana sebuah kepasrahan harus dibarengi dengan sikap rela serta tunduk hanya di bawah naungan hukum dan keputusan-Nya. Ini merupakan suatu penyerahan total yang tidak tergoyahkan, tenram dan penuh keikhlasan. Bilamana seorang mukmin menyambut seruan itu dalam bentuknya yang demikian, maka mereka telah memasuki "alam" yang seluruhnya damai dan penuh penyerahan diri, suatu alam yang sarat dengan keyakinan dan kepercayaan diri yang penuh, tulus dan

pasrah, tidak ragu dan bimbang serta tidak ada penyimpangan maupun kesesatan. Hasilnya, mereka akan damai bersama jiwa dan hati nurani mereka, damai bersama akal dan rasionalnya, damai bersama masyarakat dan kehidupannya, mereka damai di langit dan damai di bumi.(Ibrahim 2002:25)

Konsep perdamaian menurut Al-Qur'an adalah perdamaian yang dapat mewujudkan tauhid sebagai kenyataan di muka bumi, antara lain kemerdekaan dan keamanan bagi segenap umat manusia. Oleh karena itu, damai dalam Al-Qur'an, selalu bermuara pada nilai-nilai tauhid. Artinya, inti kedamaian yang hakiki adalah upaya melepaskan diri dari penghambaan manusia terhadap manusia menuju kepada penghambaan kepada Tuhan.

Penyebaran prinsip ajakan berbuat kebijakan dan upaya preventif terhadap kemungkaran adalah syarat mutlak untuk mewujudkan perdamaian yang hakiki. Dalam kaitan ini, dapat ditegaskan bahwa Al-Qur'an secara eksplisit membolehkan orang-orang mukmin menjalin kerja sama dan berbuat baik terhadap golongan manapun atas prinsip perdamaian. (Djohan 2012:419)

c. Keadilan / *al-'âdalah*

Keadilan adalah nilai universal dan nilai kemanusiaan yang asasi. Menegakkan keadilan adalah kewajiban bagi setiap orang, tentunya dengan tujuan agar tercipta tatanan kehidupan yang seimbang dan harmonis. Keadilan diartikan dengan memberikan hak kepada seseorang secara efektif dan menempatkan sesuatu pada tempatnya, sehingga seseorang dikatakan adil apabila mampu menyeimbangkan antara hak dan kewajiban. Keadilan merupakan salah satu akhlak mulia (akhlaq al-Karimah) dalam al-Qur'an. Hal ini ditandai dengan banyaknya ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan untuk berlaku adil. Dalam al-Qur'an terdapat dua kata yang sering diterjemahkan oleh kalangan mayoritas penerjemah al-Qur'an dan sebagian literatur kitab tafsir dengan adil atau keadilan, yaitu Pertama; al-'Adl Kata 'adl adalah bentuk masdar dari kata kerja 'adala - ya'dilu - 'adlan - wa 'udulan - wa 'adalatan (عَدْلٌ - عَدْلَنَّ - عَدْلٌ - عَدْلَنَّ - عَدْلٌ - عَدْلَنَّ) Kata kerja ini berakar dengan huruf-huruf 'ain (عِنْدَهُ), dal (عَدْلَنَّ) dan lam (عَدْلٌ), yang makna pokoknya adalah 'al-istiwa" (عَدْلَنَّ = keadaan lurus) dan 'al-i'wijaj' (عَدْلٌ = keadaan menyimpang) (Warson 1997:217)

Jadi rangkaian huruf-huruf tersebut mengandung makna yang bertolak belakang, yakni lurus atau sama dan bengkok atau berbeda. Dari makna pertama, kata 'adl berarti "menetapkan hukum dengan benar". Jadi, seorang yang 'adil adalah berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. Persamaan itulah yang merupakan makna asal kata 'adl, yang menjadikan pelakunya "tidak berpihak" kepada salah seorang yang berselisih, dan pada dasarnya pula seorang yang 'adil berpihak kepada yang benar, karena baik yang benar maupun yang salah sama-sama harus memperoleh haknya. Dengan demikian, ia melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-wenang (Shihab 1996:44)

Kedua; al-Qisth, yang bermakna pelaksana yang sempurna terhadap tugas-

tugasnya, Al-Ghazali saat menerangkan sifat Allah al Muqsith (dalam bukunya *Asma' al Husna*), mengatakan bahwa al Muqsith adalah yang memenangkan atau membela yang teraniaya dari yang menganiaya dengan menjadikan yang teraniaya dan menganiaya sama-sama rela, sama-sama puas dan senang dengan hasil yang diperoleh. Jika demikian, Al-Qisth tidak hanya sekedar adil, karena ada keadilan yang tidak menyenangkan salah satu pihak, misalnya apa yang kita lihat di pengadilan, yang teraniaya mendapat keadilan dengan dijatuhkannya sangsi terhadap orang yang menganiaya, sedangkan yang menganiaya mendapat sesusahan. (Ash Shiddieqy 2002:67)

Kedua istilah tersebut jika dilihat dari sisi penggunaannya dalam al-Qur'an kedua kata tersebut memiliki makna yang berbeda. Pengertian ini yang paling banyak terdapat di dalam Al-Qur'an. Kata 'adl dengan arti 'sama (persamaan)' pada ayat-ayat tersebut yang dimaksud adalah persamaan di dalam hak. Seperti firman Allah dalam Surah Al-Maidah ayat 8.

Jadi pada dasarnya ialah berlaku adil tanpa berat sebelah, baik terhadap orang yang disaksikan maupun peristiwa yang disaksikan, tak boleh berat sebelah, baik karena kerabat, harta ataupun pangkat, dan tak boleh meninggalkan keadilan, baik karena kefakiran atau kemiskinan. Dan janganlah permusuhan dan kebencian kita terhadap suatu kaum mendorong kita untuk bersikap tidak adil terhadap mereka. Jadi terhadap mereka pun kita harus tetap memberi kesaksian sesuatu dengan hak yang patut mereka terima apabila mereka memang patut menerimanya. (Quthb 1986: 345)

Menurut penelitian M. Quraish Shihab, bahwa ada empat makna keadilan, yaitu:

Pertama, adil dalam arti "sama". Pengertian ini yang paling banyak terdapat di dalam Al-Qur'an, antara lain pada QS. An-Nisâ' [4]: 3, 58, dan 129, QS. Asy-Syûrâ [42]: 15, QS. Al-Mâ'idah [5]: 8, QS. An-Nahl [16]: 76, 90, dan QS. Al-Hujurât [49]: 9. Kata 'adl dengan arti 'sama (persamaan)' pada ayat-ayat tersebut yang dimaksud adalah persamaan di dalam hak.

Kedua, adil dalam arti seimbang. Pengertian ini ditemukan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 95 dan QS. Al-Infithâr [82]: 7.

Ketiga, adil adalah perhatian terhadap hak-hak individu dan memberikan hak-hak itu kepada setiap pemiliknya".

Keempat, adil yang dinisbatkan kepada Ilahi. 'Adl di sini berarti 'memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat sewaktu terdapat banyak ke-mungkinan untuk itu. Jadi, keadilan Allah pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya. (Rahardjo;1996:366)

Oleh sebab itu, manusia yang bermaksud meneladani sifat Allah yang 'adl (عَدْل) ini setelah meyakini keadilan Allah dituntut untuk menegakkan keadilan walau terhadap keluarga, ibu bapak, dan dirinya, bahkan terhadap musuhnya sekali-pun. Keadilan pertama yang dituntut adalah dari dirinya dan terhadap dirinya sendiri.

d. Tolong Menolong/ *At-Ta'awun*

Sikap tolong menolong adalah ciri khas umat muslim sejak masa Rasulullah SAW. Pada masa itu tak ada seorang muslim pun membiarkan muslim yang lainnya kesusahan, hal ini tergambar jelas ketika terjadinya hijrah umat muslim Mekkah ke Madinah, kita tahu bahwa kaum anshor atau Muslim Madinah menerima dengan baik kedatangan kaum Muhajirin yang seiman dengan sambutan sangat meriah, kemudian mempersilahkan segalanya bagi para muhajirin.

Tolong menolong dalam bahasa Arabnya adalah ta'awun. Sedangkan menurut istilah, pengertian ta'awun adalah sifat tolong menolong diantara sesama manusia dalam hal kebaikan dan takwa. Dalam ajaran Islam, tolong menolong merupakan kewajiban setiap muslim. Sudah semestinya konsep tolong menolong ini dikemas sesuai dengan syariat Islam, dalam artian tolong menolong hanya diperbolehkan dalam kebaikan dan takwa, dan tidak diperbolehkan tolong menolong dalam hal dosa atau permusuhan.

Perintah untuk saling tolong-menolong dalam kebaikan dengan beriringan ketakwaan kepada-Nya. Sebab dalam ketakwaan, terkandung ridha Allah. Sementara saat berbuat baik, orang-orang akan menyukai. Barang siapa memadukan antara ridha Allah dan ridha manusia, sungguh kebahagiaannya telah sempurna dan kenikmatan baginya sudah melimpah. (Ibnu Farh 1421:45)

Dalam QS Al-Maidah [5] 2, Ayat tersebut menjelaskan bahwa tolong menolong dalam kebaikan dan ketakwaan adalah salah satu kewajiban umat muslim". artinya, seandainya kita harus menolong orang lain, maka harus dipastikan bahwa pertolongan itu menyangkut dengan ketakwaan. Saling tolong menolong juga menyangkut berbagai macam hal, asalkan berupa kebaikan, walaupun yang meminta tolong musuh kita. Sebab, dengan saling tolong menolong akan memudahkan pekerjaan, mempercepat terealisasinya kebaikan, menampakan persatuan dan kesatuan. (Shihab 1996:3)

Setidaknya ada dua pelajaran berharga yang dapat kita peroleh dari penjelasan di atas: Pertama, segala sesuatu yang kita kerjakan diawali dari niat. Kita tidak pernah lepas dari dua hal: taat kepada Allah atau berbuat maksiat. Kedua, hendaknya setiap muslim menyadari bahwa Islam tidak mengenal pemisah-misahan dunia dan agama, Islam adalah satu kesatuan yang utuh (integral), menyeluruh dan sempurna (syamil mutakamil). Paduan kata kebajikan (birr) dan ketakwaan (taqwa), sebagaimana diungkapkan ayat di atas, dengan jelas-jelas menggambarkan hal ini. Keduanya tidak bisa lepaskan satu dengan yang lainnya, seperti halnya iman-Islam, iman-amal saleh, fasik-maksiat, maksiat-keji. (Ath-Thabary;1954:365)

e. Musyawarah/ *As-Syûra*

Akar kata musyawarah yang sudah menjadi bahasa Indonesia tersebut adalah ڦڻڻ yang berarti menampakan sesuatu atau mengeluarkan madu dari sarang lebah. Musyawarah bararti menampakan sesuatu yang semula tersimpan atau mengeluarkan pendapat yang baik kepada pihak lain. Sedangkan secara istilah Syura

berasal dari kata *syawwara-yusyawwiru* yang berarti menjelaskan, menyatakan atau mengajukan dan mengambil sesuatu, bentuk lain dari kata kerja ini adalah asyara (memberi isyarat), tasyawara, (berunding saling tukar pendapat), Syawir (minta pendapat) musyawarah dan mustasyir (minta pendapat orang lain). jadi Syura adalah menjelaskan, menyatakan atau mengajukan pendapat yang baik, di sertai dengan menaggapi dengan baik pula pendapat tersebut.

Pengertian ini terdapat pada tiga tempat dalam al-Qur'an yakni dalam Q.s al-Baqarah (2) ayat 233, Q.s Ali-'Imran (3) ayat 159 dalam Q.s Asy-Syura (26) ayat 38, ayat ini mengandung puji atas orang yang menerima seruan Allah SWT yang dibawa nabi Muhammad SAW, mendirikan shalat dengan baik, memusyawarahkan segala urusan mereka, dan menafkahkan sebagian rizki yang mereka proleh. Bermusyawarah merupakan sifat terpuji bagi orang yang melaksanakannya dan akan memperoleh nikmat dari sisi Allah SWT, karena hal itu bernilai ibadah. ketiga yaitu surat Ali-'Imraan [3] ayat 159, ayat ini merupakan perintah bagi nabi SAW, untuk melaksanakan musyawarah, bermusyawarah merupakan ungkapan hati yang lemah lembut dan sifat terpuji orang yang melaksanakannya.

Mengacunya Konsep musyawarah sebagai tradisi yang disyari'atkhan di dalam al-Qur'an, salah satunya dalam hal kebijakan pemerintahan dan politik, dalam Q.s Ali-'Imraan ayat 159, bahwa Allah SWT memerintahkan kepada Nabi untuk melaksanakan musyawarah dengan para sahabatnya dalam memecahkan berbagai persoalan. Perintah tersebut tidak hanya dikhkususkan kepada nabi Muhammad tetapi kepada seluruh umatnya yang menjalankan suatu pemerintahan atau politik dalam suatu negara bahwa landasan dasar pemerintahan Islam yang ideal dalam suatu pemerintahan ialah harus adanya konsep musyawarah di dalamnya. (Hamka;2007:562)

Musyawarah merupakan suatu jalan untuk menciptakan kedamaian dalam kehidupan manusia, baik dalam lingkungan keluarga, masyarakat dan bahkan dalam suatu negara. Karena musyawarah adalah merupakan suatu bentuk pemberian penghargaan terhadap diri manusia yang ingin diperlakukan sama dalam derajatnya sebagai manusia untuk ikut bersama baik dalam aktivitas kerja maupun pemikiran. Al-Quran menjelaskan tentang musyawarah dalam bentuk global (prinsip-prinsip umum), agar petunjuk itu dapat menampung segala perubahan dan perkembangan sosial budaya manusia.

f. Toleransi / Tasamuh

Tasamuh berasal dari bahasa Arab yang berarti toleransi yang mempunyai arti bermurah hati, kata lain dari tasamuh adalah '*tasahhul*'¹ yang memiliki arti

¹ Bersikap ramah, suka memaafkan, gampangan. lihat; Ahmad Warson Munawir, Kamus Al-Munawir; Kamus Arab Indonesia Lengkap, Surabaya : Pustaka Progresif, 1997. hal. 673. lihat juga; kamus al-Muhit, Oxford Study Dictionary English-Arabic .2008 hal.1120, Makna kata "tolerance" lainnya adalah "the character, state, or quality of being tolerant"(karakter, negara, atau kualitas menjadi toleran) dan indulgence or forbearance in judging the opinions" (kesabaran dalam menilai pendapat). Lihat; The New International Webster Comprehensive Dictionary Of The English Language, Chicago :

bermudah-mudahan. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia kata toleransi adalah suatu sikap menghargai pendirian orang lain (seperti pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, kelakuan) yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian diri sendiri. Pada dasarnya, konsep bertسامح dalam Islam mengandung konsep-konsep yang rahmatan lil 'alamin. Di antaranya konsep yang mengikat makna tasamuh yaitu ar-Rahmah (Kasih Sayang), QS. Al-Balad : 17, al-Salam (keselamatan), QS. Al-Furqan: 63, al-Adl (keadilan) dan al-Ihsan (kebaikan), QS. al-Nahl : 90 dan al-Tauhid (Menuhankan Allah SWT), QS. Al-Ikhlas : 1-4. Dan inilah yang sedang dipraktekkan oleh setiap Muslim. (LPMA 2012: 35-36)

Dari pengertian tersebut dapat disimpulkan bahwa toleransi mengandung sifat-sifat seperti lapang dada, tenggang rasa, menahan diri, dan tidak memaksakan kehendak orang lain. Sikap tasamuh juga dapat kita tunjukan dengan sikap sabar menghadapai keyakinan-keyakinan orang lain, pendapat-pendapat mereka dan amal-amal mereka walaupun bertentangan dengan keyakinan dengan keyakinan kita dan tidak sesuai dengan syariat Islam. Kita juga dilarang untuk menyerang, menyakiti dan mencela orang lain yang tidak sependapat dengan kita. (Al-Munajjad 1976:17)

Dasar dari sikap toleransi adalah kasih sayang. Adanya kasih sayang dari sesama akan mendorong seseorang untuk menghargai dan menghormati orang lain. Adapun tujuan dan sikap toleransi adalah menghindari kekerasan dan menciptakan kerukunan dan kedamaian hidup bersama orang lain. (Moqshith;2009:183-184)

Islam adalah agama yang toleran, agama yang penuh kasih sayang yang selalu menghormati antar umat beragama. Bukankah dalam Al-Quran dikatakan bahwa "Bagiku agamaku dan bagimu agamamu"(QS.Al-kâfirun:6) bukankah itu adalah salah satu pengakuan Islam terhadap keberagaman agama, bahkan Rasulullah sendiri mencontohkan ketika Rasul berzakat dia juga memberikan Zakatnya kepada orang yahudi, ketika ditanya orang yahudi mengapa Rasulullah memberi zakat kepadanya padahal dia bukan seorang muslim, Jawab beliau "Engkau adalah tetanggaku, dan aku wajib memuliakan Saling Menghormati Sesama.(Misrawi 2010:159)

D. Kesimpulan

Konsep pendidikan sosial berbasis tauhid dalam perspektif Al-Qur'an, pada pembahasan di depan, secara umum dapat disimpulkan bahwa: Pertama, Tauhid sebagai prinsip yang paling utama dalam ajaran Islam memiliki implikasi dimensi vertikal sebagai penggambaran adanya kesatuan ketuhanan (*unity of godhead*). Keyakinan atas kesatuan ketuhanan menghasilkan konsep selanjutnya yaitu *unity of creation* (kesatuan penciptaan), Tauhid juga harus dipahami dalam dimensi horizontal, bahwa pendidikan Islam harus berkontribusi untuk menciptakan tatanan kehidupan masyarakat yang harmoni. dalam konteks sosial-horisontal, kesatuan

penciptaan itu memberi suatu keyakinan asanya *unity of mankind* (kesatuan kemanusiaan).

Kedua; dengan ditemukannya argumentasi bahwa Tauhid tidak hanya mengatur hubungan vertikal namun implementasi tauhid juga mencakup dalam dimensi horisontal dalam konteks sosial dalam mewujudkan humanisme social.

Daftar Pustaka

- al-Anshari, Abu 'AbduAllah Ibn Ahmad Ibn Abu Bakar Ibn farh al-Khazraji Syamsy al-Din, 1421, Al-Jâmi' li Ahkâmil-Qur'ân, tahqîq: 'Abdur-Razzaq al-Mahdi, Dâr Al-Kitab Al-'Arabi, Bairut.
- al-Farmawi, Abd al-Hayy, 1989, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudu'iyyah*: Dirasah Manhajiyyah Maudu'iyyah.
- Al-Marâghî, Ahmad Mushtafâ, 1974, Tafsîr al-Marâgî, Mesir, Mushtafâ al-Bâbî al-Halabî,
- Al-Maraghi, Ahmad Mushtafa, 1994, Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm, Beirut: Dar al-Fikr
- Amrullah, Haji Abdul Malik Karim, 2007, Tafsir Al-Azhar, Singapura: Kerjaya print Pte Ltd
- An-Nahlawi, 1992, Abdurrahman, Prinsip-prinsip dan Metoda Pendidikan Islam, Bandung; Diponegoro.
- Arsyad,Azhar, et al, 2002, Islam dan Perdamaian Global, Yogyakarta: Madyan Pres
- Ash Shiddieqy, Muhammad Teungku Hasbi,2001, Sejarah & Pengantar Ilmu Tauhid/ Kalam, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra.
- Ash-Shâbûnî, Muhammad 'Alî, 1981, Shafwat al-Tafâsîr, Beirût: Dâr al-Qur'ân al-Karîm, 1981
- Ath-Thabarî , Abû Ja'far ibn Muhammad ibn Jarîr,1954, Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyi al-Qur'ân, Mishr, Mushtafâ al-Bâbî al-Halabî wa Aulâduh
- Effendi, Djohan,2012, PesanPesan Al-Qur'an; Mencoba mengerti Intisari Al-Qur'an, Jakarta : Serambi Ilmu Semesta
- Ghazali, Abd. Moqsith, Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi, Jakarta : ICRP
- Hamdani B M. Dz, 2001, *Pendidikan Ketuhanan dalam Islam*, Surakarta : Universitas Muhammadiyah Press
- Ibn Isma'il, Abi 'Abdillah Muhammad, 1998, *Sahih Bukhari*, Riyad: Bait al-Afkâr al-Dauliyah
- Ibn Zakariyâ Abî al-Husain Ahmad,t.tt, Mu'jam Maqâyîs al-Lugat, Beirût, Dâr al-Fikr
- Ibrahim, Sulaeman, 2000, *Pendidikan sebagai Imperialisme dalam merombak Pola pikir Intelektualisme Muslim*, Yogyakarta : Pustaka Pelajar
- Kementerian Agama RI, 2012, Tafsir Al-Qur'an Tematik; Moderasi Islam, Jakarta :

LPMA

- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2014, Tafsir Al-Qur'an Tematik, Jakarta: Kamil Pustaka,2014
- Misrawi, Zuhairi,2007, Al-Qur'an Kitab Toleransi, Jakarta : Pustaka Oasis
- Moloeng, Lexy J, 1989, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Karya.
- Mulkam, Abdul Munir, 2000, *Dunia pendidikan sebagai Perang Kekerasan dalam melawan Kekerasan tanpa kekerasan*, Yogyakarta: PPIRM, The Asia Foundation bekerjasama dengan Pustaka Pelajar.
- Nizar, Al-Rasyidin dan Samsul, 2002, Filsafat Pendidikan Islam;Pendekatan Historis, Teoritis, Praktis, Jakarta: Ciputat Pers
- Nurdin, Ali,2006, *Quranic Society: Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an*, Jakarta : Erlangga, 2006
- Quthb, Sayid, 1986. Fî Zhilâl Al-Qur'an -Ma'âlim fi al-Tharîq. Mekkah, Dâr al-'Ilm li al-Thibâ'ah wa al-Nusyr
- Rahardjo, M. Dawam, Ensiklopedi Al-Quran; Tafsir Sosial Berdasaran Konsep-Konsep Kunci, Jakarta : Paramadhinâ.
- Sadir,Darwis, 2003, "Piagam Madinah",Al-Qanun Jurnal Pemikiran dan Pembaharuan Hukum Islam, Vo. 5, No. 1, Juni 2003
- Shihab, M. Quraish, 1996, Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Berbagai Persoalan Umat, Bandung: Mizan, 1996
- Shihab, M. Quraish, 2006, Menabur Pesan Ilahi; Al-Quran dan Dinamika Kehidupan Masyarakat, Jakarta : Lentera Hati
- Shihab, M. Quraish,1996, Wawasan Al Qur'an, Bandung: Penerbit Mizan
- Shihab. M.Quraish (ed),1997, "Shalahâ", Ensiklopedi Al-Qur'an, Jakarta: Yayasan Bimantara. 1
- Shihab. M.Quraish,2002, Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an, Jakarta: Lentera Hati, Vol.13
- Sumantri, Jujun S. et.all, 2001, *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*, Bandung: Nuansa.
- Yunus, Mahmud, 2011, Tafsir Quran Karim, Jakarta: PT Mahmud Yunus Wa Dzurriyyah

LIVING QUR'AN: SYARIATISASI PULAU SANTEN BERDASARKAN SURAH AN-NISA' [4] AYAT 29 DALAM PANDANGAN MASYARAKAT BANYUWANGI PERSPEKTIF AL-QUR'AN

Putri Maydi Arofatur Anhar, Moh. Abd. Rauf, dan M. Khoirul Hadi al-Asy Ari

Mahasiswa Fakultas Syariah dan Dosen Hukum Tata Usaha Negara Fakultas Syariah IAIN Jember

Abstrak

Pariwisata di Banyuwangi merupakan salah satu dari tiga keunggulan yang dimiliki selain pertanian dan UMKM. Setiap wilayah wisata yang memanfaatkan potensi alam, maka sudah sepantasnya memperhatikan kelestarian alam. Ekowisata merupakan perjalanan wisata ke suatu lingkungan baik alam yang alami ataupun buatan serta budaya yang bersifat informatif dan partisipatif. Sedangkan ekowisata religius belakangan ini mulai banyak dikembangkan, dengan memadukan tempat wisata yang syar'i sesuai dengan tuntutan agama serta tetap menjaga kelestarian alam ciptaan-Nya. Pengembangan ekowisata berbasis halal tourism di pantai pulau santan Banyuwangi merupakan salah satu perwujudan kemandirian ekonomi kabupaten tersebut. Diharapkan dengan mengusung konsep halal tourism dan dengan tidak mengindahkan kelestarian alam akan meningkatkan pendapatan daerah. Dimana juga meningkatkan perekonomian dan kesejahteraan pemahaman masyarakat terhadap halal tourism mungkin saja adalah dampak dalam memahami ajaran agama yaitu al-Qur'an dan hadis dengan sudut pandang lain, misalnya Islamisasi ilmu: Islamisasi sains merupakan salah satu fenomena modernitas yang mulai banyak menyedot perhatian. Islamisasi sains tidak hanya sebagai wacana belaka, namun harus diaplikasikan dalam kehidupan nyata agar berguna bagi masyarakat luas. Pengembangan islamisasi sains membawa prospek besar terhadap pengembangan potensi pariwisata di berbagai negara. Indonesia negara dengan kepulauan terbesar di dunia yang memiliki kekayaan alam dan destinasi wisata yang besar, maka sudah seharusnya dikebangkitkan. Studi penelitian ini berbasis kajian yang berkaitan dengan peristiwa sosial terhadap kehadiran al-Qur'an atau keberadaan al-Qur'an pada sekelompok muslim di masyarakat. Penelitian ini tidak mengkaji ayat al-Qur'an sebagai teks yang harus dipahami dengan menggunakan beberapa disiplin keilmuan, akan tetapi penelitian ini menggunakan metode living al-Qur'an. Berdasarkan hal tersebut, akan tampak respon sosial (kenyataan) dari komunitas muslim apakah makna dan fungsi al-Qur'an yang benar-benar dipahami untuk mencari nafkah atau hanya sebagai simbolis saja dalam menghidupkan al-Qur'an?. Penelitian ini akan membedah bidang dalam kajian tematik yang lebih mendalam terkait dengan magza yang terkhusus pada surah an-Nisa' [4] ayat 29. Tulisan ini termasuk penelitian pustaka dengan tipe penelitiannya bersifat deskriptif-analisis yang dirancang dengan metode kualitatif. Dalam menggali data, instrumen yang digunakan adalah wawancara mendalam, observasi dan studi atas dokumen seperti foto atau rekaman. Analisis data yang digunakan peneliti menurut Miles dan Haberman yakni reduksi data, display data dan penarikan kesimpulan.

Tujuan penelitian ini untuk mengetahui sejauh mana penerapan konsep wisata Islami di pulau santen dan juga untuk mengetahui bentuk respon masyarakat terhadap keberadaan pulau santen. Hasil penelitiannya adalah pertama, mengetahui kajian living Qur'an, kedua, mengetahui adanya pandangan syariatisasi berbasis pemahaman al-Qur'an. Dan ketiga adalah pemahaman masyarakat Banyuwangi terhadap konsep syariatisasi. Sehingga dapat memberikan suatu jawaban yang dapat diketahui dan dikaji ulang oleh khalayak umum.

Latar Belakang

Indonesia sebagai negara dengan sejuta tradisi yang unik, juga tidak luput dari kecenderungan global yang menjadikan pariwisata sebagai sumber ekonomi baru, disamping industri kreatif dan teknologi informasi. Berbagai destinasi wisata terus berbenah untuk mengundang para pengunjung. Hal tersebut juga didukung oleh pertumbuhan ekonomi di Indonesia yang menumbuhkan kelas menengah yang menaikkan tingkat kebutuhan hingga kebutuhan tersier yaitu kebutuhan wisata sebagai sarana *refreshing*.

Karena masyarakat Indonesia sangat kental dengan kehidupan keagamaan, wisata religius menjadi salah satu pilihan masyarakat. Wisata religius dianggap memberikan beberapa keuntungan sekaligus; memberikan kesegaran secara spiritual atau melaksanakan kewajiban agama sekaligus dapat menjadi acara *refreshing*. Tidak mengherankan jika tempat-tempat wisata religius selalu sesak dipenuhi pengunjung.

Begitupun dengan wisata halal yang kian familiar di kalangan wisatawan muslim, karena itu berbagai daerah di Nusantara semakin menggencarkan pembaharuan konsep pariwisatanya. Trend wisata syariah sebagai salah satu pemenuhan gaya hidup saat ini telah menjadi kekuatan pariwisata dunia yang mulai berkembang pesat. Tidak mau kalah dengan Aceh dan Lombok, sebuah gebrakan baru datang dari Pemerintah Daerah Banyuwangi dengan menyulap Pulau Santen di Kelurahan Karangrejo menjadi pantai wisata halal berbasis syariah atau lebih dikenal dengan *halal tourism*.¹ Destinasi wisata baru ini menyuguhkan pesona keindahan pantai yang berkonsep syariah, memang terdengar asing, karena wisata pantai yang berkonsep syariah ini masih cukup minim di Indonsia dan di Jawa Timur masih terdapat di Banyuwangi saja.

Sementara itu, Pulau Santen adalah pulau kecil di Kelurahan Karangrejo, Banyuwangi, tidak jauh dari pusat kota Banyuwangi. Saat ini pulau tersebut terus ditata secara bertahap oleh berbagai elemen, mulai dari masyarakat, TNI AD, tokoh

¹ Konsep *halal tourism* tidak hanya diperuntukan untuk kaum muslim dan *halal tourism* merupakan konsep besar pengembangan destinasi. Di antaranya ditandai dengan jaminan makanan halal, tidak menjajakan alkohol, pemberitahuan waktu jelang beribadah (adzan), tempat bersuci lengkap dengan fasilitas tempat ibadah, serta fasilitas berkonsep pemisahan antara laki-laki dan perempuan. Pada intinya konsep wisata tersebut sama sekali tidak mengandung unsur SARA. Tapi bicara soal segmentasi pasar serta strategi pemasaran. Lihat dalam *Jurnal MD* vol. 3, No. 1, 2017 oleh Firdausia Hadi dan M. Khoirul Hadi al-Asy Ari, *Kajian Potensi Dan Strategi Pengembangan Wisata Pantai Syari'ah (Studi di Pulau Santen Kabupaten Banyuwangi)*, (Yogyakarta: UIN SUKA, 2017), hlm. 7.

agama dan masyarakat hingga jajaran Pemerintah Kabupaten Banyuwangi. Dengan peluang pasar yang menjanjikan tersebut, konsep pantai wisata halal berbasis syariah di pulau Santen, akan mampu menggerakan perekonomian lokal. Islam melihat pariwisata itu penting dan perlu dilakukan bagi setiap mukmin untuk mengambil pelajaran darinya. Allah berfirman yang artinya:

فَذَلِكُمْ سُنَّةُ الرَّسُولِ وَمَا كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ

Artinya: "Sesungguhnya telah berlalu sebelum kamu sunnah-sunnah Allah; karena itu berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul)" (QS. Ali Imron: 137).²

Wisata syariah dipandang sebagai cara baru untuk mengembangkan pariwisata Indonesia yang menjunjung tinggi budaya dan nilai-nilai Islami. Label wisata syariah di Indonesia sendiri kurang mendapat persetujuan dari Menteri Pariwisata, Arief Yahya (2015)³ karena dinilai terkesan eksklusif dan pelarangan berbasis agama tertentu. Sedangkan penggunaan istilah lain seperti *Islamic tourism* (wisata islam), *halal tourism* (wisata halal), wisata keluarga dan religi juga dinilai belum sesuai. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh salah satu anggota Masyarakat Ekonomi Syariah (MES), Sapta Nirwandar, bahwa penggunaan branding wisata syariah masih debatable dan penggunaannya kerap diidentikkan dengan radikalisme. Sehingga perlu adanya perumusan konsep branding yang tepat untuk pengembangan jenis wisata syariah di Indonesia.

Seperti yang diketahui bahwa Islam mengatur kehidupan seorang muslim di setiap aktivitasnya, baik itu aktivitas harian, bulanan maupun tahunan. Jadi, sektor pariwisata juga telah diatur batasan-batasannya oleh Islam. Hal itu disebabkan pariwisata sangat berpengaruh pada kehidupan ekonomi seorang muslim, seperti berpengaruhnya terhadap ekonomi global ataupun ekonomi Islam. Islam memiliki ajaran yang mulia dan unggul untuk menata ekonomi dalam kehidupan. Seluruh aspek yang terkait dengan dasar-dasar perekonomian diatur oleh al-Qur'an. Adapun metode dan teknik kegiatan ekonomi akan terus berkembang sesuai kemajuan jaman.

Landasan Teori

Pariwisata halal adalah salah satu dari banyaknya jenis pariwisata yang saat ini tengah berkembang. Pada event *World Halal Tourism Summit* (WHTS) 2015 lalu, mereka menjabarkan secara umum wisata halal dapat diartikan sebagai kegiatan wisata yang dikhawasukan untuk memfasilitasi kebutuhan berwisata umat

² Departemen Agama RI, *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*, (Depok: Kelompok Gema Insani, 2005), hlm. 68.

³ Putri, Winda. Destiana. (2015, Mei 12). *Menpar: Wisata Halal Harus 'Rahmatan Lil Alamin'*. Dipetik April 30, 2018, dari <http://www.republika.co.id>

Islam. Pariwisata halal merupakan sektor yang di akhir tahun 2014 kemarin mulai menjadi perbincangan, karena mulai mendominasi target pasar dunia. Pariwisata halal adalah pariwisata yang bertujuan untuk melakukan perjalanan wisata dengan berpegang pada unsur Islam di dalamnya, pelayanan wisatawan dalam pariwisata halal merajuk pada aturan-aturan yang telah ditetapkan agama Islam. Pariwisata halal bukan tidak hanya bisa dinikmati oleh wisatawan muslim, tetapi juga non-muslim, karena semakin banyak wisatawan non-muslim yang menyadari akan manfaat konsep halal yang diterapkan oleh agam Islam. Dari beberapa penelitian dan pembahasan terdahulu yang telah ditelusuri oleh penulis, ternyata tidak ditemukan hal-hal yang konkret membahas atau meneliti apa yang dibahas dan diteliti oleh penulis. Terkait kualitas penelitian maka penulis berusaha menghindari plagiasi dan duplikasi penulisan data dengan cara menyertakan sumber-sumber penulisan. Oleh sebab itu penulis akan menampilkan beberapa karya yang berkaitan dengan tema yang diangkat oleh penulis. Adapun beberapa karya ilmiah tersebut adalah sebagai berikut:

Jurnal Nawal Ika Susanti yang berjudul "*Respon Masyarakat Terhadap Pantai Syariah Pulau Santen di Kelurahan Karangrejo Banyuwangi*" membahas mengenai dalam penerapannya konsep wisata syariah di Pulau Santen belum optimal, meskipun belum optimal respon masyarakat terhadap wisata pantai syariah ini memiliki respon yang positif baik dari segi persepsi, sikap maupun partisipasi masyarakat. Begitu juga dari wisatawan juga memiliki persepsi yang bernilai positif terhadap wisata syariah Pulau Santen.⁴

Jurnal M Indra Dewa Puspita dan Sunarti yang berjudul "*Analisis Pengembangan Pulau Santen Dengan Konsep Wisata Syariah (Studi Pada Pulau Santen/ Pantai Syariah Banyuwangi)*" menyimpulkan Pemerintah Kabupaten Banyuwangi berhasil merubah citra destinasi wisata Pulau Santen yang semula sangat negatif menjadi positif, adapun alasan pemerintah melakukan pengembangan pada destinasi Pulau Santen.⁵

Jurnal Firdausia Hadi dan M. Khoirul Hadi al-Asy Ari yang berjudul "*Kajian Potensi Dan Strategi Pengembangan Wisata Pantai Syari'ah (Studi di Pulau Santen Kabupaten Banyuwangi)*" menyimpulkan bahwa Pengembangan wisata syari'ah pulau santen Banyuwangi mengusung konsep *halal tourism*, yang mana diharapkan penggunaan konsep ini dapat memberikan sumbangsih besar terhadap pendapatan daerah dan atau dapat meningkatkan kesejahteraan bagi masyarakat, khususnya masyarakat miskin yang tinggal di sekitar tempat wisata. Pemerintah daerah dapat memberikan kesempatan bagi masyarakat untuk membuka usaha-usaha kecil.⁶

⁴ Nawal Ika Susanti, "Respon Masyarakat Terhadap Pantai Syariah Pulau Santen di Kelurahan Karangrejo Banyuwangi", *Jurnal, Jurnal Istiqro: Jurnal Hukum Islam, Ekonomi dan Bisnis* (2018).

⁵ M Indra Dewa Puspita dan Sunarti, *Analisis Pengembangan Pulau Santen Dengan Konsep Wisata Syariah (Studi Pada Pulau Santen/ Pantai Syariah Banyuwangi)*, (*Jurnal Administrasi Bisnis*, 2018)

⁶ Firdausia Hadi dan M. Khoirul Hadi al-Asy Ari, *Kajian Potensi Dan Strategi Pengembangan Wisata Pantai Syari'ah (Studi di Pulau Santen Kabupaten Banyuwangi)*, (Yogyakarta: UIN SUKA, 2017)

Pendekatan dan Jenis Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan fenomenologi yang kemudian dideskripsikan segala sesuatu yang terkait dengan living Qur'an dan syariatisasi wisata syariah. Pendekatan fenomenologi dipilih karena pendekatan ini dinilai sesuai dengan kajian *living* baik Qur'an maupun Hadith. Pendekatan fenomenologi memandang bahwa suatu tindakan atau fenomena yang dilakukan oleh subjek tertentu dilatarbelakagi atas kesadaran dan pemahaman subjek tersebut.⁷ Peneliti berharap dengan pendekatan fenomenologi, peneliti dapat memotret fenomena syariatisasi di wisata Pulau Santen berdasarkan surah an-Nisa' [4] ayat 29 dalam pandangan masyarakat Banyuwangi.

Jenis penelitian ini adalah penelitian *field research* (penelitian lapangan), dipakai untuk mengkaji, menguraikan, menggambarkan sesuatu dengan apa adanya. Baik dalam bentuk kata-kata maupun bahasa serta bertujuan untuk memahami fenomena yang ditemukan yang berada di lapangan berdasarkan bukti-bukti dan fakta sosial yang ada.

Seperti pada buku Lexy J. Moleong yang berjudul "Metode Penelitian Kualitatif" oleh Bagdan dan Taylor yang mendefinisikan penelitian kualitatif sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis dari perilaku yang diamati.⁸ Alasan menggunakan metode ini pertama, menyajikan secara langsung hakikat hubungan antara peneliti dengan responden dan yang kedua, lebih peka dan lebih dapat menyesuaikan diri dengan pola-pola nilai yang dihadapi. Serta dapat memudahkan peneliti dalam mengumpulkan data secara lengkap dan menafsirkan data yang ada di lapangan.

1. Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian menunjukkan di mana penelitian dilakukan. Wilayah penelitian biasanya berisi tentang lokasi (desa, organisasi, peristiwa, teks dan sebagainya).⁹ Adapun lokasi penelitian ini berada di Kelurahan Karangrejo, Banyuwangi. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada beberapa pertimbangan, yaitu industri pariwisata yang berbasis syariah sudah mulai banyak di Jawa Timur, namun wisata pantai yang berbasis syariah masih belum ada, bahkan satu-satunya di Indonesia hanya ada di Banyuwangi.

2. Subyek Penelitian

Subyek penelitian terdiri dari dua jenis, yaitu subyek primer dan sekunder. Subyek primer adalah mereka yang tergolong sebagai pelaku (orang) utama (asli) yang dijadikan penelitian. Subyek sekunder dipergunakan sebagai sumber data

⁷ Imam Musbikin, *Istanthiq Al-Quran* (Madiun: Jaya Star Nine, 2016). 326

⁸ Lexy J.Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT. Remaja Rosda Karya, 1989), 3

⁹ Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah* (Jember: IAIN Jember Press, 2015), 74.

tambahan untuk memperkuat data yang dikemukakan subyek primer.¹⁰

a. Data Primer

Data primer merupakan data yang diperoleh secara langsung dari sumber pertama yang diperoleh dari wawancara peneliti dengan para informan yaitu Kepala Dinas Kebudayaan dan Pariwisata: M. Yanuarto Bramuda dan Letkol (Kav) Rahyanto Edy Yunianto sebagai pemilik aset dan pengelola wisata Pantai Syariah Pulau Santen. Data primer lainnya yaitu kajian tematik yang lebih mendalam terkait dengan magza yang terkhusus pada surah an-Nisa' [4] ayat 29.

b. Data Sekunder

Data sekunder yaitu data yang diperoleh sebagai pendukung dari data primer yang berupa hasil observasi maupun dokumentasi serta berbagai referensi buku-buku yang bersangkutan dengan konsep living Qur'an dan syariatisasi wisata halal syariah.

Pada penelitian ini, peneliti memasuki situasi sosial tertentu, yaitu melakukan observasi dan wawancara kepada orang-orang yang dipandang tahu tentang situasi sosial tersebut. Penentuan sumber data pada orang yang diwawancarai dilakukan secara *purposive*, yaitu dipilih dengan pertimbangan dan tujuan tertentu.¹¹

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian, karena tujuan utama dari penelitian adalah mendapatkan data. Tanpa mengetahui teknik pengumpulan data, maka peneliti tidak akan mendapatkan data yang memenuhi standar data yang ditetapkan.¹²

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

a. Observasi

Observasi adalah proses megamati fenomena di lapangan menggunakan kelima indra peneliti, sering kali dengan instrumen atau perangkat, dan merekamnya untuk tujuan ilmiah.¹³ Dalam penelitian ini, sesuai objek penelitian maka peneliti memilih observasi partisipan, yaitu suatu teknik pengamatan dimana peneliti ikut ambil bagian dalam kegiatan yang dilakukan objek yang diselidiki.¹⁴

Peran sebagai pertisipan lebih mencolok daripada peran sebagai pengamat sehingga dapat membantu peneliti untuk memperoleh pandangan *insider* dan data subjektif¹⁵ yang ada di wisata pantai syariah Pulau Santen Banyuwangi. Sehingga peneliti dapat menentukan informan yang akan diteliti dan juga untuk

¹⁰ Andi Prastowo, *Memahami Metode Penelitian* (Yogjakarta, Ar-ruzz Media, 2011).28

¹¹ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif & Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2014), 216.

¹² Ibid, 224

¹³ John W. Creswell *Penelitian Kualitatif & Desain Riset*,(Yogyakarta: Pustaka Belajar 2015), 231

¹⁴ Kusuma Ananta Seta, *Konservasi Tanah dan Air*, (Jakarta: Kalam Mulia). 25.

¹⁵ Ibid. 232

mengetahui jabatan, tugas/kegiatan, alamat, nomor telepon dari calon informan secara mudah mendapatkan informasi untuk kepentingan penelitian.

b. Wawancara

Wawancara dalam penelitian kualitatif tidaklah bersifat netral, melainkan dipengaruhi oleh kreatifitas individu dalam merespon realitas dan situasi ketika berlangsungnya wawancara.¹⁶ Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan wawancara bebas terpimpin yang merupakan kombinasi dari bebas dan terpimpin. Jadi, pewawancara hanya membuat pokok-pokok masalah yang akan diteliti, selanjutnya dalam proses wawancara berlangsung mengikuti situasi. Pewawancara harus pandai mengarahkan yang diwawancarai apabila ternyata ia menyimpang. Pedoman wawancara berfungsi sebagai pengendali jangan sampai proses wawancara kehilangan arah.

Teknik wawancara tersebut dipilih karena peneliti menilai bahwa kultur budaya di wilayah wisata pantai syariah Pulau Santen Banyuwangi lebih sesuai dengan pembicaraan santai dan tidak formal, sehingga narasumber diharapkan dapat menyampaikan informasi secara lengkap dan jujur.

c. Dokumentasi

Teknik dokumentasi merupakan pelengkap dari penggunaan metode observasi dan wawancara, yaitu mengumpulkan berbagai dokumen dan data-data yang diperlukan dalam permasalahan penelitian lalu ditelaah secara intens sehingga dapat mendukung dan menambah kepercayaan dan pembuktian suatu kejadian.¹⁷

Dokumen yang akan diambil peneliti adalah data-data yang diambil dari kantor dinas pariwisata dan kebudayaan Kabupaten Banyuwangi. Teknik ini digunakan untuk memperoleh data yang di anggap bisa membantu memberikan keterangan terhadap apa yang menjadi permasalahan dalam penelitian ini.

4. Analisis Data

Dalam penelitian ini menggunakan analisis data kualitatif deskriptif yaitu data yang diperoleh (berupa kata-kata, gambar, perilaku). Tidak dituangkan dalam bentuk bilangan atau dalam bentuk statistik, melainkan tetap dalam bentuk kualitatif yang memiliki arti lebih kaya dari sekedar angka atau frekuensi.

Peneliti akan menggunakan metode analisis data kualitatif yang ditawarkan oleh Miles dan Huberman, dengan melalui tiga langkah yaitu sebagai berikut:

a. Reduksi data (*data reduction*)

Reduksi data yaitu merangkum, memilih hal-hal yang pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting, dicari tema dan polanya. Dengan demikian data yang sudah direduksi akan memberikan gambaran yang lebih jelas dan mempermudah

¹⁶ Moh Soehadha, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka-Press, 2012), 112.

¹⁷ Hamid Patilima, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2007), 149.

peneliti untuk melakukan pengumpulan data selanjutnya.¹⁸

Langkah-langkah reduksi data adalah pertama, mengidentifikasi adanya satuan yaitu bagian terkecil yang ditemukan dalam data yang memiliki makna bila dikaitkan dengan fokus dan masalah penelitian. Kedua, membuat ringkasan, mengkode, menggolongkan sesuai gugusan data, dan membuat catatan-catatan.

b. Penyajian data (*data display*)

Dalam penelitian kualitatif, penyajian data bisa dilakukan dalam bentuk uraian singkat, bagan, hubungan antar kategori dan sebagainya. Dalam hal ini Miles dan Huberman menyatakan bahwa yang paling sering digunakan untuk menyajikan data dalam penelitian kualitatif adalah dengan teks yang bersifat naratif, yaitu dengan menyusun sekumpulan informasi menjadi pernyataan, kemudian diklasifikasikan menurut pokok-pokok permasalahan.

c. Verifikasi atau penarikan kesimpulan (*conclusion drawing*)

Menurut Miles dan Huberman verifikasi adalah penarikan kesimpulan atau verifikasi data. Kesimpulan dalam hal ini merupakan temuan baru yang sebelumnya belum pernah ada. Temuan dapat berupa deskripsi atau gambaran suatu obyek yang sebelumnya masih remang-remang atau gelap sehingga setelah diteliti menjadi jelas, dapat berupa hubungan kausal atau interaktif, hipotesis atau teori. Adapun kesimpulan yang dapat diditarik oleh peneliti adalah setelah diadakan *cross check* terhadap sumber lain baik melalui wawancara ataupun dokumentasi.

Langkah penarikan kesimpulan dalam prakteknya menyatu dengan siklus reduksi dan penyajian data. Maksudnya dalam setiap langkah tersebut penarikan kesimpulan selalu dilakukan dari awal penelitian telah mulai dibuat proposisi-proposisi kemudian setelah itu disambung-sambung menjadi pernyataan yang lebih abstrak tingkatannya.¹⁹

5. Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data sangat perlu dilakukan agar data yang dihasilkan dapat dipercaya dan dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Untuk memeriksa keabsahan data, maka peneliti menggunakan teknik *triangulasi*. *Triangulasi* merupakan pengecekan dengan cara pemeriksaan ulang, baik sebelum dan atau sesudah data dianalisis.²⁰

Penelitian ini menggunakan *triangulasi sumber* untuk menguji kredibilitas data dengan cara mengecek data yang telah diperoleh melalui beberapa sumber. Dan juga *triangulasi metode* yakni dilakukan dengan cara mengecek data kepada sumber yang sama dengan teknik yang berbeda.

¹⁸ *Ibid.*, 246-247.

¹⁹ Wardi Bachtiar, *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah* (Jakarta: Logos, 1997), 27.

²⁰ Nusa Putra, *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), 103.

Konsep Living Qur'an: Fenomena Sosial-Budaya

Berbagai pemaknaan al-Qur'an dan perwujudannya dalam kehidupan sehari-hari merupakan peristiwa atau gejala sosial-budaya yang biasa mendapat perhatian dari para ahli antropologi agama dan ahli sosiologi agama.²¹ Di Indonesia sendiri, fenomena semacam ini belum juga banyak memperoleh perhatian dari para pakar di perguruan-perguruan tinggi Islam baik yang swasta maupun negeri, karena dalam kajian-kajian Islam di perguruan tinggi yang menjadi pusat kajian adalah kitab al-Qur'an itu sendiri, bukan al-Qur'an sebagaimana dia dipahami, ditafsir dan digunakan dalam kehidupan sehari-hari oleh sebuah komunitas atau suatu masyarakat.²²

Fenomena living Qur'an juga dapat dikatakan sebagai "*qur'anisasi*" kehidupan, yang artinya memasukkan al-Qur'an sebagaimana al-Qur'an tersebut dipahami ke dalam semua aspek kehidupan manusia, atau menjadikan kehidupan manusia sebagai suatu arena untuk mewujudnya al-Qur'an di bumi. Dengan menggunakan perspektif semacam ini maka objek material dalam kajian *The Living al-Qur'an* mencakup antara lain berbagai macam pemaknaan al-Qur'an di atas dan perwujudan pemaknaan-pemaknaan tersebut dalam kehidupan sehari-hari.²³ Di sini kajian hukum-hukum yang ada dalam al-Qur'an misalnya, bukan lagi kajian yang hanya memusatkan perhatian pada teks-teks hukumnya tetapi juga penafsiran terhadap hukum-hukum tersebut oleh tokoh-tokoh dan warga masyarakat, yang biasanya akan sangat dipengaruhi oleh budaya-budaya lokal yang mereka anut, serta praktik-praktek sosial yang didasarkan pada tafsir-tafsir yang diberikan.

Beberapa contoh konkret *living al-Qur'an* sebagai gejala sosial budaya misalnya adalah kegiatan Yasinan, yaitu pembacaan surat Yasin pada malam Jum'at oleh kelompok-kelompok pengajian tertentu, atau mem bacanya di rumah seseorang yang salah seorang anggota keluarganya telah meninggal, baik itu yang baru saja meninggal ataupun yang sudah beberapa tahun sebelumnya. Kegiatan semacam ini dapat diteliti untuk dibandingkan dan kemudian dipahami fungsi-fungsi sosial-kultu-ralnya, seperti halnya kajian mengenai fungsi rituial dalam antropologi budaya; atau diteliti pandangan orang-orang yang melakukan ritual itu mengenai surat yang mereka baca, tentang pembacaan surat Yasin yang berlangsung pada malam Jum'at, dan sebagainya.²⁴

Syariatisasi Pulau Santen Banyuwangi

Salah satu perkembangan yang menarik untuk diamati adalah pelaksanaan syariah²⁵ (jalan hidup kaum muslimin), Di sisi lain, kata syariah seringkali lebih

²¹ Ahimsa Putra, *The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi*, dalam makalah workshop, 2007), 43.

²² *Ibid.*,47.

²³ M. Mansur, *Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an* (Yogyakarta: TH. Press, 2007), 34.

²⁴ Y. Badri, *Surat Tabaarak: Pendinding dari Siksa Kubur* (Surabaya: Aneka Pustaka Islam, 1991), 56.

²⁵ Kata syari'ah biasanya merujuk kepada Syariat Islam, yang berarti berisi hukum dan aturan

merujuk pada produk fiqh Abad Pertengahan atau produk fiqh di tempat lain di luar Indonesia yang belum tentu cocok dengan konteks sejarah, demografis, dan budaya masyarakat Indonesia.²⁶ Walaupun tidak semua ajaran Islam dijalankan dengan tekun, paling tidak slogan “syariatisasi” telah dilakukan oleh mereka yang “sadar” akan pentingnya Islam sebagai “pemberi warna” hidup bangsa kita. Bahkan, berbagai lembaga perwakilan rakyat di tingkat propinsi, kabupaten dan kota, telah membuat sesuatu yang melanggar “kesepakatan bersama” untuk tidak mengaitkan negara kepada kehidupan beragama secara formal atau resmi. Karena itulah, perkembangan upaya “syariatisasi” harus dimonitor terus, semestinya perkembangan itu harus sejalan dengan keputusan sidang kabinet yang tertera di atas.²⁷

Jelaslah dengan demikian, upaya melakukan syariatisasi dengan menggunakan kerangka Al-Asmawi itu, adalah apa yang oleh fiqh (hukum Islam) dan cabang-cabangnya dinamai “melakukan hal yang tidak perlu, karena sudah dilakukan” (*tahsil al-hasil*). Yang tercapai hanyalah penamaan saja, sedangkan substansi atau isinya tidak diperhatikan, sehingga dilakukan secara sembarangan saja. Sedangkan seharusnya, proses syari’atisasi lebih tepat dilakukan oleh masyarakat sendiri, tanpa penggunaan nama syari’ah. Hal tersebut dapat terjadi sebagai proses dalam hidup bernegara. Dengan demikian dapat disimpulkan, karena terbawa oleh kerancuan kerangka berpikir, penyebutan syari’ah dalam produk-produk DPRD propinsi, kabupaten dan kota hanya bersifat politis saja, sesuatu yang perlu disayangkan.

Dalam surat an nisa’ ayat 29 di sisi lain konsep syaiatisasi dalam ekonomi syariah, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بِإِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ
تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang batil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berlaku dengan suka sama-suka di antara kamu. Dan janganlah kamu membunuh dirimu; sesungguhnya Allah adalah Maha Penyayang kepadamu”.

Dalam tafsir The Message of the Qur'an: Jika partikel (kata sambung) *illa* sebelum anak kalimat di atas diberi maknanya yang lazim dengan “kecuali” atau “kecuali” kalau ia merupakan (suatu kegiatan) perdagangan yang berdasarkan persetujuan bersama. Namun, rumuan ini telah membingungkan banyak mufassir: sebab, jika dipahami secara harfiyah, hal itu berarti bahwa keuntungan yang bathil

Islam yang mengatur seluruh sendi kehidupan umat manusia, baik Muslim maupun non Muslim. Selain berisi hukum dan aturan, Syariat Islam juga berisi problem solving (penyelesaian masalah) seluruh kehidupan ini. Maka oleh sebagian penganut Islam, Syariat Islam merupakan panduan integral/menyeluruh dan sempurna seluruh permasalahan hidup manusia dan kehidupan dunia ini.

²⁶ Abdurrahman Wahid, *Isamku Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 195.

²⁷ *Ibid.*, 193.

dari perdagangan yang berdasarkan persetujuan bersama dikecualikan dari larangan umum, "janganlah saling memakan harta secara bathil"- sebuah anggapan yang mustahil dipertahankan mengingat prinsip etika yang dipostulatkan oleh al-Qur'an. Untuk menghilangkan kesukaran ini, mayoritas mufassir menyatakan pandangannya bahwa partikel *illa* dalam konteks ini berarti "tetapi", dan bahwa anak kalimat itu harus dipahami sebagai berikut: "tetapi halal bagi kalian untuk saling mengambil keuntungan dari harta-harta kalian melalui perdagangan yang sah berdasarkan persetujuan besama". Namun, selain fakta bahwa tafsiran ini terlalu dibuat-buat dan tidak wajar, ia tidak menjelaskan mengapa "perdagangan yang sah" harus dihususkan sebagai satu-satunya cara untuk saling memperoleh keuntungan ekonomis -sebagaimana dinyatakan Arrazi dalam tafsirnya tentang ayat ini, "mengambil keuntungan ekonomis melalui hadiah, pusaka, warisan yang sah, sedekah, mahar, atau ganti rugi karena kecelakaan, tidaklah kurang halalnya: sebab, selain perdagangan, ada banyak cara untuk memperoleh harta (secara halal)".²⁸

Banyak muslim yang tidak menyuarakan perjuangan syariah sebagai slogan atau retorika, tapi mendukung dan bahkan bergerak dalam kegiatan-kegiatan yang sejalan dengan prinsip-prinsip syariah: keadilan, kesejahteraan, keamanan, kenyamanan, kesehatan, dan keindahan lingkungan. Bagi mereka, tujuan-tujuan, prinsip-prinsip, dan maksud-maksud syariah bisa tercapai tanpa perlu politik identitas, nama, slogan, dan retorika.²⁹

Pengenalan Pulau Santen sebagai Pantai syariah pada tanggal 2 Maret 2017 memang terkesan buru-buru. Meskipun terkesan buru-buru, pengenalan Pulau Santen ini sebagai pariwisata syariah memang sengaja dilakukan oleh Pemkab Banyuwangi, meski masih sebatas konsep dan penataan awal. Konsep wisata halal atau wisata syariah yang dikembangkan di Pulau Santen adalah pengembangan destinasi wisata yang diantaranya ditandai dengan jaminan fasilitas halal.³⁰ Seperti, makanan halal, tidak menjajakan alkohol, pemberitahuan waktu jelang beribadah (azan), tempat bersuci lengkap dengan fasilitas tempata ibadah, serta fasilitas berkonsep pemisahan antara laki-laki dan perempuan. Nantinya seluruh pramuwisata di Pulau Santen akan mengenakan kerudung dan mengedepankan konsep islami. Kalau ada wisatawan datang, mereka akan memberikan salam, sapa dengan ramah, sopan dan santun.

Dampak wisata syariah Pulau Santen dalam bidang perekonomian

Pertumbuhan ekonomi Banyuwangi empat tahun terakhir mengalami peningkatan, hal ini dibuktikan dengan penghargaan yang diraih oleh pemerintah Banyuwangi dari Menteri Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/Kepala

²⁸ Muhamad Asad, *The Message of The Quran*, (Bandung: Pt. Mizan Pustaka, 2017), 133-134.

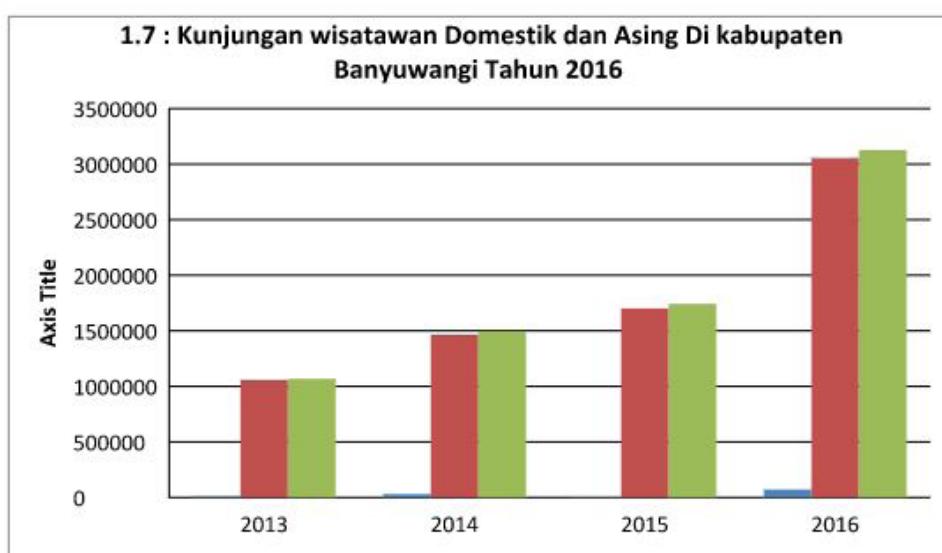
²⁹ Lihat dalam <https://geetimes.co.id>, Negara: Antara "Syariatisasi Indonesia" Dan "Indonesianisasi Syariah", diakses pada 30 April 2018.

³⁰ Nawal Ika Susanti, *Respon Masyarakat Terhadap Pantai Sariah Pulau Santen Banyuwangi*, dalam Jurnal Istiqro: Jurnal Hukum Islam, Ekonomi dan Bisnis Vol.4 / No.1: 18-31, 2018, 12.

Bappenas Sofjan Djalil kepada Bupati Banyuwangi Anas mengatakan bahwa Pemerintah daerah Banyuwangi mengenjot sektor ekonomi, karena sektor ini berkaitan langsung dengan upaya mendongkrak kesejahteraan ekonomi masyarakat. Kesejahteraan ekonomi warga akan menjadi pondasi yang kuat dalam proses pembangunan daerah secara keseluruhan.

Kesejahteraan dalam konsep dunia modern adalah sebuah kondisi dimana seorang dapat memenuhi kebutuhan pokok, baik itu kebutuhan akan makanan, pakaian, tempat tinggal, air minum yang bersih serta kesempatan untuk melanjutkan pendidikan dan memiliki pekerjaan yang memadai yang dapat menunjang kualitas hidupnya sehingga memiliki status sosial yang mengantarkan pada status sosial yang sama terhadap sesama warga lainnya.³¹

Pariwisata merupakan aset besar bagi kabupaten tersebut, selain sebagai pendapatan daerah, dengan pariwisata memperkenalkan budaya khas yang dimiliki. Kunjungan wisatawan dari tahun ke tahun mengalami peningkatan yang signifikan. Pendapatan daerah yang didapat dari belanja wisatawan baik lokal maupun mancanegara sangat berpengaruh besar terhadap pendapatan daerah.



Sumber: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banyuwangi, 2016

Pada tabel 1.7 di atas menunjukkan kunjungan wisatawan baik local maupun manca negara ke Banyuwangi yang mengalami peningkatan selama empat tahun terakhir. Pada tahun 2016 diagram menunjukkan peningkatan yang sangat pesat dari 1.742.230 jiwa menjadi 3.126.602. Hal tersebut menunjukkan bahwa pariwisata di Banyuwangi banyak disukai oleh wisatawan. Jumlah kunjungan wisatawan mancanegara pada 2016 lalu sekitar 80.000 orang, belanja turis \$500 per kunjungan/orang/hari, dan rata-rata lama kunjungan dua hari. Jumlah pendapatan wisma yaitu

³¹ Ikhwan Abidin Basri, *Islam dan Pembangunan Ekonomi*, (Jakarta : Gema Insani Press, 2005), 24

sekitar Rp 500 miliar dengan biaya promosi wisata hanya Rp 15 miliar.³²

Begitupun banyak dampak positif dari pariwisata yang khususnya terdapat pada wisata pantai syariah bagi perekonomian masyarakat sekitar Pulau Santen yang sebagai berikut:

1. Meningkatnya pendapatan Pemerintahan Kabupaten Banyuwangi

Pertumbuhan ekonomi Banyuwangi selalu berada pada tren yang positif. Pertumbuhannya pun senantiasa di atas rata rata jawa timur dan nasional. Salah satu indikator yang mencerminkan besaran perekonomian daerah adalah produk domestik regional bruto (PDRB). Pada 2010 PDRB Banyuwangi sebesar 32,46 triliun, terus meningkat Rp. 36,95 triliun (2011), Rp. 42,10 triliun (2012), Rp 47,23 triliun (2013) dan Rp. 53,37 triliun (2014).³³

Pemerintah kabupaten memperoleh pendapatan dari sektor pariwisata dari beberapa cara. Karena tahun 2017 merupakan launching pertama Pulau Santen sebagai wisata pantai syariah maka dari itu masih membutuhkan perhatian ekstra dari Pemkab dalam hal pengelolaan dan pengembangannya.

2. Menambah pendapatan masyarakat

Pengeluaran dari pengunjung secara langsung maupun tidak langsung merupakan sumber pendapatan dari beberapa organisasi, beberapa perusahaan maupun masyarakat setempat yang melakukan usaha di bidang pariwisata. Banyaknya jumlah pengunjung yang berwisata merupakan pasar bagi produk lokal.

3. Mengurangi Pengangguran dan Memperluas Lapangan Pekerjaan

Pantai syariah juga dibentuk untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat menengah kebawah khususnya masyarakat sekitar tempat wisata. Terbukti dengan adanya pantai syariah ini, masyarakat sekitar lokasi dapat membuka usaha kecil-kecilan dengan menjual beberapa macam makanan, minuman, pernak-pernik/ aksesoris, dan atau oleh-oleh khas Banyuwangi. Para pemuda dijadikan sebagai pengelola lapangan dalam tahap pengembangan Pulau Santen sebagai pantai syariah dan ibu-ibu rumah tangga banyak yang membuka warung di sepanjang pantai Syariah.

Diharapkan dengan usaha ini dapat meningkatkan taraf hidup masyarakat sekitar, sehingga mereka dapat memenuhi kebutuhan makan sehari-hari yang didapat dari wisatawan yang membeli, dan terlebih lagi dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan lainnya.

4. Masyarakat setempat dapat menggunakan fasilitas yang ada di Pulau Santen

Pada awalnya hanya ada satu tempat ibadah di Pulau Santen dan itupun kondisinya kurang memadai. Semenjak Pulau Santen dijadikan Pantai Syariah,

³² Lihat Laporan Bupati Banyuwangi Abdullah Azwar Anas, *Smart Kampung Banyuwangi: Upaya Meningkatkan Daya Saing Desa*, diakses 28 April 2018.

³³ <http://www.banyuwangikab.go.id/berita-daerah/pertumbuhan-ekonomidinilai-terbaik-banyuwangi-peroleh-goverment-awards-2016>, diakses pada 28 April 2018.

maka tempat ibadah yang kurang memadai itu direnovasi oleh pemerintah dan dapat digunakan oleh warga. Selain tempat ibadah, fasilitas lain yang dapat dimanfaatkan oleh masyarakat setempat adalah *fish apartement*. *Fish apatement* ini digunakan oleh masyarakat sebagai tempat perkembangbiakan ikan, selain itu *fish apartemen* memberikan daya tarik bawah laut di Pulau Santen.³⁴

Simpulan

Penulis dapat menyimpulkan karya tulis ilmiah ini sebagai berikut:

Pertama, Fenomena living Qur'an juga dapat dikatakan sebagai "qur'anisasi" kehidupan, yang artinya memasukkan al-Qur'an sebagaimana al-Qur'an tersebut dipahami ke dalam semua aspek kehidupan manusia, atau menjadikan kehidupan manusia sebagai suatu arena untuk mewujudnya al-Qur'an di bumi. Dalam hal konsep tersebut, konsep living qur'an sangat memberikan dampak positif terhadap syariatisasi pariwisata.

Kedua, konsep syari'atisasi pantai syariah memberikan efek dominan terhadap masyarakat sekitar maupun pengunjung wisata. Karena berbagai hal nilai-nilai keislaman diterapkan dengan ketat di area sekitar pantai. Sehingga pengunjung bisa menikmati estetika wisata dengan aman dan damai.

Ketiga, dampak syariatisasi pulau santen terutama dalam bidang perekonomian memberikan suatu bonafit baru terhadap masyarakat sekitar dan pemerintah daerah setempat. Sehingga kalkulasi indeks ekonomi meningkat secara drastis sejak awal diresmikannya pulau santen syariah pada tahun 2017.

DAFTAR RUJUKAN

- Asad, Muhamad. 2017 *The Message of The Quran*, Bandung: Pt. Mizan Pustaka
- Bachtiar, Wardi. 1997. *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah*. Jakarta: Logos
- Badri, Y. 2001. *Surat Tabaarak: Pendinding dari Siksa Kubur* (Surabaya: Aneka Pustaka Islam)
- Basri, Ikhwan Abidin. 2005. *Islam dan Pembngunan Ekonomi*. Jakarta : Gema Insani Press,
- Creswell, John W. 2015. *Penelitian Kualitatif & Desain Riset*. .Yogyakarta: Pustaka Belajar
- Departemen Agama RI. 2005. *Mushaf Al-Qur'an Terjemah*. Depok: Kelompok Gema Insani
- Destiana. Putri, Winda. 2018. *Menpar: Wisata Halal Harus 'Rahmatan Lil Alamin'*. Dipetik April 30, 2018, dari <http://www.republika.co.id>
- Hadi, Firdausia dan al-Asy Ari, M. Khoirul Hadi. 2007. *Kajian Potensi Dan Strategi*

³⁴ Oka Yoeti, *Ekowisata Pariwisata Berwawasan Lingkungan Hidup* (Jakarta: Pertja,2000), 9.

- Pengembangan Wisata Pantai Syari'ah (Studi di Pulau Santen Kabupaten Banyuwangi).* Yogyakarta: UIN SUKA
<http://www.banyuwangikab.go.id/berita-daerah/pertumbuhan-ekonomidinilai-terbaik-banyuwangi-peroleh-goverment-awards-2016>, diakses pada 28 April 2018.
- [https://geotimes.co.id/Negara: Antara "Syariatisasi Indonesia" Dan "Indonesianisasi Syariah"](https://geotimes.co.id/Negara: Antara)
- Laporan Bupati Banyuwangi Abdullah Azwar Anas, *Smart Kampung Banyuwangi: Upaya*
- Mansur, M. 2007. *Living Qur'an dalam Lintasan Sejarah Studi Qur'an*. Yogyakarta: TH. Press
- Meningkatkan Daya Saing Desa*, diakses 28 April 2018.
- Moleong, Lexy J. 1989. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosda Karya
- Musbikin, Imam. 2016. *Istanthiq Al-Quran*. Madiun: Jaya Star Nine
- Patilima, Hamid. 2007. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta
- Prastowo, Andi. 2011 *Memahami Metode Penelitian*. Yogyakarta, Ar-ruzz Media
- Puspita, M Indra Dewa dan Sunarti. 2018. *Analisis Pengembangan Pulau Santen Dengan Konsep Wisata Syariah (Studi Pada Pulau Santen/ Pantai Syariah Banyuwangi)*, (Jurnal Administrasi Bisnis)
- Putra, Ahimsa. 2007. *The Living al-Qur'an: Beberapa Perspektif Antropologi*, dalam makalah workshop
- Putra, Nusa. 2012. *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada,
- Seta, Kusuma Ananta. *Konservasi Tanah dan Air*. Jakarta: Kalam Mulia
- Soehadha Moh, 2012. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka-Press
- Sugion. 2014. *Metode Penelitian Kuantitatif& Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta
- Susanti, Nawal Ika. 2018 "Respon Masyarakat Terhadap Pantai Syariah Pulau Santen di Kelurahan Karangrejo Banyuwangi", *Jurnal*, Jurnal Istiqro: Jurnal Hukum Islam, Ekonomi dan Bisnis (2018).
- Susanti, Nawal Ika. 2018. *Respon Masyarakat Terhadap Pantai Syariah Pulau Santen Banyuwangi*, dalam Jurnal Istiqro: Jurnal Hukum Islam, Ekonomi dan Bisnis Vol.4 / No.1: 18-31, 2018, 12.
- Tim Penyusun. 2015. *Pedoman Penulisan Karya Tulis Ilmiah*. Jember: IAIN Jember Press
- Wahid, Abdurrahman. 2006. *Isamku Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: The Wahid Institute
- Yoeti, Oka. 2000. *Ekowisata Pariwisata Berwawasan Lingkungan Hidup*. Jakarta: Pertja

TAFSIR ILMI: STUDI METODE PENAFSIRAN BERBASIS ILMU PENGETAHUAN PADA TAFSIR KEMENAG

Putri Maydi Arofatur Anhar, Imron Sadewo dan M. Khoirul Hadi al-Asy Ari

Mahasiswa Fakultas Syariah IAIN Jember dan Disen Hukum Tata Usaha negara di fakultas Syariah
IAIN Jember
Arimoh16@gmail.com

Abstrak

Perkembangan sains dan teknologi telah menyebabkan munculnya pola interpretasi ilmiah sebagai modal penafsiran baru pada Alquran. Pola ilmiah ini sejalan dengan perkembangan metode penafsiran yang lebih rasional (*tafsir bi al-rayi*). Adanya pola ilmiah sangat penting untuk bisa mengukur hubungan erat antara Islam dan perkembangan sains. Begitu juga yang terjadi jika melihat tafsir ilmi Kemenag dalam metode penafsiran berbasis ilmu pengetahuan. Studi penelitian ini adalah penelitian berbasis kepustakaan (*library research*), sedangkan untuk analisa data yang digunakan ialah metode pendekatan historis dan deskriptif kualitatif dengan content analysis. Sehingga dari hasil penelitian ini diketahui bahwa: *pertama*, memahai metode yang digunakan tafsir ilmi dalam tafsir Kemenag. *Kedua*, mengetahui corak penafsiran tafsir ilmi dalam tafsir Kemenag. *Ketiga*, mengetahui adanya relevansi antara tafsir ilmi dengan perkembangan tafsir di Indonesia. Sehingga upaya mendiskusikannya pada ruang-ruang akademis, tempat bertemunya ilmu agama dan pengetahuan sains akan sangat baik dilakukan guna mencapai pemahaman yang komprehensif, yang digunakan oleh para ilmuwan modern dalam menggali konsep-konsep tersebut.

Kata Kunci: Sains Modern, Tafsir Ilmi, Tafsir Kemenag

Latar Belakang

Alquran sebagai kitab penyempurna tidak hanya mengandung ayat-ayat yang berdimensi aqidah, syari'ah dan akhlak semata, akan tetapi juga memberikan perhatian yang sangat besar bagi perkembangan ilmu pengetahuan (sains). Alquran selalu mengajak manusia untuk kepada manusia untuk bersikap ilmiah dengan melihat, membaca, memperhatikan, memikirkan, mengkaji serta memahami dari setiap fenomena yang ada terlebih lagi terhadap beberapa fenomena alam semesta yang perlu mendapatkan perhatian khusus karena darinya bisa dikembangkan sains dan teknologi untuk perkembangan umat manusia dan dengan itu pula akan didapatkan pemahaman yang utuh dan lengkap. Dan karena kapasitasnya sebagai penyempurna dari kitab-kitab samawi yang telah diturunkan oleh-Nya kepada

para rasul yang bersifat universal sehingga dikatakan pula bahwa Alquran adalah mukjizat terbesar yang pernah ada.

Sebagai mukjizat terbesar dan pedoman hidup, Alquran harus dimengerti maknanya dan setelah itu bisa diaplikasikan isinya dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan fungsi dan keistimewaannya. Karena Alquran diturunkan dengan bahasa yang tidak begitu mudah dipahami, maka kemudian sebagai makhluk yang berpikir (*homo sapiens*), manusia berusaha memahami dengan mendayagunakan potensi akal. Salah satu pendekatan yang digunakan di dalam menahammi al Alquran, adalah pendekatan sains (*scientific approach*). Pendekatan sains adalah pendekatan yang digunakan untuk memahami ayat-ayat Alquran melalui perspektif sains atau ilmu pengetahuan. Implikasi dari pendekatan ini akan melahirkan tafsir-tafsir yang mengandung muatan sains atau ilmu pengetahuan, biasanya tafsir yang menggunakan pendekatan sains masuk dalam kategori tafsir ilmi.

Terlepas dari kontroversi mengenai pendapat ulama mengenai tafsir ilmi, sejarah telah membuktikan bahwa terdapat banyak mufassir yang menafsirkan Alquran dengan pendekatan sains atau ilmu pengetahuan, menggunakan pendekatan sains modern, menunjukkan bahwa Alquran sebenarnya selaras dengan ilmu pengetahuan bahkan al-Alquran merupakan sumber ilmu pengetahuan, maka tidaklah mengherankan bila Alquran sebagai sumber ajaran Islam, menempati posisi sentral, bukan saja dalam perkembangan dan pengembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga merupakan inspirator dan pemandu gerakan-gerakan umat Islam.

Pandangan yang menganggap Alquran sebagai sumber pengetahuan bukanlah hal yang baru, menarik untuk memperhatikan pandangan al-Ghazali dalam *Ihya 'Ulum al-Din* dengan mengutip pandangan ibn Mas'ud dikatakannya bahwa "Jika seseorang menginginkan pengetahuan masa lampau dan pengetahuan modern, selayaknya dia merenungkan Alquran" Tidak ada batasan-batasan dan Alquran memiliki indikasi pertemuannya tentang ilmu pengetahuan.¹

Tulisan ini berfokus pada metode penafsiran ilmu pengetahuan pada tafsir Kementerian Agama Republik Indonesia. Untuk itu, secara teknis ada beberapa pertanyaan mendasar yang ingin dijawab dalam karya tulis ini, diantaranya: *pertama*, bagaimana metode yang digunakan tafsir ilmi dalam tafsir Kemenag. *Kedua*, apa corak penafsiran tafsir ilmi dalam tafsir Kemenag, dan *ketiga*, bagaimana relevansi antara tafsir ilmi dengan perkembangan tafsir di Indonesia.

Tujuan dan Manfaat

Untuk itu, menarik bagi penulis mengulas lebih detail yang akan menghasilkan pemahaman atas hasil yang lebih konkrit, yakni: *pertama*, memahai metode yang

¹ Dalam penjelasan lanjutannya dikatakannya bahlmwa seluruhlm ilmu tercakup dalam karya-karya dan sifat-sifat Allah dan Alquran adalah penjelasan esensi, sifat-sifat dan perbuatan-Nya. Mahlmdi Ghlmulsyani, *Filsafat-Sains menurut Alquran* Terj. Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 1998), hlm.137-138

digunakan tafsir ilmi dalam tafsir Kemenag. *Kedua*, mengetahui corak penafsiran tafsir ilmi dalam tafsir Kemenag. *Ketiga*, mengetahui adanya relevansi antara tafsir ilmi dengan perkembangan tafsir di Indonesia.

Secara teoritis, karya tulis ilmiah Alquran ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih terhadap perkembangan ilmu tafsir dalam metode penafsiran yang dalam kaitannya dengan metode penafsiran ilmu pengetahuan pada tafsir Kemenag. Penulisan ini juga diharapkan menjadi refrensi sekaligus untuk menambah wawasan penulis, pembaca dan untuk masyarakat umum. Adapun secara praktis, penelitian ini diharapkan menjadi masukan bagi mufassir khususnya para ilmuwan Islam modern yang terus menggali pengetahuan yang aktual di Indonesia pada umumnya. Untuk mengetahui tentang metode tafsir ini yang termasuk dalam sebuah kajian akademisi penelitian yang orisinel, maka kami melakukan telaah dalam penulisan kami yang berjudul "Tafsir Ilmi: Studi Metode Penafsiran Berbasis Ilmu Pengetahuan pada Tafsir Kemenag".

Pertama, *Epistemologi Tafsir Ilmiah Kemenag Tumbuhan dalam Perspektif Alquran dan Sains* oleh Muhammad Julkarnain, Yayasan Pondok Entrepreneurship Pemuda dan Mahasiswa 2014. Sesungguhnya tafsir ilmiperspektif Alquran dan sains karya kementerian Agama yang dipaparkan dalam jurnal merupakan usaha yang komprehensif memaknai fenomena semesta termasuk didalamnya tumbuhan, penggambaran dan penjelasan kompleks mengenai banyak aspek kehidupan mulai dari teologis hingga etis. Upaya mendiskusikannya pada ruang-ruang akademis, tempat bertemuanya ilmu agama dan pengetahuan sains akan sangat baik dilakukan guna mencapai pemahaman yang komprehensif.

Kedua, *Penafsiran Alquran berbasis ilmu pengetahuan* oleh Izzatul Laila, Universitas Negeri Malang 2014. Dengan penfsiran ilmiah terhadap ayat-ayat Alquran adalah tidak menjadikan larangan bagi seorang mufassir selagi tetap menjaga kaidah-kaidah penafsiran yang telah disepakati para ahli sekaligus juga tidak melakukannya secara spekuatif. Sehingga kita dapat memahami hubungan Alquran dengan ilmu pengetahuan dengan melihat ayat-ayat al-Qura'an yang mendorong terhadap ilmu pengetahuan agar umat islam lebih banyak memberdayakan akalnya agar bisa menghasilkan hal-hal yang bermanfaat terhadapseluruh manusia dan alam semesta.

Ketiga, *Epistemologi Penafsiran Ilmiah Alquran* oleh Sujiat Zubaidi Saleh, Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor Ponogoro 2011. Alquran merupakan petunjuk dalam bahasa simbol, ia tidak turun dalam kondisi yang hampa kultural namun sebagai bentuk dialektika dan respon terhadap kondisi dan situasi sosial, politik dan religius sehingga penafsirannya tidak akan lepas dari konteks zaman. Sebagaimana dipahami bahwa tafsir adalah salah satu bentuk cerminan produk pemikiran dan peradaban manusia. Ia selalu mengalami perkembangan dan dipengaruhi peradaban manusia, sehingga dalam perjalannya sains dan Alquran dapat dipertemukan secara logis.

Keempat, *Corak Ilmi Dalam Tafsir Kemenag (edisi yang telah disempurnakan)* oleh Azizy dan Jauhar 2015. Perkembangan sains dan teknologi telah menyebabkan

munculnya pola interpretasi ilmiah sebagai moda penafsiran baru Alquran, pola ilmiah ini sejalan dengan perkembangan metode penafsiran yang lebih rasional. Dengan adanya pola penafsiran sangat penting untuk bisa mengukur hubungan erat antara islam dan perkembangan sains. Makalah ini akan mencoba untuk menunjukkan interpretasi ilmiah dalam Alquran dan tafsirnya. Kementerian agama sangat menaggapi perkembangan sains dalam penafsirannya. Sehingga dapat melibatkan ilmuan dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) saat menafsirkan ayat-ayat dari Alquran yang berisi isyarat ilmiah. Hal itu tidak bertentangan dengan semangat Alquran yang mendorong pertumbuhan pertumbuhan dan kemajuan perkembangan sains dan teknologi.

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam sebuah penulisan, karena tujuan utama dari penulis adalah menyajikan tulisan yang sesuai dengan data dan/atau informasi yang benar. Tanpa mengetahui teknik pengumpulan data, maka penulis tidak akan mendapatkan data yang memenuhi standar data yang ditetapkan.²

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam tulisan ini adalah sebagai berikut:

a. Analisis Data

Analisa data yang diperoleh dari proses penggalian data di atas, penulis akan menggunakan matode analisis data kualitatif yang ditawarkan oleh Miles dan Huberman. Analisis data dimulai dengan menyusun sistematis data yang diperoleh dari hasil pengumpulan data dan informasi dengan cara mengorganisasikan ke dalam kategori, menjabarkan ke dalam unit-unit, melakukan sintesa, menyusun ke dalam pola, memilih mana yang penting dan yang akan dipelajari, dan membuat kesimpulan sehingga mudah difahami diri sendiri maupun orang lain.³

Miles dan Huberman, mengemukakan bahwa aktivitas dalam analisis data kualitatif dilakukan secara interaktif dan berlangsung secara terus menerus sampai tuntas, sehingga datanya sudah jenuh. Aktivitas dalam analisis data, yaitu:

1. Reduksi Data (*Data Reduction*)

Reduksi data merupakan bentuk analisis data yang merangkum, memilih hal-hal yang pokok, memfokuskan pada hal-hal yang penting, dicari tema dan polanya. Dengan demikian data yang direduksi akan memberikan gambaran yang lebih jelas, dan mempermudah peneliti untuk melakukan pengumpulan selanjutnya, dan mencari bila diperlukan.⁴

2. Penyajian Data (*Data Display*)

Dalam penelitian kualitatif, penyajian data bisa dilakukan dalam bentuk uraian singkat, bagan, hubungan antar kategori, *flowchart* dan sejenisnya. Dalam

² Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta,2016), hlm.224.

³ *Ibid*,hlm.244.

⁴ *Ibid*,hlm.246-247.

hal ini Miles dan Huberman menyatakan bahwa yang paling sering digunakan untuk menyajikan data dalam penelitian kualitatif adalah dengan teks yang bersifat naratif. Artinya disini penulis menyampaikan dan menyajikan data hasil penelitiannya dalam bentuk uraian-uraian.

3. Verifikasi (*conclusion Drawing*)

Menurut Miles dan Huberman verifikasi adalah penarikan kesimpulan atau verifikasi data. Kesimpulan dalam hal ini merupakan temuan baru yang sebelumnya belum pernah ada. Temuan dapat berupa deskripsi atau gambaran suatu obyek yang sebelumnya masih remang-remang atau gelap sehingga setelah diteliti menjadi jelas, dapat berupa hubungan kausal atau interaktif, hipotesis atau teori.

Adapun kesimpulan yang dapat diditarik oleh peneliti adalah setelah diadakan *cross check* terhadap sumber lain baik melalui wawancara ataupun dokumentasi.

b. Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data sangat perlu dilakukan agar data yang dihasilkan dapat dipercaya dan dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Untuk memeriksa keabsahan data, maka peneliti menggunakan teknik *triangulasi*. *Triangulasi* merupakan pengecekan dengan cara pemeriksaan ulang, baik sebelum dan atau sesudah data dianalisis.⁵

Penulis menggunakan *triangulasi sumber* untuk menguji kredibilitas data dengan cara membandingkan dan mengecek balik derajat kepercayaan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam metode kualitatif atas data yang telah diperoleh melalui beberapa sumber. Sedangkan *triangulasi metode* yakni dilakukan dengan cara mengecek data kepada sumber yang sama dengan teknik yang berbeda.

Tafsir Ilmy: Penafsiran Ilmu Pengetahuan oleh Para Ilmuwan Islam Modern

Penafsiran Alquran berbasis sains modern yang disebut dengan istilah *al-tafsir al-'ilmy* adalah salah satu bentuk atau corak penafsiran Alquran. Dari segibahasa(etimologis),*al-tafsir al-'ilmy* berasal daridua kata; "al-tafsir" dan "al-'ilmy"⁶ dinisbatkan kepada kata 'ilm (ilmu) yang berarti yang ilmiah atau bersifat ilmiah. Jadi, secara bahasa *al-tafsir al-'ilmy* berarti tafsir ilmiah atau penafsiran ilmiah

Sedangkan menurut istialah (terminologi), pengertian *al-tafsir al-'ilmy* dapat kita pahami dari beberapa yang dikemukakan para ahli. Muhammad husayn al-Dzahaby dalam kitabnya *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, misalnya mengemukakan bahwa

⁵ Nusa Putra, *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012), hlm.103.

⁶ *Al-tafsir* bentuk *masdar* dari *fassara-yufassiru-tafsir* yang mempunyai beberapa makna, yakni *al-ta'wil* (interpretasi), *al-kasyf* (mengungkap), *al-idhlmahlm*(menjelaskan), *al-bayan* (menerangkan), *al-syarhlm*(menjelaskan), dan *al-'ilmy*. Fuad Ifram Al-Bustani, *Munjid al-Thlmullab* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hlm. 551.

yang dimaksud dengan *al-tafsir al-'ilmy* adalah penafsiran yang dilakukan dengan mengangkat (menggunakan pendekatan) teori-teori ilmiah dalam mengungkapkan kanduanan ayat-ayat Alquran dan berusaha dengan sungguh-sungguh untuk menggali berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan pandangan-pandangan filsafat dari ayat-ayat tersebut. Sedangkan Abd al-Majid al-Salam al-Muhtasib dalam kitabnya, *Ittihajat al-Tafsir fi al-Ashr al-Hadits*, mengatakan bahwa *al-tafsir al-'ilmy* adalah penafsiran yang dilakukan oleh para musafassirnya untuk mencari adanya kesesuaian ungkapan-ungkapan dalam ayat-ayat Alquran terhadap teori-teori ilmiah (penemuan ilmiah) dan berusaha untuk menggali berbagai masalah keilmuan dan pemikiran-pemikiran filsafat.⁷

Selain itu, Fahd Abdhul Rahman mendefinisikan bahwa *al-tafsir al-'ilmy* adalah *ijtihad* atau usaha keras mufassir untuk mengungkap hubungan ayat-ayat *kawniyyah* dalam Alquran dengan penemuan-penemuan ilmiah yang bertujuan untuk memperlihatkan kemukjizatan Alquran.

Dari ketiga pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa *al-tafsir al-'ilmy* adalah penafsiran ayat-ayat Alquran dalam hubungannya dengan ilmu pengetahuan. Ayat-ayat Alquran yang ditafsirkan dengan menggunakan corak ini adalah ayat-ayat *kawniyyah* (ayat-ayat yang berkenaan dengan (kejadian) alam). Dalam penafsiran ayat-ayat tersebut, mufassir melengkapi dirinya dengan teori-teori sanis (ilmu pengetahuan). Upaya penafsiran dengan cara tersebut bagi para mufassirnya bertujuan untuk mengungkap dan memperlihatkan kemukjizatan ilmiah Alquran di samping kemukjizatan dari seisi lainnya.⁸

Dalam Tafsir *al-'ilmy* berprinsip bahwa Alquran mendahului ilmu pengetahuan modern, sehingga mustahil bahwa Alquran bertentangan dengan sains modern. Dari pandangan tersebut, maka alasan yang mendorong para mufassir menulis tafsirnya ini adalah disamping banyaknya ayat-ayat Alquran yang secara eksplisit maupun implisit memerintahkan untuk menggali ilmu pengetahuan, juga ingin mengetahui dimensi kemukjizatan bahwa Alquran dalam bidang ilmu pengetahuan modern.

Dari beberapa pengertian tersebut dapat dikategorikan dalam dua model penafsiran ayat-ayat *kawniyyah*: pertama, memahami ayat-ayat *kawniyyah* dengan menggunakan pendekatan teori atau penemuan ilmiah dan perangkat ilmu pengetahuan modern, yang mana dalam penemuan-penemuannya tersebut hanya sebagai perangkat untuk menjelaskan makna yang terkandung dalam Alquran. Kedua, berusaha mencari kesesuaian ayat-ayat *kawniyyah* dengan teori-teori atau ilmiah sehingga ada kesan bahwa ayat-ayat Alquran dicocok-cocokan dengan teori-teori ilmiah tersebut.

Corak penafsiran ilmiah (*al-tasir al-'ilmy*) ini dapat dikategorikan dalam metode *al-Tafsir al-Tahlily* (tafsir analisis). Hal ini jika dilihat dari cara yang dilakukan penafsiran dengan cara memilih ayat-ayat yang akan ditafsiran, dicari arti kosa

⁷ Abd al-Majid Abd al-Salam al-Muhtasib, *Ittijahmat al-Tafsir fi al-'Ashl Mr al-HLMadits* Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), hlm. 247.

⁸ *Ibid.*, hlm. 248.

kata (mufradat), kemudian menganalisisnya untuk mencari makna yang dimaksud. Namun, penafsiran ini tidak menyeluruh karena hanya menafsirkan ayat-ayat tersebut secara persial, tidak harus melihat hubungan dengan ayat-ayat sebelum atau sesudahnya.

Corak dan Metode dalam Tafsir 'Ilmi

Tafsir bercorak ilmi adalah kecenderungan menafsirkan Alquran dengan memfokuskan penafsiran pada kajian bidang ilmu pengetahuan, yakni untuk menjelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan Ilmu dalam Alquran.⁹ Menurut Abd Al-Majid Abd As-Salam Al-Mahrasi tafsir „Ilmi, yaitu: tafsir yang mufasirnya mencoba menyingkap ibarat-ibarat dalam Alquran yaitu mengenai beberapa pandangan ilmiah dan istilahnya serta mengerahkan segala kemampuan dalam menggali berbagai problem ilmu pengetahuan.¹⁰

Kajian tafsir ini adalah untuk memperkuat teori-teori ilmiah dan bukan sebaliknya. Alasan yang melahirkan penafsiran Ilmi adalah karena seruan Alquran pada dasarnya adalah sebuah seruan ilmiah, yaitu seruan yang didasarkan pada kebebasan akal dari keragu-raguan dan prasangka buruk, bahkan Alquran mengajak untuk merenungkan fenomena alam semesta, atau seperti juga banyak kita jumpai ayat-ayat Alquran ditutup dengan ungkapan-ungkapan, antara lain: "Telah kami terangkan ayat-ayat ini bagi mereka yang miliki ilmu", atau dengan ungkapan: "bagi kaum yang memiliki pemahaman", atau dengan ungkapan: "Bagi kaum yang berfikir". Apa yang dicakup oleh ayat-ayat kauniyah dengan makna-makna yang mendalam akan menunjukkan pada sebuah pandangan bagi pemerhati kajian dan pemikiran khususnya, bahwa merekalah yang dimaksudkan dalam perintah untuk mengungkap tabir pengetahuannya melalui perangkat ilmiah.

Belakangan, pada abad ke-20 perkembangan tafsir „ilmi semakin meluas dan semakin diminati oleh berbagai kalangan. Banyak orang yang mencoba menafsirkan beberapa ayat Alquran melalui pendekatan ilmu pengetahuan modern. Tujuan utamanya adalah untuk membuktikan mukjizat Alquran dalam ranah keilmuan sekaligus untuk meyakinkan orang-orang nonmuslim akan keagungan dan keunikan Alquran.¹¹

Meluasnya minat terhadap corak tafsir bi al-„Ilmi dikarenakan umat Islam merasa tertinggal dari pada Barat dalam hal ilmu pengetahuannya. Umat Islam juga takut penyakit pertentangan antara agama dan ilmu pengetahuan yang pernah dialami Barat akan timbul di dunia mereka. Karenanya, umat Islam pun bangkit dan mulai melakukan berbagai eksperimen ilmiah dengan mencari kesesuaiannya dalam Alquran.¹²

⁹ Abd. Khlmolid, *Kuliah Madzahb al-Tafsir*. (IAIN Sunan Ampel Surabaya: Fakultas Ushlmu-luddin, 2003) hlm.69

¹⁰ Badri Khlmaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Alquran*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 108

¹¹ A. Mufakhlmir Muhammad, *Tafsir „Ilmi*, (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2004), hlm.81

¹² M. Quraishlm Shihab. *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehlmidupan*

Metode pertama yakni metode tahlily (analitis), dimana Baqir Shadr,¹³ menyebutkannya dengan metode tajzi'iy, yaitu suatu metode tafsir dimana mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat-ayat Alquran dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat dan suratsurat Alquran sebagaimana yang tercantum dalam mushaf.¹⁴

Tafsir dengan metode tahlili¹⁵ tersebut menguraikan berbagai aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan, seperti pengertian kosa kata, konotasi kalimatnya, latar belakang turunnya ayat, keterkaitan dengan ayat lain (munasabah), dan pendapat-pendapat yang telah ada berkenaan dengan penafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, tabi'in, maupun ahli tafsir lainnya.¹⁶ Sistematika penulisannya menuruti susunan ayat-ayat dan surat-surat di dalam mushaf.

Dalam menafsirkan Alquran dengan menggunakan metode ini, mufasir menguraikan hal-hal sebagai berikut; arti kosa kata, asbabunnuzul, munasabah, konotasi kalimatnya, pendapat-pendapat yang telah diberikan berkenaan dengan tafsiran ayat-ayat tersebut, baik yang disampaikan oleh Nabi, sahabat, tabiin, maupun ahli tafsir lainnya.¹⁷ Prosedur ini dilakukan dengan mengikuti susunan mushaf, ayat per ayat dan surat per surat.

Kelebihan dari metode ini, pertama, mempunyai ruang lingkup yang luas, artinya dapat dikembangkan dalam berbagai corak penafsiran sesuai dengan keahlian masing-masing mufasir. Kedua, memuat berbagai ide, di mana mufasir diberi kesempatan yang luas untuk mencurahkan ide-ide dan gagasannya dalam menafsirkan Alquran. Itu artinya pola penafsiran metode ini dapat menampung berbagai ide yang terpendam di dalam benak mufasir, bahkan ide-ide jahat dan ekstrim pun dapat ditampungnya.

Adapun kelemahan dari metode ini, pertama, menjadikan petunjuk Alquran parsial atau terpecah-pecah, sehingga terasa seakan-akan Alquran memberikan pedoman secara tidak utuh dan tidak konsisten, karena penafsiran yang diberikan pada suatu ayat berbeda dari penafsiran yang diberikan pada ayat-ayat yang lain yang sama dengannya. Kedua, melahirkan subjektif, di mana metode ini memberikan peluang yang luas sekali kepada mufasir untuk mengemukakan ide-ide dan

Masyarakat, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 53

¹³ Nama lengkapnya adalah Ayatullah Baqir Shadr. Lahir pada tanggal 25 Dzul-Qaidah 1353 HLM. Beliau adalah seorang ulama terkenal dari Irak, dan meninggal karena dibunuhlm pada malam 9 April 1980, karena dianggap membahayakan pemerintahan Ba'as di Irak.

¹⁴ Muhammad Baqir Shadr, *Al-Tafsir al-Maudlu'i wa al-tafsir al-Takziyy fi Alquran al Karim, Dar al-Taaruf li al-Mathlmu'ah*, (Beirut, tt), hlm. 10

¹⁵ Metode tahlili ialah metode dalam menjelaskan Alquran dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta menerangkan maknakan yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan mufassir yang menafsirkan ayat-ayat tersebut.

¹⁶ Nashiruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm.31.

¹⁷ Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Alquran*, cet. II, (Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 31.

pemikirannya, sehingga kadang-kadang ia tidak sadar bahwa dia telah menafsirkan Alquran secara subjektif, dan tidak mustahil pula di antara mereka yang menafsirkan Alquran sesuai dengan kemauan hawa nafsunya, tanpa mengindahkan kaidah-kaidah yang berlaku. Ketiga, masuknya pemikiran israiliyat.¹⁸

Seperti dikatakan Baqir Shadr, bahwa kelemahan dari metode ini adalah mufasir menggunakan semua sarana yang ada hanya untuk menemukan makna harfiah dari suatu ayat, atau hanya menghasilkan suatu mengkoordinasikan informasi dari ayat-ayat Alquran serta tidak mampu menyuguhkan pandangan Alquran berkenaan dengan berbagai persoalan kehidupan.¹⁹

Penafsiran yang mengikuti metode ini dapat mengambil bentuk ma'tsur²⁰ (riwayat) atau ra'iyy²¹ (pemikiran). Memanfaatkan ilmu pengetahuan manusia dengan tujuan untuk menguatkan kandungan ayat-ayat Alquran adalah salah satu contoh dari usaha pengejawantahan metode tafsir saintis. Dalam metode penafsiran ini, terdapat beberapa kriteria:

1. Lebih menekankan pada penemuan-penemuan sains dan menjadikannya sebagai tolok ukur memahami ayat-ayat Alquran.
2. Penyerupaan.
3. Tidak menghiraukan kriteria-kriteria teologis dan kondisi yang ada pada saat ayat turun.
4. Mempersiapkan kemunculan aliran pemikiran eklektis dan penafsiran material terhadap ayat-ayat Alquran.

Hanya saja, dua kriteria terakhir ini hanya mendominasi mayoritas metode penafsiran saintis ini, bukan seluruhnya.²² Beberapa contoh karya tafsir al-ilmi ini adalah: 1). Tafsir al-Kabir / Mafatih Al-Ghaib (Fakhruddin Al-Razi) 2) Al-Jawahir fi Tafsir Alquran al-Karim (Thanthawi Jauhari) 3) Tafsir al-Ayat al-Kauniyah (Abdullah Syahatah).

Esensi Tafsir Ilmy pada Tafsir Kementerian Agama di Indonesia

Dalam penyusunan tafsir ilmy kementerian Agama memiliki pandangan tersendiri terhadap teks Alquran, khususnya relasi teks, sains dan teknologi, kecenderungan menggunakan tafsir ilmy sebagai sebuah landasan dalam penyusunan karya

¹⁸ Ibid, hlm.53-60

¹⁹ Muhammad Baqir Shadr, op.cit., hlm. 57.

²⁰ Di antara kitab tafsir tahlili yang mengambil bentuk al-ma'tsur adalah: kitab tafsir Jami' al-Bayan'an Ta'wil Ayi Alquran karangan Ibn Jarir al-Thabari [w.310H], 2) Ma'alim al-Tazil karangan al-Baghilmawi [w.516H], 3) Tafsir al-Qur'an al-'Azhim [terkenal dengan tafsir Ibn Katsir] karangan Ibn Katsir [w.774H] 4) al-Durr al-Mantsur fi al-tafsir bi al-Ma'tsur karangan al-Suyuthi [w.911H].

²¹ Tafsir tahlili yang mengambil bentuk al-Ra'iyy banyak sekali, antara lain: 1) Tafsir Lubāb al-Ta'wil fī ma'anī al-tanzīl karya Imam al-Khāzin (w.741 H) 2) Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil karangan al-Baydhawi [w.691H] 3) al-Kasisyaf karangan al-Zamakhsyari [w.538H] 4) 'Arais al-Bayan fi Haqaia al-Qur'an karangan al-Syirazi [w.606H], dan lain-lain.

²² Rohimin. *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007) hlm93-94.

ini diawali dengan memosisikan Alquran sebagai mitra dialog dengan zaman yang terus berubah. Dengan kondisi ini tim penyusun sebenarnya hendak mengatakan bahwa tafsir Alquran itu memiliki fase-fasenya tersendiri dalam perkembangan seperti yang ditujukan oleh ulama-ulama terdahulu dengan beragam karakteristik yang dimilikinya, al-Tha'labi dan al-khazim misalnya memiliki kesan mendalam pada aspek kisah-kisah di dalamnya, lalu tafsir al-Qurtubi dengan karakter hukum sebagai aspek penting didalamnya.²³

Kesadaran yang sangat urgent dalam perspektif tim penyusun karya ini, menarik untuk dilihat adalah tentang pandangan Zulglul al-Najjar (pakar Geologi Muslim) yang disampaikan oleh kepala Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI dalam sambutan. Ditegaskan Bahwa di dalam Alquran terdapat kurang lebih 750 hingga 1000 ayat yang mengandung isyarat-isyarat ilmiah yang menunjukkan kekuasaandan kebesaran Allah SWT, sedang ayat-ayat hukum hanya sekitar 200 hingga 250. Berangkat dari teri ini, Kepala Lintang KementerianAgama menilai kekurangan karya-karya yang berbicara tentang ilmu pengetahuan jika dibandingkan dengan warisan ribuan buku fiqh islam²⁴

Dari pandangan ini, dapat kita ambil simpulan bahwa kementerian Agama RI, menginginkan adanya hubungan akademis ilmu pengetahuan dengan tafsir Alquran.Kesan utama yang ingin disampaikan dalam pandangan ini adalah bahwa tafsir ilmu merupakan isyarat-isyarat Allah yang memberikan petunjuk-petunjuk tentang kekuasaannya dalam alam raya.

Mukjizat ilmiah yang dimiliki, merupakan kesadaran pengetahuan yang terus berlanjut, pemberitaan tentang mukjizat ilmiah ini belum sepenuhnya dapat diungkapkan pada masa Nabi,wajar karena keterbatasan sasaran dan belum berkembangnya ilmu pengetahuan serta objek masyarakat yang masih berpikir secara secara sederhana. Dalam rangka menjaga mukjizat ilmiah itulah, kementerian Agama merasa penting untuk membuat sebuah karya tafsirilm dengan melakukan penelitian, eksprimen tanpa henti sehingga ayat-ayat Alquran yang menunjukkan bukti-bukti ilmiah di dalam Alquran dapat dijelaskan secara empiris dan terbukti kebenarannya. Selanjutnya tafsir ilmiah ini merupakan upaya untuk mengemukakan pemahaman terhadap arti ayat-ayat Alquran yang ditinjau validitasnya dari ilmu pengetahuan yang bisa disaksikan kebenarannya oleh manusia.²⁵Dari sambutan-sambutan yang disampaikan, hal yang jelas ingin ditunjukkan penulisnya melalui karya ini adalah tafsir sebagai sesuatu yang dinamis.

Selain itu, mengingat bahwa Departemen Agama Republik Indonesia merupakan lembaga keagamaan dari pemerintah yang secara resmi memberi naungan sebagian masyarakat muslim, khususnya di Indonesia. Penting disadari bahwa produk penafsiran Departemen Agama Republik Indonesia adalah bentuk

²³ Tim Penyusun Tafsir Ilmi, *Tafsir Ilmi: Tumbuhlman dalam Perspektif Alquran dan Sains*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2011), hlm. 14 dan 26

²⁴ *Ibid.*,hlm.12

²⁵ *Ibid*, hlm.17

pengabdian nyata kepada masyarakat luas. Alquran dan tafsirnya merupakan sebuah persembahan untuk umat Islam di seluruh tanah air dan diharapkan darinya terdapat banyak manfaat yang bisa diambil demi kemajuan umat. Sejatinya, masyarakat mulai berkesadaran untuk melakukan kajian lebih lanjut terhadap metode dalam penafsiran Alquran.

Simpulan

Sesungguhnya tepat apabila ayat-ayat Alquran ditafsirkan secara ilmiah dan memadukannya secara relevansif dengan perkembangan ilmu pengetahuan melalui pendekatan analitis dan konstektual. Upaya penafsiran secara ilmiah akan berdampak pada ketampakan fungsi Alquran sebagai petunjuk dan pemisah antara yang hak dan yang bathil, serta akan menunjukkan sifat fleksibilitasnya alquran yang dipandang pantas, cocok dan sesuai untuk dipedomani umat manusia dalam segala waktu dan tempat. Kita tidak bisa mengklaim kebenaran bahwa teori-teori ilmiah ini adalah sebagai bentuk final dari penafsiran ayat, dalam artian Alquran adalah bukan kitab ilmu pengetahuan melainkan kitab yang menjadi petunjuk dan rahmat bagi kehidupan manusia baik spiritual maupun material yang bisa dikembangkan melalui ilmu pengetahuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Salam al-Muhtasib, Abd al-Majid. 1973. *Ittijahat al-Tafsir fi al-'Ashr al-Hadits* Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr)
- Al-Bustani, Fuad Ifran. 1986. *Munjid al-Thullab* (Beirut: Dar al-Masyriq)
- Baidan, Nashiruddin. 1998. *Metodologi Penafsiran Alquran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- _____. 2000. *Metodologi Penafsiran Alquran, cet. II.* (Pustaka Pelajar)
- Ghulsyani. Mahdi. 1998. *Filsafat-Sains Menurut Alquran* Terj. Agus Effendi, (Bandung: Mizan)
- Khaeruman, Badri. 2004. *Sejarah Perkembangan Tafsir Alquran*, Bandung: Pustaka Setia)
- Kholid, Abd. 2003. Kuliah Madzahib al-Tafsir. IAIN Sunan Ampel Surabaya: Fakultas Ushuluddin)
- Muhammad, A Mufakhir. 2004. *Tafsir Ilmi*, (Banda Aceh: Yayasan Pena)
- Putra, Nusa. 2012. *Metode Penelitian Kualitatif Pendidikan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada)
- Rohimin. 2007. *Metodologi Ilmu Tafsir dan Aplikasi Model Penafsiran*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Shadr, Muhammad Baqir. *Al-Tafsir al-Maudlu'i wa al-tafsir al-Takziyy fi Alquran al-Karim, Dar al-Taaruf li al-Mathbu'ah*, (Beirut, tt)

- Shihab, M Quraish. 1994.*Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan)
- Sugiyono. 2016.*Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D* (Bandung: Alfabeta)
- Tim Penyusun Tafsir Ilmi. 2011.*Tafsir Ilmi: Tumbuhan dalam Perspektif Alquran dan Sains*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran,)

LIVING AL- QUR'AN: PENENTUAN MAHAR MENGGUNAKAN SURAH AR-RAHMAN DALAM TINJAUAN HUKUM ISLAM

Angga Tiara Wardaningtias

Mahasiswi Fakultas Syariah IAIN Jember

Email: anggatiara758@gmail.com

Abstrak

Alquran sebagai petunjuk umat Islam mengandung ajaran-ajaran mulai dari hal terkecil sampai hal yang terbesar, mulai konsep khusus seperti pernikahan, talaq, rujuk dan hubungan lainnya. Akhir-akhir ini, perempuan terhegemoni untuk dinikahi dengan mahar menggunakan surah ar-Rahman. Begitu dalam mengaplikasikan penetapan harga mahar ini, bagi pasangan yang akan melaksanakan pernikahan mempunyai pilihan sendiri dalam menentukan mahar mereka berbanding mengikuti penetapan yang *nash*. Permasalahan yang diteliti adalah dari segi bagaimana konsep hukum Islam tentang penetapan mahar dengan menggunakan surah ar-Rahman. Tulisan ini berusaha mengungkapkan pemaknaan mahar yang kontras dan relevansinya dengan konteks kekinian. Penelitian ini berbasis *library research* dengan tipe penelitiannya *menggunakan analisis isi (content analysis)*. Hasilnya menunjukkan bahwa dari tinjauan hukum Islam, selain mempunyai dampak yang signifikan terhadap kelangsungan pernikahan, juga bermakna tersendiri bagi mempelai perempuan ketika dibacakan mahar dengan menggunakan surah ar-Rahman. Mahar lebih diartikan sebagai komitmen serta royalitas pasangan terhadap pernikahan, bukan pada symbol cinta yang dimaterikan dengan tetap memperhatikan konsep- konsep dalam Alquran.

Kata Kunci: Pernikahan, Mahar, Hukum Islam

Pendahuluan

Pernikahan adalah perbuatan mulia dengan menjalin ikatan lahir batin yang sifatnya abadi dan bukan hanya untuk beberapa waktu atau sementara waktu. Dengan adanya ikatan pernikahan tersebut, maka dimungkinkan dapat mendirikan rumah tangga yang damai dan teratur, serta memperoleh keturunan yang baik dalam masyarakat. Sedangkan pernikahan menurut ulama fiqh yaitu didalam nikah ada sebuah akad dan dengan akad yang menjadikan halalnya hubungan seksual antara seorang lelaki dan seorang wanita, saling tolong menolong di antara keduanya. Kata nikah berasal dari bahasa arab *nikaahun* yang merupakan *masdar* atau kata asal dari kata *nakaha*. Sinonimnya *tazawwaja* kemudian diterjemahkan dalam bahasa indonesia sebagaimana yang disebut perkawinan. Sedangkan secara bahasa kata

nikah berarti *adh-dhammu wattadakhul* (bertindih dan memasukkan) oleh karena itu menurut kebiasaan arab, pergesakan rumpun pohon seperti ohon bambu akibat tiupan angin diistilahkan dengan *tanakalahatil asyjar* (rumpun pohon itu sedang kawin), karena tiupan angin itu terjadi pergesekan dan masuknya rumpun yang satu keruangan yang lain¹. Perkawinan menurut istilah sama dengan kata "nikah" dan kata "zawaf"².

Dalam pernikahan mempelai lelaki wajib meberikan mahar terhadap calon mempelai perempuan. Mahar merupakan sesuatu yang diberikan suami kepada isteri berupa harta atau bentuk lainnya sebagai salah satu syarat pernikahan. Mahar atau disebut dengan mas kawin diterangkan di dalam Al-quran yaitu dijelaskan dalam surah QS. An-Nisa' ayat 4

وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هِنِيئًا مَرِيئًا

"Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambilah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya"³.

Mahar dalam pandangan islam mempunyai beberapa syarat yaitu harta atau bendanya berharga, barangnya suci dan bisa diambil manfaatnya, mahar bukan barang gosop, dan mahar itu tidak boleh berupa sesuatu yang tidak diketahui bentuk jenis dan sifatnya. Seiring perkembangan zaman dalam pemberian mahar perkawinan di Indonesia mengalami perubahan. Saat mahar yang lagi tren di Indonesia yaitu menggunakan mahar menghafal surah ar-rahman. Banyak alasan mengapa calon pengantin laki-laki menggunakan mahar hafalan surah ar-rahman diantaranya adalah karena ingin meringankan calon suami, terinspirasi dari novel ayat-ayat cinta. Alasan lain yang diterima akhwatillah menggunakan mahar hafalan surat ar-rahman untuk memotivasi hafalan Qur'an sang suami, karena ada beberapa akhwat membuat target beberapa juz minimal hafalan calon pendampingnya, maka mahar menggunakan hafalan surah ar-rahman adalah sebuah permintaan.

Dalam penelitian ini menggunakan metodologi penulisan diskriptif analitis yaitu suatu penelitian yang bertujuan untuk memberikan gambaran tentang realitas pada objek yang diteliti secara obyektif. Penelitian ini menekankan pada satu variabel yakni pengembangan model pendidikan berbasis kompetisi. Dan penulisan ini diperkuat dengan metode penulisan studi pustaka yakni menghimpun informasi diperoleh dari buku-buku, karya ilmiah, skripsi, jurnal dan sumber-sumber lainnya.

¹ Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam* (Bandung: Pustaka Setia,2000), halaman 11

² Abd Shomat, "Hukum Islam Penoramana Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia, (Jakarta Prenada Media Goup,2010) Halaman 272

³ Tim DISBINTALAD, *Al-Qur'an Terjemah Indonesia*,(Jakarta:P.T. Sari Agung,2005) halaman 141

PEMBAHASAN

Fenomena mahar menggunakan hafalan ayat Al-qur'an tidak lagi menjadi sesuatu hal yang tabu dikalangan kita masyarakat Indonesia. Calon pengantin laki-laki memberikan mahar terhadap calon pengantin perempuan saat ini menjadi tren ke-kinian. Demga seiring perkembangan zaman, mpemberian mahar juga sudah mulai mengalami perubahan. Adapun alasan mengapa saat ini masyarakat Indonesia mulai tren menggunakan mahar hafalan ayat Al-qur'an lebih khusunya menggunakan hafalan surah Ar-rahman, berikut beberapa alasannya:

1. Ada yang mengatakan karena surah Ar-Rahman penuh dengan pertanyaan dari Allah tentang nikmat manakah lagi yang akan manusia dustakan. Karena pernikahan adalah menyempurnakan separuh din dan mungkin masih banyak akhwat yang belum dikaruniakan Allah seorang pendamping, maka sebagai rasa bersyukur akan sebuah pernikahan, mahar surat Ar-Rahman rasanya sangat tepat sebagai pengingat supaya selalu mensyukuri nikmat Allah yang sangat banyak.
2. ada yang mengatakan karena ingin meringankan calon suami,karena kata Rosulullah bahwa sebaik-baik mahar itu yang memudahkan (meskipun si akhwat belum hafal) jadi sepertinya mahar surat Ar-Rahman bisa jadi solusi.
3. Alasan selanjutnya yang simple tapi lucu. Terinspirasi dari novelnya kang abik Ayat-Ayat Cinta.
4. Ada yang memang sangat menyukai surah Ar-Rahman yang bercerita tentang bidadari yang di pingit,bahkan ada akhwat yang mengatakan dia tidak mau di hargai dengan apapun,baik cincin,uang atau materi apapun sebagai mahar tapi dia akan sangat bahagia kalau dirinya dibeli dengan surah Ar-Rahman.
5. Surat Ar-Rahman ayatnya pendek-pendek dan juga diselingi dengan pertanyaan Allah akan nikmat-nikmatnya yang mana lagi yang kita ingkari,dan pengulangan kata-kata itu tidak terdapat pada surah yang lain,terdapat sekitar 31x pengulangan kata fa biayyi 'alaa irobikumaa tukazziban(maka nikmat Tuhan kamu yang manakah yang kamu dustakan?)
6. Alasan lain yang di terima akhwatfillah adalah akhwat memilih surah Ar-Rahman sebagai mahar untuk memotivasi hafalan Qur'an sang suami,karena ada beberapa akhwat yang kadang membuat target berapa juz minimal hafalan calon pendampingnya,maka salah satu permintaannya mahar hafalan surah Ar-Rahman⁴.

Hukum mahar perkawinan dengan hafalan ayat Al-Qur'an masih terjadi perdebatan. Banyak yang tidak memperbolehkan karena ulama pada saat ini masih menilai apakah hal tersebut mempunyai manfaat pada calon istri atau tidak mempunyai manfaat. Hal tersebut dilandasi oleh penjelasan seluruh imam madzhab yang

⁴ <http://30harihafalquran.com/2016/10/14/7-alasan-mahar-nikah-hafalan-surah-ar-rahman/>, diakses pada tanggal 23 Maret 2018 pada jam 21.31 WIB.

menjelaskan hendaklah mahar tersebut harus berupa hal yang dapat dibelanjakan dalam arti materi.

Ibnu Rusyd mengemukakan mengenai besarnya maskawin, *fuqaha* sependapat bahwa bagi maskawin itu tidak ada batas tertinggi. Kemudian mereka berselisih pendapat tentang batas terendahnya⁵. Selanjutnya beliau menjelaskan pandangan imam madzhab tentang batas minimalnya.

Segolongan *fuqaha* mewajibkan penentuan batas minimalnya, tetapi kemudian mereka berselisih dalam dua pendapat. Pendapat pertama dikemukakan oleh Imam Malik dan para pengikutnya. Sedangkan pendapat kedua dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya.

Menurut Imam Malik bahwa maskawin ada batas minimalnya, Imam Malik menetapkan batas maskawin itu sekurang-kurangnya seperempat dinar emas atau perak seberat tiga dirham atau bisa dengan barang yang sebanding berat emas dan perak tersebut. Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa sedikit-dikitnya mahar adalah sepuluh dirham.

Menurut Imam Syafi'i dan Hambali hendak meringankan kaum pria yang ingin menikah tidak dibebani mahar yang mungkin saja akan menjadi kesulitan. Bagi pria yang fakir miskin baik dirinya maupun keluarganya. Tampaknya Imam Syafi'i dan Hambali menilai bahwa perkawinan itu jangan dipersulit tapi agar dipermudah termasuk persoalan maskawin yang terkadang menjadi kendala bagi sebagian orang (kaum pria) yang tidak mampu⁶.

Imam Syafi'i dan Hambali meniadakan batas terendah pembayaran mahar adalah didasarkan pada hadits dari Malik dari Abi Khazim bin Dinar dari Sahl bin Sa'id asy-Sya'idi riwayat Imam Bukhari sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Hadits inilah yang dijadikan metode istinbat hukum Imam Syafi'i dan Hambali.

Dengan demikian dalam pandangan Imam Syafi'i dan Hambali maskawin itu tidak ada batasan rendahnya dan setiap orang bebas memberi sebatas kemampuannya yang menjadi prinsip bagi Imam Syafi'i dan Hambali yaitu asal sesuatu yang dijadikan mahar itu bernilai dan berharga, maka boleh digunakan sebagai maskawin. Alasan Imam Syafi'i dan Hambali adalah karena pernikahan merupakan lembaga yang suci tidak boleh batal hanya lantaran kecilnya pemberian, sebab yang penting adanya kerelaan dari pihak wanita. Sesuai dengan pendapat yang dikemukakan para imam madzhab, tentang batas minimal mahar dapat dilihat dalam bentuk dalam bentuk tabel sebagai berikut:

| NO | Nama Imam | Batas Minimal |
|----|------------------|---------------|
| 1 | Imam Abu Hanifah | 10 Dirham |
| 2 | Imam Malik | ¼ Dinar Emas |

⁵ Ibnu Rusyd, *Bidayah al Mujtahid Wa Nihayah al Muqtasid*, (Beirut: Dar Al-Jiil, Juz II) Halaman 432

⁶ Ibnu Rusyd, *Bidayah al Mujtahid Wa Nihayah al Muqtasid*, (Beirut: Dar Al-Jiil, Juz II) Halaman 433

| NO | Nama Imam | Batas Minimal |
|----|--------------|-----------------|
| 3 | Imam Syafi'i | Tidak Ada Batas |
| 4 | Imam Hanbali | Tidak Ada Batas |

Berdasarkan tabel tersebut tampak bahwa dalam perspektif Imam Abu Hanifah batas minimal mahar adalah sepuluh dirham, sedangkan Imam Syafi'i dan Imam Hambali tidak ada batas terendah. Adapun dalam perspektif Imam Malik bahwa batas terendah mahar satu perempat dinar emas. Dalam madzhab Maliki ada pendapat yang mengatakan mahar berupa jasa mengajarkan Al-Qur'an dan sebagainya, menghuni (memanfaatkan) rumah, atau pelayanan hamba sahaya, patut menjadi mahar apabila mahar berupa jasa atau manfaat itu terlanjur terjadi. Ibnu Rusyd mengutip pendapat Ibnul Araby, salah satu dari murid Imam Malik, mensahkan sesuatu yang bermanfaat dijadikan mahar, seperti membolehkan mengajarkan Al-Qur'an sebagai mahar, sama dengan pendapat Imam Syafi'i dan Imam Hambali⁷.

Mahar tidak memiliki batas minimum dan batas maksimum. Kaidahnya adalah segala sesuatu yang dapat menjadi harga, baik berupa benda maupun manfaat bisa dijadikan mahar, dan telah dijelaskan bahwa disunahkan mahar tidak kurang dari 10 dirham dan tidak lebih dari 500 dirham. Diperbolehkan menikah dengan mahar manfaat yang diketahui, seperti mengajarkan Al-Qur'an⁸. Imam Syafi'i membolehkan adanya mahar dengan menjahit pakaian, membangun rumah, melayani sebulan, atau mengajarkan Al-Qur'an kepada istri, yang merupakan mahar jasa. Menurut Imam Syafi'i, setiap manfaat yang dimiliki dan halal harganya serta mempunyai nilai kesederhanaan pada mahar itu lebih beliau sukai. Beliau memandang sunnah, bahwa tidak berlebih pada mahar⁹.

Firman Allah yang dijadikan landasan oleh Imam Syafi'i mengenai mengenai mahar jasa terdapat dalam surat Al-Qashash ayat 27:

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرِنِي ثَمَانِي حِجَّاجٌ فَإِنْ أَثْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَّجُونِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ

Berkatalah dia (Syu'aib): "Sesungguhnya aku bermaksud menikahkan kamu dengan salah seorang dari kedua anakku ini, atas dasar bahwa kamu bekerja denganku delapan tahun dan jika kamu cukupkan sepuluh tahun maka itu adalah (suatu kebaikan) dari kamu, maka aku tidak hendak memberati kamu. Dan kamu Insya Allah akan mendapatkan termasuk orang-orang yang baik".

⁷ Ibnu Rusyd, *Bidayah al Mujtahid Wa Nihayah al Muqtasid*, (Beirut: Dar Al-Jil, Juz II) Halaman 435

⁸ Syaikh Ibrahim Bajuri, *Syarh Ibnu Qasyim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994) halaman 12.

⁹ Imam Syafi'I, Penerjemah Ismail Yakub, Jilid V, (Jakarta: CV.Faizan, 1984) halaman 287.

Pengertian mahar menurut Kompilasi Hukum Islam Pasal 1 huruf (d) adalah pemberian dari calon mempelai pria kepada calon mempelai wanita, baik berbentuk barang, uang atau jasa yang tidak bertentangan dengan hukum Islam¹⁰. Hukumnya wajib, yang menurut kesepakatan para ulama merupakan salah satu syarat sahnya nikah. Kompilasi Hukum Islam di Indonesia merumuskannya pada pasal 30 "Calon mempelai pria wajib membayar mahar kepada calon mempelai wanita yang jumlah, bentuk dan jenisnya disepakati oleh kedua belah pihak". Dalam Kompilasi Hukum Islam Pasal 30 Bab V "Penentuan besarnya mahar didasarkan atas kesederhanaan dan kemudahan yang dianjurkan oleh ajaran Islam"¹¹.

Maskawin atau *mahar* sangat penting meskipun bukan sebagai rukun nikah, namun setiap calon suami wajib memberi maskawin sebatas kemampuannya. Bahwa agama Islam sangat memberi kemudahan dan tidak bersifat memberatkan. Itulah sebabnya Ibnu Timiyah menegaskan bahwa sebaiknya di dalam pemberian maskawin diusahakan sesuai dengan kemampuannya. Pemberian maskawin tersebut baik yang didahului atau yang ditangguhkan pembayarannya, hendaklah tidak melebihi mahar yang diberikan kepada istri-istri Rasulullah Saw dan putri-putri beliau, yaitu sebesar antara empat ratus sampai lima ratus dirham. Bila diukur dengan dirham yang bersih maka mencapai kira-kira sembilan belas dirham¹².

Tidak adanya batasan secara tegas mengenai berapa jumlah minimal mahar yang diberikan mempelai laki-laki kepada mempelai wanita, malahan pada akhirnya mahar dibayar dengan cara jasa mengajarkan atau membaca sebagian surat Al-Qur'an. Karena itu cukup tepat apa yang dirumuskan dalam Pasal 31 Kompilasi Hukum Islam yang lebih menekankan segi-segi kesederhanaan dan kemudahan. Ini menunjukkan pula bahwa perkawinan dalam Islam, tidaklah sebagai kontrak jual beli tetapi lebih mementingkan aspek ibadahnya, maka disebut sebagai perjanjian kokoh¹³.

Namun bukan rahasia lagi bahwa dalam menarik kesimpulan hukum kita menemukan pendapat-pendapat yang berbeda, meski tetap mengacu kepada dalil yang sama. Sebagian ulama memandang bahwa hakikat mahar itu adalah pemberian yang berupa harta, berapa pun nilainya. Sedangkan kalau hanya berupa hafalan ayat Al-Qur'an meski zahir nashnya demikian, namun tetap harus dipahami dengan benar sebagaimana maksudnya. Dalam konteks tersebut dijelaskan Abul Aziz Dahlan:

a. Mahar adalah Pemberian

Seorang calon suami boleh saja merasa dirinya sudah menjadi hafidz (peng-hafal)Al-Qur'an, tetapi hafalan yang ada di kepalanya bukanlah sesuatu yang bisa diberikan kepada orang lain.Mahar berupa hafalan Al-Qur'an justru melanggar

¹⁰ Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: CV.Nuansa Aulia,2015) halaman 1.

¹¹ Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, (Bandung: CV.Nuansa Aulia,2015) halaman 9.

¹² Ibnu Taimiyah, *Majmu Fataawa tentang Nikah*, Terj.Abu Fahmi dan Syamsuri An-Naba,(Surabaya: Islam Rahmatan Putra Azam,ttn) halaman 174.

¹³ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam, Jilid 3*, (Jakarta:PT Ichtiar Baru Van Houve) halaman 1043

pengertian mahar itu sendiri, karena mahar itu pemberian dan hafalan Al-Qur'an tidak bisa diberikan sebab otak kita tidak bisa dicopykan hafalan Al-Qur'an seperti komputer.

b. Memahami Dalil dengan benar

Kalau harus berupa harta, lantas bagaimana dengan hadits di atas yang tegas menyebutkan mahar dengan hafalan Al-Qur'an. Hadits di atas harus dibaca dengan utuh dan tidak boleh dipakai sepotong-sepotong, hadits di atas memang menceritakan bagaimana Rasulullah Saw menyarankan atau membolehkan laki-laki itu memberi mahar berupa hafalan Al-Qur'an. Tetapi kalau dilihat secara seksama, sebenarnya ada proses sebelumnya tidak langsung beliau bilang begitu. Awalnya Rasulullah Saw meminta agar mahar berupa harta, tetapi karena laki-laki itu terlalu miskin, beliau Rasulullah Saw membolehkan harta dengan nilai yang amat kecil, hanya berupa cincin dari besi. Namun sudah dicari dan diupayakan ternyata tetap tidak didapat juga akhirnya apaboleh buat Rasulullah Saw pun mempersilahkan maharnya berupa hafalan ayat Al-Qur'an.

Membayar mahar pernikahan dengan hafalan ayat Al-Qur'an, maka posisinya harus diletakkan pada pilihan terakhir setelah mengupayakan memberi harta meski cuma sedikit pun tidak punya. Jangan serta-merta langsung mahar berupa hafalan Al-Qur'an.

c. Syarat Mahar

Mahar yang diberikan calon suami kepada calon istri harus memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

1. Harta atau bendanya berharga. Tidak sah apabila tidak berharga walaupun tidak ada ketentuan banyak atau sedikitnya mahar. Akan tetapi apabila mahar sedikit tetapi berharga maka tetap sah.
2. Barangnya suci dan dapat diambil manfaat. Tidak sah mahar dengan babi, khamr, atau darah karena semua itu haram.
3. Harta atau barangnya bukan hasil curian maupun ghasab.
4. Bukan barang yang tidak jelas keadaannya¹⁴

Menarik kesimpulan diatas pada masa Rasulullah Saw, Rasulullah sendiri tidak pernah bayar mahar pakai bacaan atau hafalan Al-Qur'an. Padahal beliau adalah orang yang paling tinggi derajatnya dalam hafalan Al-Qur'an. Tetapi mahar beliau kepada para istrinya tetap berupa harta. Kepada Khadijah radhiyallahu anha diriwayatkan maharnya berupa 10 atau 100 ekor unta, kepada Aisyah dan lainnya berupa uang sebanyak 500 dirham. Selanjutnya Abdul Rahman Ghazali menjelaskan Aisyah berkata,"Mahar Rasulullah kepada para isteri beliau adalah 12 Uqiyah dan satu *nasy*". Aisyah berkata,"Tahukah engkau apakah nasyitu?". Abdur Rahman berkata,"Tidak". Aisyah berkata,"Setengah Uuqiyah". Jadi semuanya 500 dirham.

¹⁴ Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, Juz IX,(Beirut Libanon: Dar al-Fikr, t.th) halaman 6758

Inilah mahar Rasulullah Sawn kepada para isteri beliau. (HR. Muslim)

Di masa Rasulullah Saw, uang 1 dinar emas bisa untuk membeli seekor kambing sebagaimana hadits Urwah Al-Bariqi. Dan perbandingan nilai dirham dengan dinar berkisar antara 1 : 10 hingga 1 : 12. Maksudnya, satu dinar di masa itu setara dengan 10 hingga 12 dirham. Jadi kalau mahar Rasulullah Saw itu 500 dirham, berarti dengan uang itu kira-kira bisa untuk membeli kurang lebih 41 ekor kambing. Tinggal kita hitung saja berapa harga kambing saat ini. Anggaplah misalnya sejuta rupiah per-ekor, maka kurang lebih nilai 500 dirham itu 40-an juta rupiah.

Yang perlu dipahami pertama kali, mahar adalah hak istri. Allah mewajibkan bagi pria yang ingin menikah untuk memenuhi mahar nikah. Allah Ta'ala berfirman, "Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan," (QS. Al Nisa': 4).

وَآتُوا الْيَسِاءَ صَدْقَاتِهِنَّ بِخَلْلٍ فَإِنْ طِبَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا

"Berikanlah maskawin (mahar) kepada wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambilah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya"¹⁵.

Ulama Hanafiyah dan Malikiyah dalam pendapat mereka yang masyhur, juga salah satu pendapat dari Imam Ahmad, menyatakan tidak bolehnya menjadikan hafalan Al-Qur'an sebagai mahar untuk perempuan. Karena kemaluan wanita barulah halal jika mahar berupa harta. Allah Ta'ala berfirman:

وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْسِنِينَ غَيْرَ مُسَافِرِينَ

"Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina".

Begitu pula hafalan Al-Qur'an hanya jadi bentuk taqarrub (ibadah) bagi yang menghafalkannya¹⁶. Ulama Syafi'iyah, sebagian pendapat ulama Malikiyah yang menyelisihi pendapat yang masyhur, mereka menyatakan bolehnya menjadikan hafalan Al-Quran sebagai mahar bagi perempuan. Karena Rasulullah Saw pernah menikahkan seorang wanita dengan pria dengan mahar hafalan Al-Qur'an yang ia miliki, Sebagaimana sabda Rasulullah Saw yang diriwayatkan Sahal bin Sa'ad.

Dalam sabda Rasulullah Saw tersebut, Rasulullah menikahkan seseorang dengan orang yang memang tidak memiliki harta benda yang dapat dijadikan sebagai mahar. Oleh karena ia memiliki hafalan Al-Qur'an, maka Rasulullah menikahkannya menggunakan hafalan tersebut sebagai mahar.

¹⁵ Tim DISBINTALAD, *Al-Qur'an Terjemah Indonesia*, (Jakarta:PT. Sari Agung,2005) halaman 141

¹⁶ Abd. Rahman Ghazali, *Fiqih Munakahat* (Jakarta: Prenada Media,2003) halaman 88-89

Dari dasar-dasar hukum yang telah dijelaskan diatas, hukum hafalan Al-Qur'an sebagai mahar itu lebih condong kepada arah yang tidak membolehkan. Maka, alangkah lebih baiknya jika kita menggunakan barang saja untuk dijadikan mahar. Karena itu lebih baik daripada hanya sekedar mengucapkan hafalan Al-Qur'an yang dimiliki. Al-Qur'an itu hanya dapat dijadikan sebagai pengajaran kepada calon istri. Jadi, kalau pun kita mau menggunakan hafalan Al-Qur'an dalam pernikahan, jadikanlah mahar itu sebagai wujud pengajaran bukan sebagai setoran.

Jadi mahar dengan hafalan ayat Al-Qur'an atau dengan menggunakan surah Ar-rahman untuk saat ini tidak diperbolehkan atau tidak sesuai, karena dari penjelasan para Imam mazhab dan Fiqh munakahat (Hukum Islam) yaitu, sesuatu yang disebut mahar hendaklah yang mempunyai nilai berharga (materi) atau mempunyai manfaat sehingga mahar tersebut bisa mengangkat derajat kaum wanita dan tidak direndahkan kaum laki-laki, dan sebagai pegangan bagi wanita yang sudah lepas dari tanggung jawab orang tuanya.

Sedangkan maksud Imam Syafi'i yang memperbolehkan mahar dengan ayat Al-Qur'an yaitu ketika sesuatu yang berharga pada dirinya tidak ada sama sekali dalam kata lain yaitu tidak mampu barulah diperbolehkan dengan ayat Al-Qur'an tersebut, akan tetapi bukan dengan memamerkan hafalan melainkan dengan bentuk jasa mengajarkan sehingga menjadi manfaat bagi keduanya. Menurut fiqh munakahat dan hukum Islam sudah jelas mahar itu harus berbentuk materi misalnya uang, emas, tanah yang mempunyai sifat bisa dibelanjakan¹⁷. Dalam hal tersebut mahar perkawinan dengan hafalan ayat Al-Qur'an untuk saat ini belum sesuai, mengingat mahar tersebut masih belum mempunyai manfaat bagi orang banyak terutama bagi wanita yang dinikahi.

Kesimpulan

Ada beberapa faktor mengapa calon pengantin laki-laki menggunakan mahar hafalan surah Ar-rahman diantaranya adalah karena ingin meringankan calon suami, terinspirasi dari novel ayat-ayat cinta. Alasan lain yang diterima akhwatillah menggunakan mahar hafalan surat ar-rahman untuk memotivasi hafalan Qur'an sang suami, karean ada beberapa akhwat membuat target beberapa juz minimal hafalan calon pendampingnya, maka mahar menggunakan hafalan surah ar-rahman adalah sebuah permintaan. Dengan fenomena mahar menggunakan hafalan ayat Al-qur'an atau surah Ar-rahman untuk saat ini tidak diperbolehkan atau tidak sesuai, karena dari penjelasan para Imam mazhab dan Fiqh munakahat (Hukum Islam) yaitu, sesuatu yang disebut mahar hendaklah yang mempunyai nilai berharga (materi) atau mempunyai manfaat sehingga mahar tersebut bisa mengangkat derajat kaum wanita dan tidak direndahkan kaum laki-laki, dan sebagai pegangan bagi wanita yang sudah lepas dari tanggung jawab orang tuanya.

¹⁷ Syaikh Shiddiq Hasan Khaan, *Fiqh Islam dari Al-Kitab dan As-Sunnah*, (Jakarta: Griya Ilmu, 2012) halaman 360

Daftar Pustaka

- Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2000
- Abd Shomat, "Hukum Islam Penoramana Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia," Jakarta Prenada Media Goup, 2010
- Tim DISBINTALAD, *Al-Qur'an Terjemah Indonesia*, Jakarta:P.T.Sari Agung,2005
- <http://30harihalquran.com/2016/10/14/7-alasan-mahar-nikah-hafalan-surah-ar-rahman/>, diakses pada tanggal 23 Maret 2018 pada jam 21.31 WIB.
- Ibnu Rusyd, *Bidayah al Mujahid Wa Nihayah al Muqtasid*, Beirut: Dar Al-Jiil, Juz I
- Syaikh Ibrahim Bajuri, *Syarah Ibnu Qasyim*, (Beirut: Dar al-Fikr,1994).
- Imam Syafi'I, Penerjemah Ismail Yakub, Jilid V, Jakarta: CV.Faizan,1984.
- Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: CV.Nuansa Aulia,2015
- Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Kompilasi Hukum Islam*, Bandung: CV.Nuansa Aulia,2015.
- Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa tentang Nikah*, Terj.Abu Fahmi dan Syamsuri An-Naba,Surabaya: Islam Rahmatan Putra Azam, t.th.
- Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jilid 3, Jakarta:PT Ichtiar Baru Van Houve
- Wahbah al-Zuhaily, *al-Fiqh al-Islamy wa Adillatuhu*, Juz IX, Beirut Libanon: Dar al-Fikr, t.th
- Abd. Rahman Ghazali, *Fiqih Munakahat* (Jakarta: Prenada Media,2003) halaman 88-89
- Syaikh Shiddiq Hasan Khaan, *Fiqh Islam dari Al-Kitab dan As-Sunnah*, Jakarta: Griya Ilmu, 2012

WACANA KESETARAAN GENDER DALAM AL-QUR'AN DAN HADIS MENURUT HUSEIN MUHAMMAD

Andi Rabiatus

Athun.Rabiathun98@gmail.com
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstrak

Pemikiran Husein Muhammad terkait ajaran Islam dalam masyarakat masih memunculkan banyak pertanyaan dalam dunia studi al-Qur'an dan Hadis, terutama pemikirannya mengenai relasi antara laki-laki dan perempuan yang dikenal dengan kesetaraan gender. Sebagai orang yang bergelut di dunia pesantren, menganggap kesetimpangan gender ini terjadi karena cara pandang masyarakat yang dipengaruhi oleh doktrin-doktrin agama, dalam hal ini literatur klasik Islam yang dianggap cenderung bias terhadap perempuan. Penafsiran secara *mainstream* oleh para ulama-ulama klasik masih dipercaya oleh mayoritas masyarakat muslim hingga saat ini, tetapi menempatkan laki-laki sebagai makhluk yang superior terhadap perempuan. Cara pandang ini jelas sangat bertentangan dengan cita-cita al-Qur'an itu sendiri, yaitu kesetaraan dan kebebasan untuk menentukan pilihan-pilihan hidup tanpa ada ancaman dan kekerasan atau paksaan dari siapapun. Penafsiran yang dianggap bias terhadap perempuan, disebabkan karena adanya kekeliruan dalam menafsirkan teks-teks keagamaan, kekeliruan itu terjadi bukan karena ketidakmampuan dalam menafsirkan sebuah teks, melainkan karena adanya pengaruh sosial budaya terhadap penafsir dimana tempat mereka hidup, yang terlibat dalam menafsirkan teks-teks tersebut. Tidak hanya itu, pengambilan hadis-hadis Nabi sebagai penjelasan dan penyokong pendapat ulama terkadang tidak diketahui kualitasnya, tidak shahih, maudhu' bahkan *dhai'f*. Gagasan-gagasan yang diusung Husein berbeda dengan feminis-feminis Islam lainnya. Kekhasan yang dimiliki oleh gagasan Husein dalam mengusung wacana Islam dan gender adalah kedalaman akan literatur klasik Islam dalam melakukan analisis atau argument tandingan terhadap ketimpangan gender di masyarakat yang sangat jarang dimiliki oleh feminis yang lain. Hal ini dianggap perlu untuk mengetahui bagaimana Husein Muhammad melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dianggap bias terhadap perempuan. Meskipun pemikiran beliau banyak ditentang oleh ulama, tetapi Husein telah banyak sekali memberikan banyak sekali curahan gagasan untuk membela dan membebaskan perempuan dari penindasan.

Kata Kunci: *Kesetaraan Gender, Reinterpretasi al-Qur'an-Hadis, Pemikiran Husein Muhammad.*

Abstract

The thought of Husein Muhammad regarding the teachings of Islam in society still raises many questions in the world of Qur'anic study and Hadith, especially his thoughts on the relation between men and women known as gender equality. As a person who wrestles in the world of

pesantren, this gender deviation takes place because of the perspective of society influenced by religious doctrines, in this classical Islamic literature is considered biased toward women. The mainstream interpretation by the classical scholars is still believed by the majority of Muslim societies to this day, still placing men as superior beings against women. This perspective is clearly contrary to the ideals of the Qur'an itself, namely equality and freedom to determine life's choices without any threat and violence or coercion from anyone. The interpretation that is considered biased towards women, caused by mistakes in interpreting religious texts, does not occur because of the inability to interpret a text, but because of the sociocultural influence on the interpreter in which they live, involved in interpreting the texts. Not only that, the taking of traditions of the Prophet as explanation and advocate of opinion of scholars sometimes not known the quality, not shahih, maudhu 'even dai'f. Husein's ideas are different from other Islamic feminists. The peculiarity of Husein's ideas in carrying the discourse of Islam and gender is the depth of Islamic classical literature in analyzing or counterarguing arguments against gender inequalities in societies rarely shared by other feminists. It is considered necessary to know how Husein Muhammad reinterpreted verses of the Qur'an that were considered biased against women. Though his thoughts were widely opposed by the 'ulama, Husein has given so much to the idea of defending and liberating women from oppression.

Keywords: *Gender Equality, Reinterpretation of the Qur'an-Hadith, Thought of Husein Muhammad*

Pendahuluan

Mayoritas masyarakat masih memandang kaum perempuan sebagai makhluk Tuhan kelas dua di hadapan laki-laki. Akibatnya bukan saja tersubordinasi tetapi juga terpinggirkan dalam proses kehidupan sosial, budaya, ekonomi dan politik. Seperti tindak kekerasan terhadap perempuan dalam ruang-ruang privasi atau rumah tangga sering kali terjadi. Akan tetapi harus disadari pula bahwa ada realitas yang lain tidak mungkin dinafikan oleh siapa pun, bahwa perempuan semakin banyak yang tampil ke permukaan dan mengambil posisi laki-laki dalam wilayah-wilayah atas. Akan tetapi hal ini tetap saja dianggap bertentangan dengan ajaran agama, yang memberikan superioritas terhadap laki-laki.

Para pemikir feminis mengemukakan bahwa posisi-posisi perempuan disamping karena faktor-faktor ideologi dan budaya yang memihak kaum laki-laki, keadaan timpang tersebut boleh jadi juga dijustifikasi oleh pemikiran kaum agamawan.¹ Terkait dengan subordinasi perempuan, ditemukan beberapa ajaran di tengah masyarakat yang dikaitkan dengan Islam. Sebuah ayat al-Qur'an yang seringkali diposisikan sebagai landasan untuk menentukan posisi hukum perempuan:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَاتِنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ

¹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. (Yogyakarta: LKiS. 2004) hlm. 23.

وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْهَا كَبِيرًا

"Kaum laki-laki adalah pemimpin atas kaum perempuan, disebabkan Tuhan telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian lainnya, dank arena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka." (An-Nisa, 4: 34).²

Sementara, berkaitan dengan domestifikasi kaum perempuan, kita juga menemukan berbagai ajaran Islam yang "seolah-olah" mendukung kecenderungan tersebut. Sabda Nabi yang berbunyi:

"Dan seorang istri adalah penanggungjawab di dalam rumah suaminya dan dia akan dimintai pertanggungjawabannya atas tugas dan kewajiban itu." (H.R. Al-Bukhari dan Muslim).

Kemudian ada hadis lain,

"Perhatikanlah istrimu sebaik-baiknya. Sebab mereka adalah tawananmu, kamu tidak memiliki dari mereka kecuali itu." (H.R. Al-Tirmidzi)³

Berdasarkan teks-teks itu, para ulama berpendapat bahwa tugas kodrati istri adalah berada di dalam rumah dan menyelesaikan urusan-urusan di dalamnya. Dan lebih dari itu, karena posisi istri adalah sebagai tahanan bagi suami, maka ia mesti tunduk dan taat kepada suami sebagai pihak yang menahannya. Pandangan seperti ini, dianut oleh Syaikh Nawawi Banten yang mengarang kitab *Uqud al-Lujain*.⁴

Husein menyepakati bahwa sebagian interpretasi terhadap Islam telah menyebabkan atau memperparah ketimpangan gender. Sebagai orang yang bergelut dalam dunia pesantren, pendirian Husein tersebut dapat dipandang sebagai otokritik terhadap tradisi yang menggelutinya.⁵ Proses refleksi diri Husein berhasil menemukan jalan keluar yang sama sekali tidak disangka-sangka oleh kebanyakan feminis. Teori Husein sangatlah mendasar dalam hal ini: Islam tidak mungkin salah, namun interpretasi oleh pemeluknya sama sekali tidak suci dari kesalahan.⁶

Dalam metodelogi yang dibangun, Husein menawarkan reinterpretasi terhadap teks agama yang bias terhadap perempuan, melandasi teks dengan nilai dasar agama seperti keadilan, kesetaraan dan apabila teks-teks agama bertentangan dengan nilai-nilai tersebut maka ia haruslah dianggap sebagai interpretasi yang salah. Berbeda dengan kebanyakan ilmuwan yang melakukan rekonstruksi teks keagamaan dalam nilai-nilai humanism skular, Husein merekonstruksinya dengan mencari rujukan yang terdapat dalam khazanah keilmuan Islam klasik yang dipandangnya lebih sesuai dengan semangat keadilan Qur'ani.⁷ Secara selintas

² Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm.312.

³ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm.312.

⁴ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 313.

⁵ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. LX.

⁶ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm.lxi.

⁷ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm lxii.

tampaknya Husein menganut eklektisme metodologi, sebagaimana kebanyakan gerakan feminis Indonesia. Namun meski demikian Husein telah memberikan banyak sekali curahan gagasan feminism di Indonesia.⁸ Husein menyerukan untuk membaca teks-teks keagamaan dengan pemahaman masa lalu berikut nuansa-nuansa kultural, struktur sosial dan logikanya. Pembacaan yang lebih tepat adalah pembacaan yang sesuai dengan konteks kontemporer, termasuk nuansa-nuansa kesejarahan dan logika perkembangan sosialnya.⁹

1. Biografi Husein Muhammad

KH. Husein Muhammad lahir di Cirebon, 9 Mei 1953. Ayahnya bernama Muhammad Asyrofuddin dari keluarga biasa yang berlatar pendidikan pesantren. Sedangkan ibunya bernama Ummu Salma Syathori putri dari pendiri pondok pesantren Dar at Tauhid Arjawinangun, yakni K.H. Syathori.¹⁰ Husein menikah dengan Lilik Nihayah Fuad Amin, dan dikaruniai lima orang putra-putri, antara lain: Hilya Auliya, Layali Hilwa, Muhammad Fayyaz Mumtaz, Najlah Hammada, dan Fazla Muhammad.¹¹ Saudara Husein Muhammad berjumlah delapan orang, yakni: Hasan Thuba Muhammad, kini Pengasuh Pondok Pesantren Raudlah at Thalibin, Bojonegoro, Jawa Timur. Ahsin Sakho Muhammad, pengasuh Pondok Pesantren Dar at Tauhid, Cirebon. Ubaidah Muhammad, pengasuh Pondok Pesantren Lasem, Jawa Tengah. Mahsum Muhammad, pengasuh Pondok Pesantren Dar at Tauhid, Cirebon. Azza Nur Laila, pengasuh Pondok Pesantren HMQ Lirboyo, Kediri. Salman Muhammad, pengasuh Pondok Pesantren Tambah Beras, Jombang, Jawa Timur. Faiqoh, pengasuh Pondok Pesantren Langitan, Tuban, Jawa Timur.¹²

Husein Muhammad kecil menamatkan sekolah dasar dan sekolah diniyah pada tahun 1966 di lingkungan pondok pesantren Dar at-Tauhid Arjawinangun, kemudian melanjutkan SMPN 1 Arjawinangun dan selesai pada tahun 1969.¹³ Di SMP ini, Husein remaja mulai mengikuti organisasi bersama teman-temannya. Dengan masuknya Husein Muhammad ke sekolah umum telah mencerminkan sikap moderat dari pesatren Dar at-Tauhid yang membolehkan anak Kiai untuk sekolah di luar pesantren. Hal ini tidak lain karena pendiri pesantren K.H. Syathori pada masanya sudah berpikir dan bersikap sangat moderat, dengan memulai dan memelopori merumuskan pendidikan pesantren secara modern pada masa itu, di antaranya dengan menggunakan papan tulis, kelas-kelas, dan bangku-bangku.¹⁴ Sedangkan

⁸ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm lxii.

⁹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. li

¹⁰ M. Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan*. (Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2005) hlm. 110.

¹¹ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal, dalam Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam. Vol. 4. No.1. 2014. hlm. 199.

¹² Susanti, *Feminisme Dalam Perspektif Husein Muhammad*, dalam Tesis Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel. 2014. hlm. 15.

¹³ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal. hlm. 199.

¹⁴ M. Nuruzzaman, *Kiai Husein Membela Perempuan*. (Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2005) hlm. 111-112.

di pesantren lainnya, penggunaan fasilitas tersebut merupakan larangan karena menyerupai pola belajar di sekolah-sekolah Belanda yang didirikan di Indonesia.¹⁵

Setelah menyelesaikan pendidikan di Pondok Pesantren Lirboyo Kediri, Jawa Timur, tahun 1973 melanjutkan studi ke Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran (PTIQ) di Jakarta, Di sana Husein dan mahasiswa lainnya diwajibkan untuk menghafal al-Qur'an, serta mengkhususkan kajian pendidikannya tentang al-Qur'an. Beliau menamatkan studinya pada tahun 1980. Selama lima tahun di PTIQ, Husein aktif mengikuti beberapa kegiatan baik esktra ataupun intra kampus. Husein bersama temantemannya mendirikan PMII Rayon Kebayoran Lama dan memelopori adanya majalah dinding dalam bentuk reportase di kampus. Husein pun pernah mengikuti pendidikan jurnalistik dengan Mustafa Hilmy yang pada saat itu menjadi redaktur Tempo. Dengan pelatihan yang banyak dan minat yang tinggi menjadikan Husein memiliki kredibilitas dalam bidang jurnalistik.¹⁶

Kemudian meneruskan belajar di Al-Azhar Kairo, Mesir.¹⁷ Keputusannya melanjutkan pendidikan di al-Azhar adalah menurut saran dari gurunya dari PTIQ, Ibrahim Husein, untuk mempelajari ilmu tafsir al-Qur'an. Karena menurut gurunya, Mesir adalah negara yang lebih terbuka dalam bidang ilmu pengetahuannya dibanding negara Timur Tengah lainnya.¹⁸ Selain menjalani pendidikan formalnya di al-Azhar, Husein juga menggunakan kesempatan tersebut untuk mengembangkan pengetahuannya dengan membaca. Sebab di sini, peluang membaca lebih besar dengan tersedianya buku-buku berkualitas yang belum tentu ada di Indonesia. Buku yang dibaca Husein meliputi karya-karya Islam, filsafat, sastra dari pemikir Barat yang berbahasa Arab seperti Nietzsche, Sartre, Albert Camus, dan lain sebagainya.¹⁹ Pada tahun 1983, Husein lulus dari universitas al-Azhar dan memutuskan kembali ke Indonesia²⁰ dan memimpin Pondok Pesantren Dar al-Tauhid Arjawinangun, Cirebon, Jawa Barat sampai sekarang.²¹

Semasa kuliah, pernah menjadi Ketua I Dewan Mahasiswa PTIQ Jakarta tahun 1978-1979; Ketua I Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama, Kairo, Mesir, 1982-1983; dan Sekretaris Perhimpunan Pelajar dan Mahasiswa, Kairo, Mesir, 1982-1983.²² Selain menjadi direktur pengembangan wacana di LSM "Rahima", juga aktif di "Puan mal Hayati", bersama teman-temannya di Cirebon mendirikan Klub Kajian Bildung. Saat ini menjabat Ketua Umum (sekaligus pendiri) Yayasan Fahmina Institute.²³

¹⁵ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal, hlm. 200.

¹⁶ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal, hlm. 200.

¹⁷ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 341.

¹⁸ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal . hlm. 200.

¹⁹ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal. hlm. 201.

²⁰ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal . hlm. 201.

²¹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren* . hlm. 341

²² Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren* . hlm. 341-342.

²³ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren* . hlm. 341. hlm. 342

Husein Muhammad sebagai seorang intelektual yang memiliki kemampuan dalam berbagai bahasa melakukan eksplorasi pengetahuannya dengan menulis buku dan menerjemahkan buku-buku yang diterbitkan dalam bahasa Arab. Di antara karya-karya Husein adalah:²⁴

- “Refleksi Teologis tentang Kekerasan terhadap Perempuan”, dalam Syafiq Hasyim (ed.)
- Menakar Harga Perempuan: Eksplorasi Lanjut atas Hak-hak Reproduksi Perempuan dalam Islam (Bandung: Mizan, 1999),
- “Metodologi Kajian Kitab Kuning”, dalam Marzuki Wahid dkk. (ed.)
- Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999)
- Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender (Yogyakarta: LKiS, 2001)
- Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren (Yogyakarta: LKiS, 2001)
- *Taqliq wa Takhrij Syarh al Lujain* (Yogyakarta: Forum Kajian Kitab Kuning-LKiS, 2001)
- “Kebudayaan yang Timpang”, dalam K. M Ikhsanuddin, dkk. Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren (Yogyakarta: YKF-FF, 2002)
- Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren (Yogyakarta: YKFFF, 2002), “Gender di Pesantren: *Pesantren and The Issue of Jender Relation, dalam Majalah Culture*”, *The Indonesian Journal of Muslim Cultures* (Jakarta: *Center of Languages and Cultures*, UIN Syarif Hidayatullah, 2002)
- “Kelemahan dan Fitnah Perempuan”, dalam Moqsith Ghazali, et. Al., Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda (Yogyakarta: Rahima-FF-LKiS, 2002)
- Kebudayaan yang Timpang”, dalam K. M Ikhsanuddin, dkk. Panduan Pengajaran Fiqh Perempuan di Pesantren (Yogyakarta: YKF-FF, 2002)
- Fiqh Wanita: Pandangan Ulama terhadap Wacana Agama dan Gender (Malaysia: Sister in Islam, 2004)
- “Pemikiran Fiqh yang Arif”, dalam K.H. MA. Sahal Mahfud, Wajah Baru Fiqh Pesantren (Jakarta: Citra Pustaka, 2004)
- Kembang Setaman Perkawinan: Analisis Kritis Kitab ‘Uqud al-Lujain (Jakarta: FK3-Kompas, 2005)
- Spiritualitas Kemanusiaan: Perspektif Islam Kemanusiaan (Yogyakarta: LKiS, 2006)
- Darwah Fiqh Perempuan: Modul Kursus Islam dan Gender (Cirebon: Fahmina Intitute, 2006)

²⁴ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal . hlm. 201-202.

- 10 Fiqh Seksualitas (Jakarta: PKBI, 2011)
- Sang Zahid: Mengarungi Sufisme Gus Dur (Bandung: Mizan, 2012)
- Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan (Bandung: Mizan, 2011)
- Kidung Cinta dan Kearifan (Cirebon: Zawiyah, 2014).

Husein Muhammad memiliki banyak pengalaman dalam berorganisasi. Di antaranya sebagai pendiri, pengasuh, ketua, kepala Madrasah Aliyah, wakil ketua, penanggung jawab, penanggung jawab, dewan redaksi, konsultan, dan tim pakar. Lebih jelasnya sebagai berikut:²⁵

- Ketua I Dewan Mahasiswa PTIQ tahun 1978-1979.
- Ketua I Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama, Kairo Mesir, 1982-1983.
- Sekertaris Perhimpunan Pelajar dan Mahasiswa, Kairo, Mesir, 1982-1983.
- Pendiri Institute Studi Fahmina, Cirebon. 2008.
- Pengasuh Pondok pesantren Dar at Tauhid di Arjawinangun, Cirebon.
- Anggota Dewan Syuro DPP PKB 2001-2005.
- Ketua Dewan Tanfiz PKB Kabupaten Cirebon, 1999-2002.
- Wakil Ketua DPRD Kabupaten Cirebon, 1999-2005.
- Ketua Umum Yayasan Wali Sanga, 1996-2005.
- Ketua I Yayasan Pesantren Dar at Tauhid, 1984-2005.
- Wakil Rais Syuriyah NU Cabang Kabupaten Cirebon, 1989-2001.
- Sekjen RMI (Asosiasi Pondok Pesantren) Jawa Barat, 1994-1999.
- Pengurus PP RMI 1989-1999.
- Wakil Ketua Pengurus Yayasan Puan Amal Hayati, Jakarta. 2000-sekarang.
- Direktur Pengembangan Wacana LSM RAHIMA, Jakarta. 2001- sekarang.
- Ketua Umum DKM Masjid Jami'Fadhlullah, Arjawinangun. 1998- sekarang.
- Kepala Madrasah Aliyah Nusantara berlokasi di Arjawinangun. 1989-sekarang.
- Kepala SMU Ma'arif, Arjawinangun. 2001.
- Ketua Departemen Kajian Filsafat dan Pemikiran ICMI Kabupaten Cirebon, 1994-1999.
- Ketua Badan Koordinasi TKA-TPA wilayah III Cirebon, 1992-sekarang.
- Pemimpin Umum dan Penanggung jawab Dwibulanan "Swara Rahima", Jakarta, 2001.
- Dewan Redaksi Jurnal Dwi Bulanan "Puan Amal Hayati", Jakarta, 2001.
- Konsultan Yayasan Balqis untuk Hak-Hak Perempuan, Cirebon. Tahun 2001-sekarang.
- Konsultan atau Staf Ahli Kajian Fiqh Siyasah dan Perempuan.
- Anggota National Broad of International Center for Islam and Pluralism, Jakarta,

²⁵ Susanti, *Feminisme Dalam Perspektif Husein Muhammad*, hlm. 20-21.

2003.

- Tim Pakar Indonesian Forum of Parliamentarians on Population and Development, 2003.
- Dewan Penasihat dan Pendiri KPPI (Koalisi Perempuan Partai Politik Indonesia) di Kabupaten Cirebon, 2004.
- Komisioner pada Komnas Perempuan, 2007-2009 dan 2010-2014.
- Anggota Pengurus Associate Yayasan Desantara, Jakarta. Tahun 2002.
- Pendiri lintas Iman (Forum Sabtuan), Cirebon. Tahun 2000-sekarang.
- Komisi Ahli Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia. Masa bakti tahun 2010-2014.
- Pembina Forum Reformasi Hukum Keluarga Indonesia, 2014.
- Komisi Ahli Perkumpulan Keluarga Berencana Indonesia, Masa Bakti 2010-2014.
- Pembina Forum Reformasi Hukum Keluarga Indonesia, 2014

Selain mengikuti berbagai organisasi dalam perjalanan hidupnya, Husein Muhammad juga memiliki pengalaman mengikuti konferensi dan seminar Internasional. Di antaranya:²⁶

- Mengikuti Konferensi Internasional tentang "al Qur'an dan Iptek" yang di adakan oleh Rabithah Alam Islami Mekkah, di Bandung pada tahun 1996.
- Peserta Konferensi Internasional tentang "Kependudukan dan Kesehatan Reproduksi", di Kairo, Mesir pada tahun 1998.
- Peserta Seminar Internasional tentang "AIDS" di Kauala Lumpur, Malaysia pada tahun 1999.
- Mengikuti studi banding di Turki dari jam 6-13 Juli 2002, tentang aborsi aman.
- Fellowship pada Institute Studi Islam Modern (ISIM) Universitas Leiden Belanda November pada tahun 2002.
- Nara Sumber pada Seminar dan Lokakarya Internasional: Islam and Gender di Colombo, Srilanka, 29 Mei-02 Juni 2003.9
- Lecture pada International Scholar Visiting di Malaysia, pada tanggal 07-12 Oktober 2004.
- Peserta Seminar International Conference of Islam Schoolars di Jakarta, pada tanggal 23-25 Februari 2004.
- Pembicara pada Seminar Internasional: "Sosial Justice and Gender Equity within Islam", di Dhaka, Bangladesh. Pada tanggal 08-09 Februari 2006.
- Pembicara pada Seminar International: "Trends in Family Law Reform in Muslim Countries" di Malaysia, pada tanggal 18-20 Maret 2006.
- Speaker in Global Movement for Equality and Justice in the Muslim Family. Malaysia, 13th-17th February 2009. The Title Paper : "Al Qur'an and Ta'wil for

²⁶ Susanti, *Feminisme Dalam Perspektif Husein Muhammad*. hlm. 20

Equality and Justice". Pada tanggal 13-17 Februari 2009.

- Speaker pada Workshop "Kebebasan Beragama atau Berkeyakinan" di Istanbul, Turki. Pada tanggal 4-8 September 2013.
- Narasumber Pemakalah dalam berbagai Seminar atau Lokakarya tentang Keislaman, Jender, dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan Tingkat Nasional, Regional, dan Internasional

2. Konstruksi Pemikiran Feminisme Husein Muhammad

Husein Muhammad yang terlahir dari keluarga dan lingkungan pondok pesantren awalnya juga memiliki pemikiran yang konservatif terhadap perempuan. Namun, setelah mengikuti seminar mengikuti tentang perempuan dalam pandangan agama-agama pada tahun 1993 yang di adakan oleh P3M dan diskusi-diskusi yang dilakukannya dengan Masdar F. Mas'udi.²⁷

Kesadaran Husein tentang penindasan yang terjadi pada perempuan, diawali dari pemikirannya tentang ideologi patriarki yang melekat dalam masyarakat yang hidup di pesantren. Ideologi patriarki tersebut berubah menjadi ajaran agama atau keyakinan agama tidak hanya karena kepentingan para ulama untuk mempertahankan dan melanggengkan kekuasaannya semata, namun karena pesantren memiliki nilai, norma, dan budaya yang ditentukan oleh kitab kuning. Padahal kitab kuning tersebut dikarang pada abad keempat belas atau kelima belas yang isinya kadangkala bertentangan dengan kondisi lokal waktu dan tempat di mana pesantren itu ada.²⁸

Sebagaimana Qâsim Amîn, Husein memiliki jargon dalam setiap pemikirannya yakni *kayf nataqaddam dûn an natakhalla' an al-turâth*, yang artinya "Bagaimana kita maju dengan tanpa meninggalkan tradisi".¹³ Tradisi yang dimaksud Husein adalah tradisi-tradisi dari budaya Arab yang legitimasi oleh beberapa ulama ahli fiqh dalam kitab kuning menjadi ajaran agama. Padahal, menurut Husein fiqh sebenarnya merupakan interpretasi orang terhadap teks-teks suci itu, bukan teks suci itu sendiri. Interpretasi setiap ahli fiqh tentu bisa berbeda-beda, karena ada banyak hal yang turut memengaruhinya. Pemahaman ulama terhadap suatu masalah pasti terkait dengan tempat dan kapan masalah pasti terkait tempat dan kapan masalah itu dipahami, dan siapa yang memahami. Ada faktor-faktor sosiologis dan kultural dalam setiap pemahamannya. Selain itu, fiqh yang dikarang oleh ulama-ulama besar saat itu sejatinya telah berabad-abad yang lalu. Sedangkan sekarang zaman telah berubah dan semakin modern, sehingga konteks sosial budayanya sudah jauh berbeda. Begitupula pada permasalahan perempuan, bila pada zaman dahulu perempuan lebih berperan dalam rumah karena dianggap sumber fitnah, maka hal tersebut harus didekonstruksi ulang penafsirannya.²⁹

²⁷ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal, hlm. 202.

²⁸ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. xxvii.

²⁹ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal . hlm. 203.

Dalam tafsiran klasik, yang kondisi sosial masyarakatnya sangat dipengaruhi oleh budaya patriarki menyebutkan perempuan adalah makhluk kedua setelah laki-laki.³⁰ Pandangan konservatisme terhadap persoalan ini dibangun atas basis-basis argument keagamaan sebagaimana yang difahaminya. Ajaran tentang subordinasi perempuan dengan jelas diungkapkan oleh sebuah (penafsiran) ayat al-Qur'an, sebagai berikut:³¹

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحُاتُ
 قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورُهُنَّ فَعَظُولُهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
 وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطْعَنْتُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَيِّلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْأَكُمْ كَبِيرًا

"Kaum laki-laki adalah qawwamun (pemimpin) atas kaum perempuan, disebabkan Tuhan telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian lainnya, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahi (perempuan) sebagian dari harta mereka." (An-Nisa, 4: 34).

Para penafsir klasik, seperti Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabari (w.932 M), Abu Abdullah Muhammad al-Qurthubiy, Fakhr al-Din al-Razi, Imad al-Din Ibnu Katsir (w.774 M), Abu Bakar Muhammad Ibnu al-Arabi, al-Zamakhsyari (w. 1444 M), mengemukakan pandangan yang sama terhadap makna ayat ini dan sepakat bahwa superioritas laki-laki merupakan kodrat (ciptaan Tuhan) atau *fitrah*. Para penafsir kontemporer tampaknya juga tidak membawa perubahan yang signifikan. Muhammad bin 'Asyur, misalnya, dalam "al-Tahrir wa al-Tanwir" mengatakan:

*"Kelebihan ini merupakan keistimewaan-keistimewaan pembawaan sejak lahir, dimana perempuan sendiri membutuhkan perlindungan dan penjagaan laki-laki agar tetap eksis. Kelebihan ini, tampak pengaruhnya sepanjang sejarah manusia dan dari generasi ke generasi. Karena itu usaha dan bekerja atau mencari penghidupan merupakan tugas dan kewajiban laki-laki. Ini merupakan argumen demonstratif (hujjah burhaniyah),,. "(Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz V, hlm. 38-39)³²*

Argumen-argumen yang bias gender kepada perempuan sebagai pihak yang settingkat lebih rendah dari laki-laki juga dikemukakan oleh sejumlah teks-teks hadis. Syaikh Nawawi al-Bantani misalnya dengan sangat tekun telah menghimpun sejumlah hadis Nabi saw mengenai relasi suami-isteri dalam bukunya yang sangat popular di Pesantren "*Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq al-Zaujain*". Dengan bahasa yang indah dan menarik, Syaikh Nawawi al-Bantani menyampaikan pandangannya tentang isteri yang saleh sebagai berikut:³³

"Kewajiban perempuan terhadap suaminya adalah selalu memperlihatkan rasa malu, menundukkan pandangan matanya, menuruti perintah suaminya, mendengar

³⁰ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme kepada Maha Guru Pencerahan*. (Bandung: Mizan. 2011) hlm. 51-52.

³¹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 81.

³² Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 81.

³³ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 84.

ucapannya, menyambut dan mengantarnya dengan berdiri ketika ia datang atau pergi, memasrahkan tubuhnya menjelang tidur, mempercantik diri (berhias), menyebarkan keharuman tubuhnya dan memperlihatkan keindahan dirinya ketika suami di rumah dan menanggalkannya ketika tidak dirumah". (Nawawi bin Umar, 'Uqud al-Lujain, hlm. 8.)³⁴

Penafsiran-penafsiran di atas bagaimana pun telah memberi arah bagi pembagian tetap laki-laki dan perempuan. Laki-laki berperan pada sektor publik (kemasyarakatan) dan perempuan berperan pada wilayah domestik (rumah tangga).

Pemahaman ulama terhadap suatu masalah pasti terkait dengan tempat dan kapan masalah pasti terkait tempat dan kapan masalah itu dipahami, dan siapa yang memahami. Ada faktor-faktor sosiologis dan kultural dalam setiap pemahamannya. Sedangkan sekarang zaman telah berubah dan semakin modern, sehingga konteks sosial budayanya sudah jauh berbeda. Begitupula pada permasalahan perempuan, bila pada zaman dahulu perempuan lebih berperan dalam rumah karena dianggap sumber fitnah, maka hal tersebut harus didekonstruksi ulang penafsirannya. Dari alasan di ataslah, kemudian Husein mencoba mendekonstruksi pemikirannya tentang perempuan, melalui reinterpretasi teks terhadap kitab *Uqud al-Lujain* karya Syaikh Nawawi al-Bantani.

Lebih dari 90 buah hadis Nabi saw yang ditulis Kiai Nawawi untuk menjelaskan hak-hak dan kewajiban suami isteri. Komposisi pembahasan yang menyangkut hak-hak suami lebih besar ketimbang kewajibannya. Sebaliknya, kewajiban-kewajiban isteri lebih besar daripada hak-hak yang dimilikinya. Disini kecenderungan Kiai Nawawi terlihat sangat patriarkis.³⁵ Sebagai ulama besar Indonesia, Syaikh Nawawi al-Bantani sangat popular di kalangan masyarakat pesantren, karangan-karangannya cukup banyak dan dibaca secara rutin. Kitab-kitabnya dipandang oleh sebagian besar masyarakat pesantren tanpa analisis kritis sebagai *mu'tabarah*, sebuah istilah pesantren bagi buku-buku berbahasa Arab (kitab-kitab) yang memiliki nilai akuratif dan standar. Karena itu, tak pelak isi dan pernyataan-pernyataannya memberi pengaruh yang cukup kuat bagi pandangan dan sikap hidup para santri.³⁶

3. Pandangan-pandangan yang Bias Gender Dalam Kitab *Uqud Al-Lujain* Karya Syaikh Nawawi Al-Bantani

Pembacaan atas kitab-kitab klasik secara harfiah, tanpa analisis yang memadai akan mudah terlihat bahwa kitab-kitab tersebut secara umum berisikan wacana-wacana yang biar gender, tanpa terkecuali kitab *Uqud al-Lujain* karya Syaikh Nawawi al-Bantani. Secara garis besar wacana-wacana ini mengandung paradigma superioritas sekaligus otoritas laki-laki atas perempuan, baik dalam domain privat (suami atas isteri) maupun dalam domain publik (ruang sosial-politik).³⁷

³⁴ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 85.

³⁵ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 85.

³⁶ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 86.

³⁷ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 181.

Pandangan-pandangan tersebut disebutkan dalam kitab *Uqud al-Lujain*:

a. Tipe isteri yang shaleh

"Kewajiban perempuan terhadap suaminya adalah selalu memperlihatkan rasa malu, menundukkan pandangan matanya, menuruti perintah suaminya, mendengar ucapannya, menyambut dan mengantarnya dengan berdiri ketika ia datang atau pergi, memasrahkan tubuhnya menjelang tidur, mempercantik diri (berhias), menyebarkan keharuman tubuhnya dan memperlihatkan keindahan dirinya ketika suami di rumah dan menanggalkannya ketika tidak dirumah". (Nawawi bin Umar, *'Uqud al-Lujain*, hlm. 8.)³⁸

b. Isteri wajib menyerahkan tubuhnya kepada suami

"Seorang isteri tidak boleh menolak memberikan tubuhnya kepada suami, meski sedang berada di atas punggung unta" (Nawawi, hlm.8)

"Kalaupun seorang isteri telah menghabiskan malamnya untuk beribadah, siang untuk puasa, tetapi ketika suami mengajaknya ke tempat tidur, dia (istri) terlambat memenuhiinya, maka dia akan diseret, dibelenggu dan dikumpulkan bersama para setan lalu dimasukkan ke neraka paling dalam". (Nawawi, hlm. 8)³⁹

c. Isteri dilarang keluar rumah, kecuali dengan izin suami

"Seorang isteri tidak boleh keluar rumah tanpa izin suaminya. Jika memaksakan diri keluar, maka dia akan dilaknat para malaikat langit dan bumi, malaikat pemberi rahmat dan malaikat penyiksa, kecuali jika ia bertaubat, meskipun suami melarangnya tanpa alasan yang benar (dengan zalim)"(Nawawi, hlm.9)

d. Suami boleh memukul isterinya

Dua pernyataan di atas dikutip dari hadis nabi saw. Nawawi kemudian menyimpulkan:

"Suami boleh memukul isterinya karena menolak berhias, menolak diajak tidur, keluar rumah tanpa izin suami, membuka wajahnya di hadapan laki-laki bukan mahram atau bercakap-cakap dengannya," (Nawawi, hlm. 5)⁴⁰

Teks-teks di atas sebenarnya akibat logis dari paradigma superioritas laki-laki atas perempuan yang juga mendapatkan legitimasi dari teks-teks keagamaan. Secara kodrat laki-laki lebih unggul daripada perempuan sebagaimana dinyatakan oleh teks-teks di atas. Keunggulan tersebut, disebabkan karena akal dan pikiran laki-laki lebih cerdas daripada perempuan (Nawawi, 7). Pernyataan ini antara lain merujuk pada ayat al-Qur'an, surah an-Nisa, 34 dan al-Baqarah, 228.⁴¹

الرِّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَاتِنَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ

³⁸ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 181.

³⁹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 181.

⁴⁰ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 182.

⁴¹ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 184.

وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتُكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْأَكُمْ بِكِبِيرًا

"Kaum laki-laki adalah qawwamun (pemimpin) atas kaum perempuan, disebabkan Tuhan telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian lainnya, dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahi (perempuan) sebagian dari harta mereka." (An-Nisa, 4: 34).

وَالْمُلْقَاتُ يَتَرَبَّصُنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرُونٌ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعُولَتِهِنَّ أَحَقُّ بِرِدَاهَنَ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Dan para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali quru'. Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhir. Dan para suami mereka lebih berhak kembali kepada mereka (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Dan mereka (perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Tetapi para suami memiliki kelebihan di atas mereka. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana. (Q.S.Al-Baqarah: 228)

4. Penafsiran Husein Muhammad Terhadap Ayat-Ayat Gender

Superioritas laki-laki atas perempuan sebagaimana dinyatakan dalam surah al-Nisa, 34 di atas adalah ayat sosiologis. Ia turun sebagai respon atas sejarah sosial bangsa Arab saat diturunkannya. Hal ini tampak dari teks yang dikemukakan dalam bentuknya yang naratif dan bukan teks normatif. Keunggulan laki-laki atas perempuan dan kewajiban nafkah laki-laki adalah realitas sosial dan kultural Arab. Jauh sebelum Islam hadir struktur sosial Arab telah mendomestifikasi perempuan bahkan menempatkannya pada posisi tertindas secara terus-menerus.⁴²

Kaum perempuan Arab dalam perspektif budaya saat itu bukan hanya tidak memiliki hak atas tubuhnya sendiri, tetapi juga dipandang sebagai permainan untuk kesenangan seks laki-laki di satu sisi dan dibenci pada sisi lain. Hak-hak mereka sepenuhnya berada di tangan laki-laki. Umar bin Khattab menjadi saksi atas sistem ini. Kata: "Sejak lama kami bangsa Arab tidak pernah mengakui hak-hak perempuan. Ketika Islam datang dan menyebut nama mereka, aku baru sadar bahwa mereka memiliki hak-haknya secara otonom". (H.R. Bukhari: *Al-Jami'ah al-Shahih*, Hadis No. 5055, juz V, baca juga Q.S 16: 57-59).⁴³

Pada sisi yang lain, Al-Qur'an menyatakan: "Tuhan melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain". Hal ini menunjukkan bahwa keunggulan laki-laki

⁴² Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 249.

⁴³ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 249.

atas perempuan tidak berlaku absolut bagi setiap laki-laki atas setiap perempuan. Dengan kata lain kekuasaan (kepemimpinan) laki-laki atas perempuan bersifat fungsional kontekstual belaka bukan kekuasaan normatif atau eternal.⁴⁴

Kekerasan terhadap perempuan dalam bentuk fisik; pemukulan suami terhadap istri sebagaimana lanjutan ayat ini, juga harus dibaca dengan cara pandang yang sama. Secara eksplisit pemukulan terhadap isteri diizinkan oleh ayat ini sebagai alternative terakhir dari cara-cara menghentikan *nusyuz* (pembangkangan, ketidaktaatan) yang diperlihatkan isteri terhadap suaminya. Kalimat "wa idhribuhunna", oleh para penafsir klasik melalui rujukan pada sebab nuzulnya sebagaimana sudah dikemukakan dimaknai dengan memukul dalam arti memukul dengan tangan.⁴⁵

Alternatif-alternatif yang ditawarkan al-Qur'an untuk mengatasi pembangkangan isteri terhadap suami dalam konteks sosial saat ini dapat dipandang sebagai langkah progresif yang mengarah pada perwujudan rekonsiliasi tanpa kekerasan (pemukulan). Dengan bahasa yang lain al-Qur'an sesungguhnya menghendaki dihentikannya cara-cara kekerasan untuk mengatasi ketidakstiaan istri. Nabi sendiri menghendaki pengehentian itu dilakukan seketika dengan memberikan kepada istri untuk membala. Tetapi tampaknya al-Qur'an melihat penghentian itu tidak dapat efektif jika dilakukan seketika. "Aku menghendaki sesuatu (balas memukul) tetapi Allah menghendaki yang lain", kata Nabi. Disini dapat dilihat bagaimana al-Qur'an, sekali lagi ingin memberikan kepada kita wacana teori gradualisasi dan evolusi untuk transformasi kultural yang akut. Dalam konteks budaya Arab ketika itu, pemukulan terhadap isteri sudah merupakan tradisi lama dan sangat umum terjadi.⁴⁶

Kasus Habibah binti Zaid yang menjadi tokoh dari latar belakang ayat ini diturunkan adalah merupakan salah seorang korban pemukulan suaminya. Menurut Zamakhsyari Asma bint Abu Bakar adalah isteri yang keempat Zubair bin Awwam yang juga sering mengalami pemukulan suaminya dengan cara yang kejam. Zubair mengatakan: "Kalau saja tidak ada anak-anak di sekitarnya, niscaya aku pukul dia dengan keras". Jika makna ayat ini lahir dalam konteks tradisi dan budaya, maka ia tentu saja tidak bisa dipahami sebagai ketentuan normative dan mapan, karena tradisi dan kebudayaan tidak bersifat permanen.⁴⁷

Dalam al-Qur'an penciptaan laki-laki dan perempuan tidak dibedakan dengan jelas. Manusia, laki-laki maupun perempuan, dalam al-Qur'an diciptakan dari tanah dengan kedudukan yang sama, yakni makhluk Tuhan yang mulia. Sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. al-Sajdah [32]: 7.

الَّذِي أَخْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ

⁴⁴ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 250.

⁴⁵ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 250.

⁴⁶ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 250-251.

⁴⁷ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Lingkungan: Pembelaan Kiai Pesantren*. hlm. 251.

"Yang memperindah segala sesuatu yang Dia ciptakan dan yang memulai penciptaan manusia dari tanah"

Namun pada perkembangannya, pembahasan asal-usul manusia lebih menjadi perdebatan dan yang dijadikan rujukan utama adalah surat al-Nisa' [4]: Ayat ini kemudian ditafsirkan secara patriarkis dengan menguntungkan kedudukan laki-laki di atas perempuan. Teks ayat tersebut sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan istrinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu".

Menurut Husein Q.S. al-Nisa' [4]: 1 tentang penciptaan perempuan yang dijadikan dasar oleh sebagian ulama tafsir untuk menjustifikasi bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki, sehingga kualitas yang pertama menjadi lebih baik dari pada penciptaan yang kedua harus dibaca dan ditafsirkan kembali. Baginya, yang ingin diungkapkan oleh ayat ini adalah penciptaan manusia berawal dari penciptaan diri yang satu (nafs wâhidah), kemudian penciptaan pasangan yang sejenis dengannya. Dari kedua pasangan tersebut kemudian tercipta laki-laki dan perempuan dalam jumlah banyak. Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan dengan ungkapan yang jelas, apakah "diri" yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah laki-laki atau perempuan. Juga tidak ada ungkapan yang jelas apakah yang dimaksud "pasangannya" itu merujuk kepada laki-laki atau perempuan. Oleh karena itu, penafsiran subordinatif perempuan terhadap laki-laki dengan alasan bahwa yang dimaksud "pasangan" dalam ayat tersebut adalah perempuan, atau yang dimaksud "diri" adalah laki-laki menjadi tidak benar.⁴⁸

Husein bependapat bahwa kata nafs wâhidah (diri yang satu) dan zawjahâ (pasangannya) biarkan dengan ketidakjelasannya, sementara yang lebih jelas adalah ungkapan setelahnya bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari dua pasangan itu. Semangat ayat tersebut juga mengisyaratkan kebersamaan dan keberpasangan sebagai dasar kehidupan, bukan subordinasi satu kepada yang lain.⁴⁹ Selain itu dijelaskan pula tentang jenis laki-laki dan perempuan adalah dari jenis yang sama

⁴⁸ Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS. 2007. hlm. 30-31.

⁴⁹ Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. hlm. 33.

dalam Q.S. al-Rûm [30]: 21, yang artinya:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوْدَةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَعَكَّرُونَ

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir".

Oleh sebab itu, menurut Husein, seyogyanya semua harus merujuk kepada ayat yang secara tegas menyatakan bahwa penciptaan manusia (laki-laki dan perempuan) adalah penciptaan kesempurnaan. Dengan cara pandang demikian, setidaknya semua kalangan dapat memahami bahwa perempuan bukan makhluk Tuhan yang harus selalu dan selamanya dipandang rendah hanya karena berjenis kelamin perempuan, sebagaimana yang berlaku pada tradisi dan kebudayaan patriarki. Bahkan sejarah kontemporer juga telah membuktikan bahwa sejumlah perempuan memiliki kelebihan yang sama dengan laki-laki. Sebagian perempuan pun kini mulai menguasai kelebihan-kelebihan yang "katanya" hanya dimiliki laki-laki, sehingga monopoli laki-laki mulai terbantahkan dengan sendirinya.⁵⁰ Ini semua membuktikan bahwa perempuan sama dengan laki-laki dalam sisi peran, sehingga sudah seharusnya segala tradisi, ajaran, dan pandangan yang merendahkan kaum perempuan harus dihapus. Dengan demikian, dalam hal teks-teks agama yang mestinya menjadi dasar penafsiran adalah prinsip-prinsip ideal Islam tentang keadilan, kesetaraan, kemaslahatan, dan kerahmatan untuk semua, tanpa dibatasi oleh perbedaan jenis kelamin, laki-laki dan perempuan.⁵¹

al-Qur'an secara spesifik tidak menjelaskan secara rinci asal usul kejadian manusia dalam satu ayat, melainkan terpencar dalam beberapa surat dan ayat. Al-Qur'ân hanya bercerita tentang asal-usul manusia dalam konteks produksi, yakni dari sari pati dari tanah, kemudian dijadikan air mani yang terpancar, lantas menjadi darah hingga pada akhirnya menjadi manusia utuh, sebagaimana yang dijelaskan dalam Q.S. al-Mu'minûn [23]: 12-14.⁵²

Penutup

Simpulan:

Sebagai orang yang bergelut dalam dunia pesantren, Husein Muhammad menggarap persoalan ketimpangan perempuan melaui wilayah agama, khususnya pesantren. Hal ini yang membedakan beliau dengan feminis yang lain adalah dalam

⁵⁰ Husein Muhammad, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. hlm. 33.

⁵¹ Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal, 209.

⁵² Susanti. Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal, 209.

hal wilayah yang digarap. Penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab-kitab klasik dianggap bias terhadap gender.

Sebagai kiyai feminis, Husein Muhammad melakukan pembelaan terhadap perempuan, karena kesadarannya akan permasalahan-permasalahan yang sangat banyak menimpa perempuan. Penindasan, kekerasan dan keterpinggiran masyarakat telah dialami. Karena berkaitan dengan agama, dan masalah ini dianggap bertentangan dengan cita-cita agama Islam yaitu keadilan manusia, mengundang Husein Muhammad untuk andil dalam permasalahan ini demi menciptakan Islam yang penuh dengan keadilan dan menyerukan agama *rahmatan lil 'alamin*.

Daftar Pustaka

- Muhammad, Husein. *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS. 2007.
- , *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kiai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS. 2004.
- , *Mengaji Pluralisme kepada Maha Guru Pencerahan*. Bandung: Mizan. 2011.
- , 2006. *Spiritualitas Kemanusiaan: Perspektif Islam Kemanusiaan*. Yogyakarta: LKiS,
- Nuruzzaman, M. *Kiai Husein Membela Perempuan*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2005.
- Software *Mausu'ah al-Qur'an al-Karim*.
- Susanti. *Husein Muhammad Antara Feminis Islam dan Feminis Liberal*, dalam Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam. Vol. 4. No.1. 2014.

KONSEP PERLINDUNGAN ANAK DALAM AL-QUR'AN: ANALISIS HERMENEUTIK ASGHAR ALI ENGINEER

Alfi Qonita Badi'ati

Dosen manajemen dakwah IAIN salatiga
qonitahelwa@gmail.com

Abstract

Islam sees children as a great gift. Therefore, children must be guarded and protected their rights. Violence against children are appropriately eliminated and gives sanction appropriate for the perpetrators. In the Qur'an there are some special terms which are refer to a child, all of which have typical usage functions. There are *al-walad*, *al-ibnu* or in plural *banun*, and *ghulam*. Violence in children will be a comprehensive discussion if using a hermeneutic analysis of Asghar Ali Engineer.

Key word: *Child Protection, Child Abuse, Asghar Ali Engineer.*

Abstrak

Islam memandang anak sebagai karunia yang besar. Oleh sebab itu, anak wajib di jaga dan dilindungi hak-haknya. Kekerasan terhadap anak sudah selayaknya dihapuskan dan memberikan sanksi yang setimpal bagi pelakunya. Dalam al-Qur'an ada beberapa term khusus untuk menyebut anak, yang kesemuanya memiliki ciri khas fungsi pemakaian; diantaranya; *al-walad*, *al-ibnu* atau jamaknya *banun*, dan *ghulam*. Kekerasan pada anak akan menjadi pembahasan yang komperhensif jika memakai pisau analisis hermeneutik Asghar Ali Engineer.

Kata Kunci: Perlindungan Anak, Kekerasan anak, Asghar Ali Engineer.

Pendahuluan

Kekerasan dan eksplorasi terhadap anak, dewasa ini makin menjamur. Peningkatan tersebut terjadi karena berbagai motif¹ dan alasan. Tak hanya pelecehan seksual, *Human trafficking* pada anak juga mengalami peningkatan yang signifikan. Kasus eksplorasi anak yang terus meningkat dari tahun-ke tahun² menjadikan kasus kekerasan terhadap anak harus segera diatasi.

¹ Banyak hal yang mendasari *human trafficking* pada anak. Diantaranya alasan ekonomi orang tua, alasan psikologis karena orang tua malu memiliki anak yang tanpa ayah. Namun juga tidak sedikit yang memang secara sengaja memproduksi anak untuk dijual.

² Perlindungan pada anak terus meningkat selengkapnya bisa di akses pada bantuancofee.org. web tersebut melaporkan tingginya pendampingan terhadap berbagai kasus yang dialami oleh anak. Tiga tahun terakhir mereka telah mendampingi 200 anak yang mengalami pelecehan dan kekerasan.

Anak yang secara fitrahnya sebagai titipan dari Allah hendaknya dijaga dan *dilindungi* hak-haknya. Perlindungan anak secara hukum juga diatur oleh negara. Undang-Undang no 23 tahun 2003 menjadi dasar bahwa siapapun wajib melindungi, menjaga, serta memenuhi hak-hak anak. Namun dalam prakteknya, hukum tersebut belum bisa berjalan sesuai dengan yang tertulis. Berbagai kasus eksplorasi dan kekerasan pada anak masih merebak di Dunia dan di Indonesia pada khususnya.

Kekerasan yang terjadi pada anak tentulah sangat berpengaruh pada psikologi perkembangannya. Tidak sedikit dari pelaku penyimpangan merupakan korban ketika ia masih kecil. Hal ini terjadi Karena keadaan jiwa seseorang sangat dipengaruhi oleh lingkungan dan segala hal pada masa pertumbuhan.

Muhammad sebagai *uswah al hasanah* juga telah memberikan contoh bagaimana beliau menyayangi anak. Terlihat dari banyaknya hadits yang memberikan perintah untuk saling menyayangi, diantaranya:

عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَرْحَمُ اللَّهُ مَنْ لَا
يَرْحَمُ النَّاسَ

Artinya: Dari Jarir bin 'Abdillah ia berkata, Rosulullah sallallahu'alaihi wasallam bersabda: "Allah tidak merahmati orang yang tidak merahmati (menyayangi) manusia" (al-Bukhari, 1994: 368)

Al-Qur'an sebagai sumber panutan tentang kehidupan juga menjelaskan tentang perlindungan terhadap anak. Al-Qur'an mengecam keras bagi siapapun yang menzalimi anak. Al-Qur'an sebagai legitimasi atas segala hukum yang berlaku, ditafsirkan dengan menggunakan berbagai metode. Salah satunya adalah dengan hermeneutik. Hermeneutik pembebasan Asghar akan menarik jika digunakan untuk mengkaji masalah perlindungan anak. Karena menurutnya, al-Qur'an merupakan dasar segala tindakan, dan pastinya melindungi siapapun.

Teori Perkembangan Psikologi Anak

Sejak lahir sampai saat kematian, manusia tumbuh mengalami banyak proses pertumbuhan dan perkembangan. Karena prinsip perkembangan dan pertumbuhan adalah bersifat progresif. Proses perkembangan itu dipengaruhi oleh beberapa faktor yang bisa digolongkan menjadi (a) Faktor internal, yaitu faktor yang berasal dari dalam individu yang berpengaruh pada perkembangan. (b) Faktor eksternal, yakni faktor yang berasal dari luar individu dan mempengaruhi perkembangan.

Dalam hukum konvergensi faktor intern dan ekstern saling bertemu dan saling mempengaruhi. Tujuan dari perkembangan adalah menjadi manusia dewasa yang sanggup bertanggung jawab sendiri dan mandiri. Oleh karena individualitas anak adalah unik (bakat pembawaan, potensialitas dan sifat-sifat yang karakteristik), maka setiap perkembangan individu itu punya pola yang khas; tidak pernah ada

yang identik sama. Masing-masing anak akan tumbuh berkembang menjadi pribadi yang unik. Lagipula setiap anak yang tumbuh berkembang itu selalu mengalami perubahan pada setiap tingkat perkembangannya (Singgih, 1995: 37).

Seorang anak pastilah di bawah pola asuh orang tuanya. Dengan demikian tugas utama setiap orang tua adalah : (a) Memberikan fasilitas bagi perkembangan anak (b) Membantu memperlancar perkembangan anak menurut irama dan temponya sendiri-sendiri.

Sejak lahir anak-anak menampilkan ciri-ciri karakteristik yang individual, berbeda satu dengan yang lainnya. Semua ciri individual ini cenderung untuk terus tumbuh dan berkembang sampai pada masa pubertas, adolensi dan dewasa. Oleh karena itu individu itu merupakan pribadi yang unik, serta tiada duanya dan berusaha merealisasikan diri dalam satu lingkungan sosial. Maka tidak mungkin seorang anak hidup tanpa satu lingkungan sosial tertentu, jika anak itu mau tumbuh normal dan mengalami proses manusiawi atau proses pembudayaan dalam suatu lingkungan kultural. Selanjutnya kondisi itu menjadi menguntungkan dan positif sifatnya, bila kombinasi dari pengaruh sosial dan potensi hereditas bisa saling mendukung (hukum konvergensi); bisa bekerja sama secara akrab, dan membantu proses realisasi diri dan proses sosialisasi anak. Sebaliknya, kondisi jadi tidak sehat bila perkembangan anak menjadi terhambat ataupun rusak karenanya (Dalyono, 1997: 44-45).

Kekerasan pada anak termasuk dalam kondisi yang sangat berpengaruh pada perkembangan (negative) pada anak. Tindakan kekerasan kepada anak-anak direkam dalam alam bawah sadar mereka dan dibawa sampai kepada masa dewasa, dan terus sepanjang hidupnya. Tindakan-tindakan di atas dapat dikategorikan sebagai *child abuse*. Terry E. Lawson seorang psikiater anak seperti yang dikutip oleh (Gunarsa, 1995: 55) membagi *child abuse* menjadi 4 (empat) macam, yaitu *emotional abuse*, hal ini terjadi karena beberapa faktor, diantaranya kurangannya perhatian terhadap anak. Anak akan mengingat semua kekerasan emosional jika kekerasan emosional itu berlangsung konsisten. *Verbal abuse*, hal ini seperti perkataan-perkataan kasar pada anak. *Physical abuse*, terjadi kekerasan berupa fisik, seperti pemukulan. *Sexual abuse*, berupa segala kekerasan seksual pada anak, seperti pemerkosaan dll. Berbagai kekerasan tersebut sangat berpengaruh pada tumbuh kembang anak selanjutnya.

Ayat dan Hadits tentang Perlindungan Anak

Sumber hukum utama islam yakni al-Qur'an dan al-Hadits. Keduanya merupakan pijakan awal untuk seorang muslim dalam menjalani kehidupan. Al-Qur'n dan hadits juga sebagai panduan dalam beribadah dan bermuamalah yg di dalamnya menjelaskan secara jelas mengenai perlindungan terhadap anak. Anak dalam al-Qur'an dijelaskan dengan berbagai term, diantarnya; *al-walad* beserta bentuk jama'nya *aulad*, *al-ibnu* beserta bentuk jamaknya *banun*, serta gulam. Dalam hadits kadang juga ditemukan dalam term *at-tiflu*.

Beberapa term tersebut diantaranya dijelaskan dalam al-qur'an surat al-Balad :3, Q.S Taghabun:14,15, dan Q.S al-Anfal:28, yang mewakili term *al-walad* dan *aulad*. Term *ibnu* dan *banun* dijelaskan dalam surat Luqman :13, QS. Kahfi:46, dan QS.al-imran:14. Dan term *ghulam* terdapat dalam surat Maryam :7, Q.S Ash-shaft:101. Dari masing-masing term yang menjelaskan tentang anak, memiliki ciri khas dan fungsi tersendiri. Ayat-ayat yang menggunakan term *al-walad* dan *aulad* lebih cenderung pada anak sebagai cobaan untuk orang tuanya. Seperti dalam pembahasan beberapa ayat diantaranya; QS. Taghabun :14,15, dan QS. al-Anfal :28. Untuk term *ibnu* dan *banun* seperti dalam ayat QS. QS.Luqman:13, QS. Kahfi:46, dan QS.al-imran:14 lebih kepada anak yang secara fitrahnya sebagai anugrah. Maka dari itu, sebagai orang tua tentulah wajib memberikan bekal yang cukup kepada anaknya. Dan term terakhir *ghulam* diterangkan dalam beberapa ayat al-Qur'an diantaranya; QS. Maryam: 7, 20, QS. Ash-Shaft: 101, QS. Yusuf: 19, QS. Az-Zariat: 108. Rata-rata ayat tersebut berkaitan dengan anak sebagai anugrah yang biasanya menjelaskan tentang masa kecil seorang nabi. Hal ini menunjukkan salah satu kemukjizatan bahasa al-Qur'an. Satu kata "anak" dijelaskan dalam berbagai term, pun masing-masing memiliki keistimewaan dan penghususaan tersendiri.

Berkaitan dengan perlindungan anak, al-Qur'n juga membahasnya secara terperinci sebagai berikut,

Perintah Kasih Sayang

Baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits secara gamblang mengajarkan akan kasih sayang kepada sesama makhluk. Diantara ayat yang menjelaskan tentang perintah untuk berkasih sayang adalah:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا ٩٦

Artinya: Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beramal saleh, kelak Allah Yang Maha Pemurah akan menanamkan dalam (hati) mereka rasa kasih sayang (QS. Maryam: 96).

Quraish Shihab (2002: 636) menerangkan dalam tafsirnya, ayat ini merupakan berita baik bagi kaum beriman dan yang beramal shalih. Mereka akan mendapatkan rasa cinta dari Sang Pencipta, sedang orang yang tidak beriman akan mendapatkan kebencian. Seperti yang dikatakan oleh Ibnu 'Asyur bahwa orang-orang beriman akan datang dengan rasa cinta dan disambut oleh malaikat-malaikat dengan sambutan yang baik.

وَاحْفِظْ لَهُمَا جَنَاحَ الدُّلُّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا ٢٤

Artinya: Dan rendahkanlah dirimu terhadap mereka berdua dengan penuh kesayangan dan ucapkanlah: "Wahai Tuhanku, kasihilah mereka keduanya, sebagaimana mereka berdua telah mendidik aku waktu kecil". (QS. Al-Isra': 24)

Secara umum semua manusia diberi rasa kasih sayang dalam hati mereka. Namun tergantung dari masing-masing pribadi akan mengasah rasa tersebut atau lebih mengabaikannya. Kewajiban untuk berbuat baik kepada orang tua, menghormati dan menyayangi merupakan kewajiban bagi setiap anak. Karena kasih sayang mereka sejak dalam kandungan sesungguhnya tidaklah bisa untuk dibalas.

Di samping ayat-ayat di atas, Rasul juga berperintah agar saling menyayangi.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ أَبْصَرَ الْأَقْرَعُ بْنُ حَابِّيْسَ النَّجِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يُقِيلُ
الْحُسْنَ قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَرَ الْحُسَيْنِ أَوْ الْحُسَيْنَ فَقَالَ إِنَّ لِي مِنْ الْوَلِدِ عَشَرَةً مَا قَبْلُتُ
أَحَدًا مِنْهُمْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرَحَّمُ

Artinya: Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu berkata; "Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah mencium Al Hasan bin Ali sedangkan disamping beliau ada Al Aqra' bin Habis At Tamimi sedang duduk, lalu Aqra' berkata; "Sesungguhnya aku memiliki sepuluh orang anak, namun aku tidak pernah mencium mereka sekali pun, maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam memandangnya dan bersabda: "Barangsiapa tidak mengasihi maka ia tidak akan dikasihi. (Al-Bukhari, 1994: 144)".

Larangan Menzalimi anak

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُذْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَمَ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ
أَمْوَالِ التَّائِبِينَ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

Artinya: *Dan janganlah sebahagian kamu memakan harta sebahagian yang lain di antara kamu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa (urusana) harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebahagian daripada harta benda orang lain itu dengan (jalan berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui" (Qs. Al-Baqarah: 188).*

Segala sesuatu tidak dapat dirubah hukumnya, seperti halal menjadi haram atau sebaliknya. Seperti keterangan dalam kitab Shahih al-Bukhari dan Muslim disebutkan, Ummu Salamah bahwa Rasulullah bersabda: "Ketahuilah, aku hanyalah manusia biasa, dan datang kepadaku orang-orang yang bersengketa. Boleh jadi sebagian dari kalian lebih pintar berdalih dari pada sebagian lainnya sehingga aku memberi keputusan yang menguntungkannya. Karena itu, barangsiapa yang aku putuskan mendapat hak orang Muslim yang lain, maka sebenarnya itu tidak lain hanyalah sepotong api neraka. Maka terserah ia, mau membawanya atau meninggalkannya." (HR. Al-Bukhari dan Muslim)

Keterangan dari ayat maupun hadits di atas menunjukkan bahwa keputusan hakim itu tidak dapat merubah sedikitpun hukum sesuatu, tidak membuat sesuatu

yang sebenarnya haram menjadi halal atau yang halal menjadi haram, hanya saja sang hakim terikat pada apa yang tampak darinya. Jika sesuai, maka itulah yang dikehendaki, dan jika tidak maka hakim tetap memperoleh pahala dan bagi yang melakukan tipu muslihat memperoleh dosa.

Dalam lafal *walaa ta'kuluu amwaalakum bainakum bil baathili wa tudluu biHaa ilal hukkaami lita'kuluu fariiqam min amwaalin naasi bil itsmi wa antum ta'lamuun* ("Dan janganlah sebagian kamu memakan harta sebagian yang lain di antaramu dengan jalan yang batil dan (janganlah) kamu membawa urusan harta itu kepada hakim, supaya kamu dapat memakan sebagian dari harta benda orang lain itu dengan (dalam berbuat) dosa, padahal kamu mengetahui.") Hal ini mengandung makna, kalian mengetahui kebatilan perkara yang kalian dakwahkan dan kalian propagandakan dalam ucapan kalian (Ibnu Katsir, 1994: 134).

وَلَا تَقْتُلُوا أُولَادَكُمْ خَشِيَّةً إِمْلَاقٍ تَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْبًا كَبِيرًا
㉑

Artinya: *Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kami lah yang akan memberi rezeki kepada mereka dan juga kepadamu. Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar* (QS. Al-Isra': 31).

Salah satu keburukan yang dilakukan oleh masyarakat jahiliah adalah membunuh anak-anak permepuan mereka karena faktor kemiskinan. Larangan dalam ayat ini menggunakan *sighat jama'*, sehingga menunjukkan keumuman lafal. Bentuk *jama'* tersebut mengisyaratkan bahwa keburukan yang dilarang ini sudah sangat umum dan menjadi kewajiban kolektif semua masyarakat. 'Takut' menunjukkan kekhawatiraan, atau sesuatu yang sebenarnya belum terjadi. Mereka takut dan khawatir akan menjadi semakin miskin jika memiliki banyak anak. Dalam ayat ini dijelaskan bahwa Allah lah yang menjamin rizki bagi setiap hambanya, selama mereka mau berusaha (Shihab, 2002: 77).

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتَيمِ إِلَّا بِالْقِى هِيَ أَحْسَنُ حَقَّ يَبْلُغُ أَسْدَهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ
كانَ مَسْئُولاً
㉒

Artinya: *Dan janganlah kamu mendekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih baik (bermanfaat) sampai ia dewasa dan penuhilah janji; sesungguhnya janji itu pasti diminta pertanggungan jawabnya* (Qs. Al-Isra':34).

Quraish Shihab menjelaskan (2002: 83) dalam tafsirnya bahwa larangan dalam ayat ini, berkaitan erat dengan jiwa dan kehormatan manusia, harta. Tuntutan dan tuntunan untuk para wali yang memelihara anak yatim adalah dengan menjaga, memelihara, dan menggunakan harta mereka secara wajar dan semestinya. Disebutkan dalam ayat yang lain juga bahwa kewajiban terhadap anak yatim adalah dengan menguji dan memperhatikan keadaan mereka dalam hal penggunaan harta serta melatih mereka mengelolanya. Jika seorang wali telah melihat tanda-

tanda kedewasaan serta kecerdasan yang mumpuni maka hendaklah segera mengembalikan harta kepada mereka untuk dikelola sendiri.

وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ
دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَدَرْهُمٌ وَمَا يَفْتَرُونَ ١٣٧

Artinya: *Dan demikianlah pemimpin-pemimpin mereka telah menjadikan kebanyakan dari orang-orang yang musyrik itu memandang baik membunuh anak-anak mereka untuk membinasakan mereka dan untuk mengaburkan bagi mereka agamanya. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan* (QS. Al-An'am: 137).

Sebagaimana setan-setan telah menghiaskan kepada mereka memandang baik perbuatan mempersebahkan kepada Allah sebagian dari hasil bumi dan ternak, maka setan-setan itu pun membuat mereka memandang baik atas membunuh anak-anak mereka sendiri karena takut kelaparan, dan membunuh anak-anak perempuan mereka karena takut aib.

Ali ibnu Abu Talhah meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa *Dan demikianlah pemimpin-pemimpin mereka telah menjadikan kebanyakan dari orang-orang yang musyrik itu memandang baik membunuh anak-anak mereka.* Yakni para pemimpin mereka telah membuat mereka memandang baik membunuh anak-anak mereka sendiri.

Mujahid mengatakan, yang dimaksud dengan {شَرَكَاؤُهُمْ} ialah setan-setan mereka, yang memerintahkan kepada mereka agar mengubur hidup-hidup anak-anak mereka karena takut kelaparan. Penjelasan dari As-Saddi yang dikutip oleh Ibnu Katsir dalam tafsirnya (2002: 77) bahwa setan memerintahkan kepada mereka supaya membunuh anak-anak perempuan mereka, adakalanya untuk menjerumuskan mereka ke dalam kebinasaan, adakalanya pula untuk mengaburkan pandangan mereka terhadap agama mereka, sehingga pikiran mereka terhadap agama menjadi kacau; atau karena faktor lainnya.

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا
تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا
وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَارُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ
تَعْقِلُونَ ١٥١ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتَيْمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَقًّا يَبْلُغُ أَشْدَهُ وَأَرْفُوا الْكَيْلَ
وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسِعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى
وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَارُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ١٥٢

³ QS. Al-An'am:151-152

Artinya: Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu, yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahami (nya).

Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendati pun dia adalah kerabat (mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat, (QS. Al-An'am: 151-152).

Dikatakan oleh Ibnu Abbas, dalam surat al-An'am terdapat ayat muhkam yakni dalam ayat 151, 152, dan 153. Dalam ayat ini Allah memerintahkan Nabi Muhammad kepada kaum musyrikin yang menyembah selain Allah dan mengharamkan pemberian rezeki dari Allah. Serta membunuh anak-anaak mereka karena takut miskin itu, dan membacakan kepada mereka yang diharamkan;

Jangan mempersekutuan Allah dengan apapun. Jangan mempercayai adanya kekuasaan selain kekuasaan Allah yang mutlak.

Perintah berperilaku baik kepada orang tua dengan taat dan hormaat pada mereka.

Jangan membunuh anak-anak karena takut miskin. Karena Allahlah yang memberikan rezeki padamu dan anak-anakmu.

Jangan berbuat dosa dan semua yang keji, baik terang-terangan ataupun sembunyi-sembunyi.

Jangan membunuh orang yang telah diharamkan Allah kecuali dengan hak, benar. (Ibnu Katsir, 2002: 360-361).

Demikian itu karena mereka membunuh anak-anak mereka, menuruti bisikan setan kepada mereka. Mereka mengubur bayi-bayi perempuan mereka karena takut aib, adakalanya pula mereka membunuh bayi-bayi laki-laki mereka karena takut jatuh miskin. Karena itu, disebutkan di dalam kitab Sahihain:

مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ مَسْعُودٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَئِ الظَّنِّ أَعَظَّمُ، قَالَ أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نَدًا وَهُوَ خَلْقُكَ قُلْتُ ثُمَّ أَئِ، قَالَ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ حَشْيَةً أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ قُلْتُ ثُمَّ أَئِ،
قَالَ أَنْ تُرَاهِنِي حَلِيلَةَ جَارِكَ ثُمَّ تَلَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَيْهَا
آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحُقْقِ وَلَا يَرْثُونَ

Melalui hadis Abdullah ibnu Mas'ud r.a., bahwa Abdullah Ibnu Mas'ud pernah bertanya kepada Rasulullah Saw., "Dosa apakah yang paling besar?" Rasulullah Saw. bersabda, "Bila kamu menjadikan tandingan bagi Allah, padahal Dialah Yang menciptakan kamu." Ibnu Mas'ud bertanya, "Kemudian apa lagi?" Rasul Saw. menjawab, "Bila kamu membunuh anakmu karena takut si anak ikut makan bersamamu." Ibnu Mas'ud bertanya lagi, "Kemudian dosa apa lagi?" Rasul Saw. menjawab, "Bila kamu menzinai istri tetanggamu." Kemudian Rasulullah Saw. membacakan ayat berikut, yaitu firman-Nya: Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) kecuali dengan (alasan) yang benar, dan tidak berzina. (Al-Furqan: 68), hingga akhir ayat (Ibnu Katsir, 2002:153).

Ata ibnus Saib telah meriwayatkan dari Sa'id ibnu Jubair, dari Ibnu Abbas, ketika Allah menurunkan firman-Nya: *Dan janganlah kalian dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat.* (Al-An'am: 152) dan firman-Nya: Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara anjaya. (An-Nisa: 10), hingga akhir ayat. Maka semua orang yang di dalam asuhannya terdapat anak yatim pulang, lalu memisahkan makanannya dari makanan anak yatim, dan memisahkan minumannya dari minuman anak yatim, sehingga akibatnya ada makanan yang lebih, tetapi tetap dipertahankan untuk anak yatim, hingga si anak yatim memakannya atau dibiarkan begitu saja sampai basi. Hal ini terasa amat berat oleh mereka, kemudian mereka mengadukan hal itu kepada Rasulullah Saw. Lalu turunlah firman Allah SWT: Dan mereka bertanya kepadamu tentang anak yatim, katakanlah, "Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kalian menggauli mereka, maka mereka adalah saudara kalian." (Al-Baqarah: 220) Akhirnya mereka kembali mencampurkan makanan dan minuman mereka dengan makanan dan minuman anak-anak yatim mereka (Ibnu Katsir, 2002: 154).

Dari ayat di atas, sesuatu yang tidak boleh membeda-bedakan antara hak anak yatim dan yang bukan yatim. Mereka memiliki hak yang sama atas makanan, pakaian, dan penggunaan harta mereka.

Selain ayat-ayat tersebut, juga dijelaskan dalam Hadits:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ امْرَأَةً وُجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
مَقْتُولَةً فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَ النِّسَاءِ وَالصِّبِيَّانِ

Artinya: *dari Abdullah bahwa dalam salah satu peperangan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah ditemukan jasad seorang wanita, maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pun melarang pembunuhan wanita dan anak-anak* (Muslim, tth: 174)."

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَدْعُوا عَلَى
أَنفُسِكُمْ وَلَا تَدْعُوا عَلَىٰ أُولَادِكُمْ وَلَا تَدْعُوا عَلَىٰ خَدَمِكُمْ وَلَا تَدْعُوا عَلَىٰ أَمْوَالِكُمْ

لَا تُوَافِقُوا مِنْ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى سَاعَةً نَيْلٍ فِيهَا عَطَاءٌ فَيَسْتَجِيبَ لَكُمْ

Artinya: dari Jabir bin Abdullah, ia berkata; Rasulullah shalllla Allahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Janganlah kalian mendo'akan kecelakaan atas diri kalian, janganlah kalian mendo'akan kecelakaan bagi anak-anak kalian, dan janganlah kalian mendo'akan kecelakaan atas pembantu kalian, dan janganlah kalian mendo'akan kecelakaan atas harta kalian, jangan sampai kalian berdoa tepat saat diperolehnya pemberian sehingga Allah mengabulkan do'a kalian (Abu Daud, tth: 327).

Larangan berbuat zalim secara jelas telah dijelaskan baik dalam al-Qur'an maupun hadits. Secara tekstual dapat dibaca bahwa larangan untuk memakan harta anak yatim, membunuh bayi yang tidak berdosa, dan menganiaya anak yang tidak berdosa. Bahkan mendoakan yang buruk saja tidak diperbolehkan, apalagi sampai berbuat kezaliman. Allah mengecam secara keras bagi siapapun yang melakukan kezaliman.

Balasan Bagi Pelaku Zalim

لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ عَوَاسِلٌ وَكَذِيلَكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ

Artinya: Mereka mempunyai tikar tidur dari api neraka dan di atas mereka ada selimut (api neraka). Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang zalim (QS.Al-A'raf:41).

Ayat ini merupakan gambaran betapa menyedihkannya ruh orang kafir nanti ketika meninggal. Digambarkan oleh Ibu Katsir (2002 :426-428), perbandingan ruh orang salih dan kafir ketika meninggal. Orang shalih ketika keluar ruhnya disambut oleh para malaikat dengan sambutan yang baik, dengan kata-kata yang baik, serta ditempatkan bersama orang-orang baik di surganya Allah. Berbeda dengan ruh orang kafir jika akan keluar dari jasadnya, sambutan malaikat dengan kata-kata yang menyakitkan, dengan wajah menakutkan, serta sudah disiapkan olehnya neraka jahannam yang tempatnya begitu mengerikan. Itulah jawaban untuk ruh orang yang biasa berbuat zalim. Bahkan perumpamaan dalam ayat sebelumnya, jikalau lubang jarum bisa dimasuki onta, maka tidaklah mungkin orang kafir yang zalim memasuki lubang tersebut. Tidak ada tempat dilangit untuk orang-orang zalim.

وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدْنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهُلْ وَجَدْتُمْ
مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤْذِنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ

Artinya: Dan penghuni-penghuni surga berseru kepada penghuni-penghuni neraka (dengan mengatakan): "Sesungguhnya kami dengan sebenarnya telah memperoleh apa yang Tuhan kami menjanjikannya kepada kami. Maka apakah kamu telah memperoleh dengan sebenarnya apa (azab) yang Tuhan kamu menjanjikannya (kepadamu)?"

Mereka (penduduk neraka) menjawab: "Betul". Kemudian seorang penyeru (malaikat) mengumumkan di antara kedua golongan itu: "Kutukan Allah ditimpakan kepada orang-orang yang zalim (QS.Al-A'raf: 44).

Zalim dalam perbuatan apapun sangatlah dilarang. Zalim bermakna gelap. Secara istilah zalim berarti menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya. Zalim dalam hal kekerasan pada anak dimaksudkan, memperlakukan anak dengan tidak pada seharusnya.

Analisis Hermeneutik Asghar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer (2004: vii) lahir pada 10 Maret 1939 di Rasatan, India. Dia adalah seorang aktivis, pemikir, dan juga aktif menulis. Ashar kecil sudah mengenal banyak ilmu keislaman seperti Tafsir, Hadits, dan Bahasa Arab dll. Ia banyak belajar ilmu keislaman dari ayahnya, Qurban Hussain. Islam dan teologi Pembebasan adalah tema yang sering Asghar bahas. Pemikirannya banyak dipengaruhi oleh filosof Betrand Russel dan Karl Marx. Bacaan tersebut terbukti sangat mempengaruhi pemikiran dan analisis Asghar mengenai "Islam kiri" seperti ketidakadilan, penindasan, revolusi, perubahan radikal, dan sebagainya.

Kerangka berfikir Asghar seperti yang dikutip oleh Nuryanto (2001: 8) bisa dikatakan terinspirasi dari latar belakang kehidupannya di India pada abad modern yang tengah mengalami nasib memprihatinkan. Dia melihat secara langsung sebuah penindasan dan eksploitasi yang dilakukan oleh segelintir elit Bohra terhadap para pengikutnya.

Kajian kritis terhadap Al-Qur'an dengan corak metodologinya selalu mengalami dinamika perkembangan seiring tuntutan perkembangan zaman. Fenomena tersebut merupakan konsekuensi logis dari adanya keinginan umat Islam untuk selalu mendialogkan antara al-Qur'an sebagai teks (nash) yang terbatas dengan perkembangan problem sosial kemanusiaan yang dihadapi manusia sebagai konteks (*waqa'i*) yang tak terbatas (Mustaqim, 2002: 9).

Menurut Asghar (2003: 32), teologi itu tidak hanya bersifat transcendental, akan tetapi juga bersifat kontekstual. Dengan kata lain agama tidak boleh hanya berhenti sampai pada urusan akhirat, akan tetapi juga tidak boleh semata-mata berurusan dengan masalah dunia. Agama harus dapat menjaga relevansinya. Historisitas dan kontemporesitas agama di satu pihak, dan urusan dunia dan akhirat di pihak lain, harus disatukan sehingga menjadi sebuah agama yang hidup dan dinamis. Agama harus menjadi sumber motivasi bagi kaum tertindas untuk merubah keadaan dan nasib mereka, dan menjadi kekuatan spiritual untuk mengkomunikasikan dirinya secara berarti dengan dan memahami aspek-aspek spiritual yang lebih tinggi dari realitas ini.

Menurut Asghar fenomena tersebut merupakan sebuah bentuk atau praktik yang tidak menguntungkan terhadap nilai-nilai spirit agama Islam yang tertuang dalam kitab sucinya (al-Qur'an), apabila hal tersebut dibiarkan akan bertentangan

dan sekaligus mengancam eksistensi agama Islam yang diturunkan Allah sebagai rahmat bagi alam semesta.

Misi pokok diturunkannya al-Qur'an ialah untuk membebaskan manusia dari berbagai bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk diskriminasi seksual, warna kulit, etnis dan ikatan-ikatan primordial lainnya. Oleh karena itu, jika terdapat penafsiran yang menghasilkan bentuk penindasan dan ketidakadilan, maka penafsiran tersebut harus dikoreksi kembali (Umar, 2001: 13). Apa yang ada dalam *nash* al-Qur'an tentulah harus ditegakkan. Spirit al-Qur'an yang humanis menjadi pijakan awal bahwa pembebasan pada kaum tertindas sangatlah ditentang. Yang dalam hal ini, kekerasan pada anak termasuk di dalamnya. Karena bertentangan dengan *nash-nash* yang semestinya.

Untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an, menurut Asghar Ali engineer, baik pernyataan yang sifatnya kontekstual ataupun pesan-pesan normatifnya sangat perlu diperhatikan, dalam hal ini Asghar Ali Engineer menyatakan:

"Ada statement yang bersifat normatif di dalam Al-Qur'an. Apa yang diinginkan Allah dinyatakan dan bagaimana realitas empiris nya juga disebutkan. Sebuah kitab suci mengindikasikan tujuan yang seharusnya dan semestinya, tetapi juga memperhatikan realitas empiris sebagaimana adanya. Maka terjadi dialektika antara keduanya, sehingga tuntunan kitab suci diterima oleh masyarakat yang konkret pula dan tuntutan tidak selamanya dalam bentuk abstrak. Pada saat yang sama, norma transcendental juga ditunjukkan sehingga di masa depan – apabila kondisi-kondisi konkretnya lebih kondusif bagi penerimaan norma itu-akan diterapkan atau usaha mendekatkan nya dimulai secara bersungguh-sungguh (Engineer, 1994: 8)"

Jika mencermati masalah kekerasan pada anak melalui kacamata hermeneutik Asghar Ali Engineer, tentulah pemahaman akan sebuah teks akan menjadi lebih reaksioner pro terhadap kaum tertindas. Yang dalam hal ini adalah anak-anak yang perlu untuk dilindungi. Kerangka berfikir Asghar, penulis bedakan menjadi dua, yaitu:

Kerangka teoritis

Meski Asghar Ali tidak menyebutkan secara tersurat, namun jika melakukan pembacaan pada teorinya, akan didapatkan beberapa hal; teologi pembebasan dilakukan dari Tuhan ke manusia, Dari akherat ke Dunia, Dari keabadian ke waktu, Dari eskatologi ke futurology, dari takdir ke kehendak bebas, dan dari teori ke tindakan (Amin, 2009: 108-109).

Pengalihan orientasi tersebut sangatlah berpengaruh terhadap hasil dari sebuah penafsiran. Jika melakukan pembacaan terhadap ayat-ayat dan hadits yang berhubungan dengan kekerasan anak, maka hal itu sangatlah bertentangan dengan apa yang digariskan Asghar ali dengan kata 'pembebasan' secara teori. Kekerasan terhadap anak tidak sesuai dengan spirit al-Qur'an yang membela kaum tertindas. *Nash-nash* yang berhubungan dengan perlindungan terhadap anak harusnya sebagai pijakan awal untuk bertindak memberantas kekerasan pada anak dalam bentuk apapun.

Kerangka praktis

Mengingat teologi pembebasan Islam yang ditawarkan Asghar secara epistemologis tidak semata-mata transcendental spekulatif tentang Tuhan dan segala keabstrakanNya. Namun reflektif sosiologis dengan sentra kajian manusia dan realitas empirisnya, maka analisis yang harus dilakukan juga harus digradasi sedemikian rupa agar ayat-ayat lebih praksis pada memanusiakan manusia.

Teologi pembebasan Islam untuk menuju ke tafsiran idealnya diperlukan suatu alat berupa 'lingkaran hermeneutic kritis'. Hal ini dimaksudkan bahwa penafsiran kritis timbal balik sangat diperlukan, yakni struktur social perlu dikritik oleh teologi, dan teologi perlu dikritik oleh struktur social juga (Amin, 2009: 109). Dengan begitu teologi akan menjadi efektif dalam mentransformasikan sejarah peradaban manusia.

Ayat-ayat yang menjelaskan mengenai perlindungan pada anak dibedakan menjadi dua periode; Makah dan Madinah. Periode Makah adalah periode peletakan dasar tuntutan agama dan uraian menyangkut akidah, sedang madinah lebih pada konsep syariah. Ayat yang turun pada periode Makah adalah pengecaman terhadap mereka yang tidak memberi perhatian terhadap anak yatim. Serta kecaman pada mereka yang terbiasa untuk membunuh bayi perempuan baik karena alasan malu atau karena alasan ekonomi, kemiskinan. Penghormatan pada anak yang dimaksud adalah memberikan perhatian dan perlakuan yang wajar pada anak. Memperlakukan seseorang kurang wajar atau melebihi kewajaran sama saja dengan tidak menghormati (Shihab, 2010: 183). Secara umum, ayat yang turun pada periode Makah adalah tuntunan untuk memperhatikan sisi kejiwaan dan akhlak. Tidak ada tuntutan secara materi untuk diberikan. Ini berarti lebih pada memelihara mereka sehingga tidak terlantar. Sehingga mereka tumbuh berkembang membawa kompleks kejiwaan menuju arah positif.

Dalam peride madinah, ayat yang turun dijelaskan dengan lebih rinci. Ayat-ayat yang turun lebih menjelaskan pada pengelolaan harta mereka dengan sebaik mungkin. Juga pesan untuk mendidik mereka agar pada waktunya nanti bisa matang untuk mengelola sendiri (Shihab, 2010: 187).

Jika melihat dari ayat-ayat tentang kekerasan terhadap anak, merujuk pada *asbab an nuzul* nya pastilah sangat berbeda dengan keadaan sekarang ini. Dulunya kaum jahiliyyah sangat malu jika memiliki anak perempuan. Meraka akan menutupi aib tersebut bahkan dengan cara menguburnya hidup-hidup. Anak perempuan adalah aib sehingga haruslah dimusnahkan. Perempuan sangat dimarginalkan dalam segala bidang kehidupan. Tak ada hak untuk anak perempuan. Sosio kultural masyarakat pra-islam sangat mendiskreditkan anak perempuan.

Islam datang dengan semangat persamaan. Perempuan tiada berbeda dengan laki-laki secara hak dan kewajiban. Semangat keadilan menjadikan penindasan terhadap anak-anak perempuan harus segera dihapuskan. Dihadapkan dengan kondisi sekarang yang-seharusnya- sudah merdeka dari ketidak adilan. Persamaan

akan hak anak baik perempuan dan laki-laki secara hukum. Namun kenyataannya, tidak hanya anak perempuan yang mendapatkan eksplorasi, anak laki-laki pun tidak kalah besar jumlahnya sebagai korban kekerasan. Al-Qur'an yang hadir sebagai panduan kehidupan, haruslah kembali dgaungkan untuk melindungi hak-hak anak. Kasih sayang dalam Islam merupakan asas *rahmah*.

Muhammad, sebagai sang Pembebas mengungkapkan dibanyak haditsnya akan keharusan melindungi hak-hak anak.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ امْرَأَةً وُجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
مَقْتُولَةً فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَ النِّسَاءِ وَالصِّبِيَانِ

Artinya: *dari Abdullah bahwa dalam salah satu peperangan Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah ditemukan jasad seorang wanita, maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pun melarang pembunuhan wanita dan anak-anak* (Muslim, tth: 174).

Kebiasaan penduduk Arab Jahiliyah adalah membunuh anak-anak perempuan mereka. Muhammad sebagai utusan untuk melakukan pembebasan juga mengecam hal-hal yang berbau diskriminatif. Yang dalam hal ini adalah membunuh wanita dan anak-anak. Muhammad Sang pembebas, dalam pandangan Asghar Ali merupakan pelaku utama dan pertama dalam menjunjung hukum persamaan dan kesetaraan.

Kesimpulan

Dari apa yang telah penulis paparkan melalui pembahasan kekerasan pada anak, telaah ayat-ayat perlindungan anak dengan hermeneutic Asghar Ali Engineer maka dapat diambil beberapa poin penting:

Dalam ilmu Psikologi perkembangan, seorang anak yang mengalami *child abuse* dalam bentuk apapun, akan sangat berpengaruh terhadap mental dan kejiwaan anak selanjutnya.

Al-Qur'an dan Hadits sebagai dasar hukum Islam menjelaskan secara sangat jelas mengenai larangan melakukan kekerasan pada anak. Hal tersebut terangkum dalam; perintah untuk berkasih sayang pada semua makluk, larangan bersikap zalim pada anak, dan dijelaskan pula akan akibat jika tetap melakukan hal tersebut.

Jika membaca ayat-ayat dan hadits tentang perlindungan anak dengan kacamata hermeneutic Asghar Ali Engineer akan dihasilkan;

Pada tataran teori, Hermeneutik pembebasan Asghar berdasarkan pada penetrasi teologi keagamaan tak hanya bersifat transenden, melainkan secara substansi untuk kepentingan manusia secara keseluruhan. Nash-nash melindungi kesetaraan, dan membela kaum tertindas.

Pada tataran praksis, pembacaan hermeneutic kritis akan menjadi lebih revolusioner terhadap rakyat. Dengan merujuk pada *asbab an nuzul* ayat dan *asbab*

al wurud hadits, penindasan terhadap hak-hak anak terdahulu memang dilakukan oleh kaum Arab pra-Islam. Datangnya Islam, membawa semangat pembebasan. Jika merujuk pada keadaan sekarang di mana banyak anak yang mengalami penindasan, haruslah kembali pada *nash* yang secara terang sudah mengatur hal tersebut.

Al-Qur'an sebagai *nash* dasar pembebasan pada umat, dan Muhammad sebagai juru pembebas memerintahkan untuk memberikan perlindungan pada anak dalam bentuk apapun.

Daftar Pustaka

- Ali Engineer, Asghar, *Islam and liberation Theology*. Terj. Agung Prihantoro "Islam dan Teologi Pembebasan", (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).
- _____, *Islam Masa Kini*, (Yogjakarta: Pustaka Pelajar, 2004),
- Amin, Nasihun, *Dari Teologi menuju Teoantropologi, Pemikiran Pembebasan Asghar Ali Engineer*, (Semarang: Wali Songo Press, 2009).
- BBC Indonesia, *Korban kekerasan anak di Sukabumi bertambah*, Tanggal 7 Mei 2014, www.Bbc.co.uk
- Bukhari, Al-Imam Abu 'Abdillah Muhammad Bin Ismail al, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994).
- Dalyono, *Psikologi pendidikan*, (Jakarta : Rineka Cipta, 1997).
- Daud, Abu, *Sunan Abu Daud* (Beirut: Dar al-Fikr:tth).
- Gunarsa, Singgih D. Gunarsa, Yulia Singgih, *Psikologi Perkembangan anak dan Remaja*. (Jakarta: Gunung Mulia, 1995).
- Hajaj, Abu al-Husain Muslim bin al, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth).
- Katsir, Imaduddin Abu Fida' Ismail bin, *Tafsir Ibnu Katsir*, (Riyadh: Darussalam, 2002),
- Mustaqim, Sahiron Syamsudin (eds), Abdul, *Studi Al-Qur'an Kontemporer, Wacana Baru berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002).
- Nuryanto, M. Agus, *Islam dan Kesetaraan Gender, Studi Atas Pemikiran Asghar Ali Engineer*, (Yogyakarta: UII Press, 2001).
- Nasarudin Umar, Argumen Kesetaraan jender perspektif Al-Qur'an,(Jakarta: Penerbit Paramadina,2001),
- Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur'an, Mengfusikan Wahyu dalam Kehidupan*, (Jakarta: Lentera Hati, 2010),
- _____, Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007).
- At-Tirmidzi, Muhammad Bin Isa Bin Surah, Sunan At-Tirmidzi, Cet.II, no. 1714, Riyadh:Maktabah Al-Ma'aarif Lin-Nasyr Wattauzii', 1249H/2008M

Wajidi dan Cicik Farcha Assegaf, *Hak-Hak Perempuan Dalam Islam*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994).

Zubaidi, Bahrun Abubakar Ihsan, Tahapan Mendidik Anak, (Bandung: Irsyad Baitus Salamar, 2005).

www.kompas.com, *Semakin Banyak Anak Jadi "Ayla" dan "Eska", Dilacurkan Setelah Diperdagangkan*, kompas 13 Juni 2014.

MENJAGA AKHLAK UNTUK MENCEGAH BENCANA ALAM (TAFSIR EKOLOGI KISAH-KISAH KAUM YANG DIHANCURKAN ALLAH)

Ayusta Gilang Wanodya

IAIN Salatiga

Email: ayusta.wanodya@gmail.com

Abstract

Ecology themed interpretation nowadays become a popular mode of Qur'anic interpretation. This interpretation have ultimate goal to help human taking care of nature. In hope, as a reward, nature would not cause disasters that inflict damages to human. In Qur'an, there are a lot of ayah that encourage human to not doing harmful thing in the earth. The approach that we used up till now for natural disasters prevention is aproach to human efforts that directly affecting nature, for instance not litter randomly, illegal logging, etc. From the stories of perished nations in the Qur'an by terrifying disasters, this research tried to take lessons for the sake of conserving nature, the place we live. This research found that there is an indirect causality between human and nature. Because nature have unknown section (ghaib), not only material section that commonly known. This unknown section is a part of nature that obey, doing sujud and tasybih to Allah. This section is related to how we conduct to Allah and other human beings. If we conduct properly, then nature will be good to us, vice versa.

Keywords : *Ecology themed interpretation, perished nations, causality, indirect, the unknown section*

Abstrak

Tafsir ekologi dewasa ini menjadi model tafsir al-Qur'an yang populer. Tafsir ini memiliki tujuan utama untuk membantu manusia menjaga lingkungan alam. Sebagai timbal baliknya agar alam tidak menimbulkan bencana yang dapat merugikan manusia. Dalam al-Qur'an terdapat banyak ayat yang menyeru manusia untuk tidak berbuat kerusakan di bumi. Pendekatan yang selama ini digunakan dalam pencegahan bencana alam adalah pendekatan terhadap usaha manusia yang secara langsung mempengaruhi alam, seperti tidak membuang sampah sembarangan, illegal logging, dsb. Dari kisah kaum-kaum yang dihancurkan dalam al-Qur'an dengan bencana yang menggerikan, penelitian ini ingin mengambil hikmah sebagai usaha menjaga lingkungan alam tempat kita hidup. Penelitian ini menemukan bahwa ada hubungan timbal balik tidak langsung (*indirectly*) antara manusia dan alam. Hal tersebut dikarenakan alam memiliki sisi ghaib, tidak hanya sisi materi saja yang lazim kita ketahui. Sisi ghaib ini adalah sisi alam yang tunduk, bersujud, dan bertasbih kepada Allah. Sisi ini berhubungan erat dengan bagaimana kita berperilaku terhadap Allah dan sesama manusia lainnya. Jika perilaku kita baik, maka alam pun akan baik kepada kita, begitu pula sebaliknya.

Kata Kunci: Tafsir ekologi, kaum yang dihancurkan, timbal balik, tidak langsung, sisi ghaib

Pendahuluan

Antara manusia dengan lingkungan hidupnya terdapat hubungan timbal balik, di mana manusia mempengaruhi lingkungan hidupnya dan sebaliknya, manusia dipengaruhi oleh lingkungan hidupnya. Manusia ada di dalam lingkungan hidupnya dan ia tidak dapat terpisahkan daripadanya. Antara manusia dengan lingkungan hidupnya terdapat hubungan yang dinamis. Perubahan dalam lingkungan hidup akan menyebabkan perubahan dalam kelakuan manusia untuk menyesuaikan diri dengan kondisi yang baru. Perubahan dalam kelakuan manusia ini selanjutnya akan menyebabkan pula perubahan dalam lingkungan hidup. Dengan adanya hubungan dinamis-sirkuler antara manusia dan lingkungan hidupnya, dapat dikatakan hanya dalam lingkungan hidup yang baik, manusia dapat berkembang secara maksimal, dan hanya dengan manusia yang baik lingkungan hidup dapat berkembang ke arah yang optimal.

Sehingga sangat perlulah lingkungan hidup ini bagi manusia. Namun sepanjang beberapa dekade terakhir, permasalahan lingkungan hidup selalu menghantui Indonesia. Banyak kejadian bencana yang menghilangkan harta benda bahkan nyawa. Setiap kejadian bencana mengerikan yang ditimpa manusia di suatu daerah biasanya beredar rumor atau mitos yang menyebut itu adalah akibat perilaku manusianya sendiri. Perilaku di sini bukan pada tataran hubungan rasional bagaimana manusia memperlakukan alamnya, namun perilaku dalam pengertian akhlak mereka kepada Tuhan dan makhluk sesama. Rumor-rumor seperti ini masih lazim di percaya masyarakat. Walaupun sebagian kalangan lain sudah tidak mempercayai hal tersebut seiring dengan penjelasan sains yang berkembang pesat dapat menjelaskan peristiwa bencana dengan lebih rasional. Namun apakah rumor atau mitos tersebut benar-benar salah kaprah, penelitian ini mencoba untuk menelusurnya dalam kerangka al-Qur'an, dengan tujuan mencegah alam dari kerusakan.

Tafsir Ekologi

Menurut Riset J.J.G Jansen, tafsir modern kontemporer dipetakan dalam tiga kategori, yakni 'ilmi, linguistik-fiologis dan tafsir praktis. Tafsir praktis adalah tafsir yang terkait dengan persoalan keseharian umat. Termasuk persoalan keseharian umat adalah masalah lingkungan. Pengeksplorasi sumberdaya alam secara besar-besaran, dan pengelolaan lingkungan yang tidak beraturan membuat segala unsur harmoni dan sesuatu yang tumbuh alami berubah menjadi kacau dan sering berakhir menjadi bencana. Sederet bencana alam telah melanda tanah air Indonesia, seperti tsunami, tanah longsor, gempa bumi, gunung meletus, angin puting beliung, kabut asap, dan banjir bandang. Tafsir yang membahas permasalahan ini dikelompokkan dalam tafsir ekologi.

Tafsir menurut Ali al-Sabuni adalah suatu ilmu yang dengan ilmu itu dapat memahami kitab Allah (al-Qur'an) yang diturunkan pada Nabi Muhammad, menjelaskan makna-makna al-Quran serta menggali hukum di dalamnya. Sementara

pengertian ekologi secara etimologi berasal dari kata *oikos* berarti rumah tangga atau tempat tinggal, dan logos berarti ilmu. Sedang pengertian ekologi secara terminologi dikonsepsikan oleh para pakar dan pemerhati lingkungan begitu banyak dan beragam. Otto Soemarwoto mendefinisikan ekologi dengan bahasa yang sederhana, yakni ilmu tentang hubungan timbal-balik makhluk hidup dengan lingkungan hidupnya. Hal senada juga dicatatkan oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia. KBBI mendefinisikan ekologi sebagai ilmu tentang hubungan timbal balik antara makhluk hidup dan (kondisi) alam sekitarnya.

Sehingga tafsir ekologi adalah tafsir dengan corak ekologi yang dihasilkan oleh mufassir yang selalu mencerminkan keberpihakannya terhadap persoalan ekologi, dan ingin memberikan kontribusi dan solusi terhadap problem ekologi yang menimpa masyarakat modern dewasa ini. Dengan kata lain tafsir ekologi adalah sebuah model kerangka berfikir dalam penafsiran al-Qur'an, dimana objek kajiannya adalah ayat-ayat yang terkait dari tema ekologis dan keberpihakan mufassir terhadap masalah ekologi yang sangat menonjol.

Masyarakat Islam agaknya ketinggalan dalam menyadari permasalahan lingkungan dan solusi penanggulangannya. Di Barat, ilmu ekologi berkembang pesat setelah tahun 1900-an sebagai suatu ilmu yang sistematik dan terstruktur. Kemudian lebih pesat lagi dalam dua dasawarsa terakhir ini. Berpatokan pada risetnya J.J.G Jansen tentang hasil kesimpulannya bahwa tafsir praktis itu adalah tafsir yang muncul di era modern kontemporer, maka bisa disimpulkan bahwa tafsir ekologi juga baru muncul di era modern kontemporer.

Jika selama ini dikenal slogan *habl min Allah* (menjalin komunikasi yang baik dengan Allah) dan *habl min al-nas* (menjalin komunikasi yang baik dengan sesama manusia), maka sudah saatnya juga dikumandangkan slogan *habl ma'a al-bi'ah* (menjalin komunikasi yang baik dengan lingkungan alam). Trilogi atas relasi antara Tuhan sebagai Pencipta, manusia sebagai khalifah dan bumi sebagai tempat untuk menjalankan misi ke-khalifahan perlu dilakukan secara harmoni, sehingga ketimpangan-ketimpangan yang terjadi dengan munculnya bencana alam bisa diminimalisir.

Akhhlak

Menurut bahasa (etimologi) perkataan akhlak ialah berbentuk jamak dari *khuluq* yang berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku, atau tabiat. Berakar dari kata *khalaqa* yang berarti menciptakan. Sekar dengan kata *Khaliq* (Pencipta), *makhluq* (yang diciptakan) dan *khalq* (penciptaan). Kesamaan akar kata di atas mengisyaratkan bahwa dalam akhlak tercakup pengertian terciptanya keterpaduan antara kehendak Khaliq (Tuhan) dengan perilaku makhluk (manusia). Dengan pendekatan semantik yang lebih dapat dipahami arti statemen di atas ialah tata perilaku seseorang terhadap orang lain dan lingkungannya baru mengandung nilai akhlak yang hakiki manakala tindakan atau perilaku tersebut didasarkan kepada

kehendak Khaliq (Tuhan). Akhlak disamakan dengan kesusilaan, sopan santun. *Khuluq* merupakan gambaran sifat batin bentuk lahiriah manusia, seperti raut wajah, gerak anggota badan dan seluruh tubuh. Dalam bahasa Yunani, pengertian *khuluq* sinonim dengan kata *ethico* atau *ethos*, artinya adab kebiasaan, perasaan batin, kecenderungan hati untuk melakukan perbuatan. *Ethicos* kemudian berubah menjadi etika.

Akhlak diartikan sebagai ilmu tata krama, ilmu yang berusaha mengenal tingkah laku manusia, kemudian memberi nilai kepada perbuatan baik atau buruk sesuai dengan norma-norma dan tata susila. Jika dilihat dari sisi terminologi, para ahli berbeda pendapat, namun intinya sama yaitu tentang perilaku manusia. Abdul Hamid mengatakan akhlak ialah ilmu tentang keutamaan yang harus dilakukan dengan cara mengikutinya sehingga jiwanya terisi dengan kebaikan, dan tentang keburukan yang harus dihindarinya sehingga jiwanya kosong (bersih) dari segala bentuk keburukan.

Imam al-Ghazali mengatakan akhlak ialah sifat yang tertanam dalam jiwa yang menimbulkan bermacam-macam perbuatan dengan gampang dan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Jadi pada hakikatnya *khuluq* (budi pekerti) atau akhlak ialah suatu kondisi atau sifat yang telah meresap dalam jiwa dan menjadi kepribadian. Berdasarkan dari sisi ini timbullah berbagai macam perbutan dengan cara spontan tanpa dibuat-buat dan tanpa memerlukan pikiran. Istilah lain yang erat hubungannya dengan akhlak ialah moral. Moral nerasal dari bahasa Inggris yaitu moral, bahasa Latin *mores*, dan bahasa Belanda *moural* yang bermakna budi pekerti, kesusilaan dan adat istiadat. Menurut The Advanced Learners Dictionary of Current English bahwa moral memiliki makna yang berhubungan dengan prinsip-prinsip benar dan salah, baik dan buruk, kemampuan untuk mengetahui perbedaan antara benar dan salah, dan ajaran atau gambaran tentang tingkah laku manusia yang baik.

Antara akhlak, etika, moral dan susila mempunyai nuansa perbedaan sekali-gus memiliki kaitan yang erat. Kesemuanya mempunyai sumber dan titik berat yang beragam yaitu, wahyu, akal dan adat kebiasaan. Akhlak dan etika misalnya tidak dapat disamakan, karena etika dibatasi dengan sopan santun antara sesama manusia dan hanya berkaitan dengan perbuatan lahiriyah. Sedangkan akhlak lebih luas makna dan cakupannya tidak hanya yang sifatnya lahiriyah semata, tetapi ia meliputi hal yang sifatnya batiniah dan pikiran. Sumber akhlak Islami adalah al-Qur'an dan hadis. Akhlak agama mencakup berbagai aspek, meliputi akhlak terhadap Allah hingga sesama makhluk, baik yang bernyawa maupun yang tidak bernyawa.

Bencana Alam

Undang-undang Nomor 24 Tahun 2007 Tentang Penanggulangan Bencana menyebutkan definisi bencana sebagai peristiwa atau rangkaian peristiwa yang mengancam dan mengganggu kehidupan dan penghidupan masyarakat yang disebabkan, baik oleh faktor alam dan/atau faktor nonalam maupun faktor manusia

sehingga mengakibatkan timbulnya korban jiwa manusia, kerusakan lingkungan, kerugian harta benda, dan dampak psikologis.

Definisi tersebut menyebutkan bahwa bencana disebabkan oleh faktor alam, non alam, dan manusia. Oleh karena itu, Undang-Undang Nomor 24 Tahun 2007 tersebut juga mendefinisikan mengenai bencana alam, bencana nonalam, dan bencana sosial. *Bencana alam* adalah bencana yang diakibatkan oleh peristiwa atau serangkaian peristiwa yang disebabkan oleh alam antara lain berupa gempa bumi, tsunami, gunung meletus, banjir, kekeringan, angin topan, dan tanah longsor. *Bencana nonalam* adalah bencana yang diakibatkan oleh peristiwa atau rangkaian peristiwa nonalam yang antara lain berupa gagal teknologi, gagal modernisasi, epidemi, dan wabah penyakit. *Bencana sosial* adalah bencana yang diakibatkan oleh peristiwa atau serangkaian peristiwa yang diakibatkan oleh manusia yang meliputi konflik sosial antarkelompok atau antarkomunitas masyarakat, dan teror.

Menurut al-Qur'an, setiap bencana (kerusakan di darat dan di laut) merupakan akibat dari perbuatan ulah manusia sendiri (ar-Ruum [30]: 41). Dalam beberapa ayatnya, Allah melarang segala bentuk perusakan lingkungan dan eksploitasi alam secara berlebihan. Seperti; tidak berbuat kerusakan di bumi setelah adanya perbaikan (Hud [11]: 85), memperhatikan akibat yang diterima oleh umat-umat terdahulu yang melakukan perusakan di bumi (al-A'râf [7]: 86), dan menghindari sebab-sebab yang menimbulkan kerusakan (al-Baqarah [2]: 11-12). Sekalipun alam diciptakan untuk manusia agar dimanfaatkan demi keberlangsungan hidup mereka, namun manusia dituntut bersikap arif dalam mengelola alam, tidak berlebihan dan bertindak sewenang-wenang dalam memanfaatkannya sehingga mengakibatkan kerusakan dan kehancuran.

Dalam surah ar-Ruum [30]: 41, term *fasad* bermakna (sesuatu yang keluar dari keseimbangan). Hal ini menyangkut jiwa/rohani, badan/fisik, dan apa saja yang menyimpang dari keseimbangan/yang semestinya. Dalam al-Qur'an, bila term *fasad* berbentuk mashdar dan berdiri sendiri, maka menunjukkan kerusakan yang bersifat *hissi/fisik*, seperti banjir, pencemaran udara, dan lain-lain; dan jika berupa kata kerja (*fi'il*) atau bentuk mashdar namun sebelumnya ada kalimat *fi'il*, maka yang terbanyak adalah menunjukkan arti kerusakan yang bersifat non fisik/*ma'nawi*, seperti kafir, syirik, munafik, dan semisalnya. Para mufassir menjelaskan bentuk-bentuk kerusakan di darat dan laut, dengan tafsiran yang berbeda-beda, antara lain; banjir besar, musim paceklik, kekurangan air, kematian sia-sia, kebakaran, kezaliman, perilaku-perilaku sesat, gagal panen dan krisis ekonomi.

Bencana Alam yang Ditimpakan pada Kaum-Kaum Terdahulu

Banjir kaum Nabi Nuh

Banjir yang ditimpakan kepada umat Nabi Nuh disebutkan dalam hampir seluruh kebudayaan, tidak hanya al-Qur'an. Nabi Nuh diutus untuk mengingatkan umatnya yang telah meninggalkan ayat-ayat Allah dan menyekutukan-Nya, dan

mengajak mereka menyembah Allah semata dan menghentikan pembangkangan mereka. Meskipun Nabi Nuh telah berkali-kali menasihati umatnya agar menaati perintah Allah serta mengingatkan akan kemurkaan Allah, mereka masih saja menolak dan terus menyekutukan Allah. Karena itulah, Allah menyampaikan pada Nuh bahwa mereka yang menolak kebenaran dan melakukan kesalahan akan dihukum dengan ditenggelamkan, dan mereka yang beriman akan diselamatkan. Maka, pada saat hukuman datang, air dan aliran yang sangat deras muncul dan menyembur dari dalam tanah, dibarengi dengan hujan yang sangat lebat, menyebabkan banjir dahsyat. Seluruh manusia di daratan tersebut tenggelam kecuali yang ikut naik ke kapal Nabi Nuh. Studi arkeologis, geologis dan historis menunjukkan bahwa peristiwa tersebut terjadi sebagaimana diceritakan al-Qur'an.

Gempa bumi dan letusan gunung kaum Nabi Luth

Luth diutus sebagai rasul atas suatu kaum yang mempraktikkan perilaku menyimpang yang belum dikenal dunia saat itu, yaitu sodomi. Ketika Luth menyeru mereka untuk menghentikan penyimpangan tersebut dan menyampaikan peringatan Allah, kaumnya mengabaikannya, mengingkari kenabiannya dan meneruskan penyimpangan mereka. Pada akhirnya mereka dimusnahkan dengan bencana yang mengerikan. Ketika kaum Luth dihancurkan, hanya Luth dan pengikutnya yang tidak lebih dari "sebuah keluarga", yang diselamatkan. Jenis bencana yang ditimpakan kepada kaum Luth diceritakan dalam surat asy-Syu'ara' ayat 173, "*Kami menghujani mereka (dengan belerang), maka amat kejamlah hujan yang menimpa orang-orang yang telah diberi peringatan itu.*", dan surat Huud ayat 82, "*Maka tatkala datang azab Kami, Kami jadikan negeri Kaum Luth itu yang atas ke bawah (Kami balikkan), dan Kami hujani mereka dengan (batu belerang) tanah yang terbakar secara bertubi-tubi.*". Kaum Luth diperkirakan tinggal di daerah yang kini menjadi Laut Mati. Temuan ahli arkeolog menguatkan bahwa laut mati terletak di puncak suatu kawasan seismik aktif, yaitu daerah gempa bumi (*Kami balikkan*). Gempa bumi itu kemudian mengakibatkan letusan gunung berapi (*Kami menghujani mereka dengan batu belerang*).

Badai pasir kaum Ad'

Kaum 'Ad diceritakan dalam al-Qur'an merupakan kaum yang mendirikan bangunan di setiap tempat yang tinggi dan orang-orangnya membangun gedung-gedung yang indah dengan harapan mereka akan hidup di dalamnya (selamanya). Nabi Hud diutus kepada kaum 'Ad untuk menyampaikan perintah Allah untuk beriman dan tidak menyekutukan-Nya. Namun mereka menanggapinya dengan rasa permusuhan sehingga mereka pun dibinasakan dengan badai pasir yang mengerikan, seakan-akan mereka tidak pernah ada. Pada awal tahun 1990 diperkirakan kota kaum 'Ad ini ditemukan dengan temuan peninggalan banyak karya seni dari peradaban maju sebagaimana yang disebutkan dalam al-Qur'an.

Masih ada beberapa kaum yang dimusnahkan Allah dalam al-Qur'an seperti Kaum Saba' dan Kaum Tsamud, namun kiranya tiga kisah kaum yang telah dijabarkan

di atas cukup untuk mewakilinya. Kesemua kaum yang dimusnahkan Allah dapat kita ambil benang merah bahwa mereka berperilaku buruk baik dalam habluminallah dan habluminannas. Karena sebab itu datanglah bencana alam (atas izin Allah) menimpak mereka.

Pompeii dan Legetang

Kisah kaum yang dihancurkan tidak hanya dapat ditemui dalam al-Qur'an. Salah satu obyek wisata warisan dunia UNESCO, situs arkeologi dunia paling berharga saat ini, Kota kuno yang terkubur di Italia, Pompeii, digadang-gadang merupakan kota yang dihancurkan Tuhan karena perbuatan penduduknya yang buruk. Pada 24 Agustus 79 Masehi, Gunung Vesuvius meletus dahsyat. Gunung Vesuvius memuntahkan abu setinggi 100 kaki ke udara selama 18 jam, yang jatuh ke kota tersebut, mencekik para penduduk dan menutupi bangunan. Bencana yang mematikan itu terjadi pada keesokan harinya, ketika kerucut gunung berapi (*volcano's cone*) tersebut runtuh, menyebabkan longsoran lumpur bergerak membanjiri Pompeii.

Pompeii adalah rumah bagi sekitar 13.000 orang ketika ia terkubur di bawah abu, kerikil panas, dan debu akibat letusan gunung dengan kekuatan setara 40 bom atom. Dua pertiga dari keseluruhan luas kota yang total mencapai 66 hektar itu telah ditemukan. Situs ini menarik lebih dari dua juta wisatawan setiap tahun dan menjadikannya salah satu atraksi paling populer di Italia.

Kota ini ditemukan sekitar akhir abad 16, tetapi baru benar-benar digali pada abad 18 oleh arkeolog Italia, Giuseppe Fiorelli. Hal ini karena para penggali (*excavators*) terkaget-kaget dengan lukisan dinding (*frescoes*) yang menggambarkan hal-hal seksual secara eksposif. Benar-benar terkejut dengan kepekaan/kesadaran penduduk abad pertengahan Roma, sehingga mereka menutupinya kembali. Ketika proses penggalian dilakukan kembali dua abad kemudian, arkeolog menemukan hampir keseluruhan kota masih utuh - potongan roti masih dalam oven, tubuh laki-laki, perempuan, anak-anak dan binatang peliharaan ditemukan membantu dalam posisi terakhir mereka, ekspresi ketakutan masih tergambar di wajah mereka. Arkeolog mengidentifikasi banyak rumah bordil di seantero Pompeii -diperkirakan ada sekitar 35- dengan adanya lukisan dinding dan graffiti yang erotis menghiasi banyak ruangan dengan kasur batu. Para arkeolog harus berhati-hati untuk menentukan lokasi prostitusi dengan bangunan biasa. Buah zakar (*phallus*) menjadi dekorasi yang umum untuk jimat keberuntungan di Pompeii dan dilukiskan di rumah-rumah, di jalan-jalan, dan di toko-toko.

Kisah serupa juga terdengar di dalam negeri, tepatnya di Dusun Legetang, di kawasan Dieng. Dusun Legetang, yang hanya berjarak 3 kilometer dari Kawah Sileri, tertimbun longsoran Gunung Pengamun-amun pada tahun 1955. Peristiwa musnahnya Dusun Legetang telah tercatat oleh USGS pada 9 Juni 1971 dalam laporannya yang berjudul Evaluation of Initial Investigation Dieng Geothermal Area, Central Java. Sebanyak 332 warga dan 19 penduduk dusun tetangga tewas.

Pada tahun 1955, segala peralatan masih terbatas, jadi sangat sulit untuk mengevakuasi penduduk yang terkubur. Pemerintah lokal saat itu membiarkan desa itu terkubur. Hingga saat ini, penanda dari bencana itu hanyalah berupa prasasti. Pasca kejadian longsor Gunung Pengamun-amun yang menghilangkan Dusun Legetang, pemerintah selain membangun tugu beton juga memasang prasasti terbuat dari bahan besi. Prasasti tersebut kemudian ditempelkan di dinding beton bertuliskan huruf kapital dengan ejaan lama, yaitu "TUGU PERINGATAN ATAS TEWASNJA 332 ORANG PENDUDUK DUKUH LEGETANG SERTA 19 ORANG TAMU DARI LAIN-LAIN DESA SEBAGAI AKIBAT LONGSORNJA GUNUNG PENGAMUN-AMUN PADA TG. 16/17-4-1955."

Seperti halnya Pompeii yang desas-desus bencana dijatuhkan karena tindak-tanduk orangnya, demikian pula dengan Legetang. Banyak warga lokal mengatakan bahwa tertimbunnya Legetang karena penduduknya yang tidak tahu diri. Diberi kesuburan tanah, tapi mengingkari nikmat dengan tidak menjalankan kehidupan beragama dengan baik.

Penjelasan dari sisi sains menjabarkan bahwa Dieng memiliki kontur yang terjal. Di mana lokasinya diapit tebing-tebing dua gunung yang curam. Kawasan Dieng yang memang rawan bencana, masyarakat Dieng memperburuk potensi longsor dengan memanfaatkan lereng terjal untuk pertanian. Dari segi sains, wajar jika ada desa semacam Dusun Legetang tertimbun.

Sisi Ghaib dari Alam Semesta

Alam semesta seperti yang kita ketahui merupakan segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi. Sebagai umat Islam, kita mempercayai bahwa alam semesta merupakan ciptaan Allah. Dalam al-Qur'an Allah menegaskan bahwa alam semesta ciptaannya selalu tunduk, bersujud dan bertasbih kepadanya. Berikut beberapa ayat yang menjelaskannya.

Ali Imran [3]: 83 "*Maka Apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah, Padahal kepada-Nya-lah menyerahkan diri segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allahlah mereka dikembalikan.*"

Al Baqarah [2]: 116 "*Mereka (orang-orang kafir) berkata: "Allah mempunyai anak". Maha suci Allah, bahkan apa yang ada di langit dan di bumi adalah kepunyaan Allah; semua tunduk kepada-Nya."*"

An-Nahl [16]: 49 "*Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan semua makhluk yang melata di bumi dan (juga) Para malaikat, sedang mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri.*"

Al-Hajj [22]: 18 "*Apakah kamu tiada mengetahui, bahwa kepada Allah bersujud apa yang ada di langit, di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon-pohonan, binatang-binatang yang melata dan sebagian besar daripada manusia? dan banyak di antara manusia yang telah ditetapkan azab atasnya. dan Barangsiapa yang dihinakan Allah Maka tidak seorangpun yang memuliakannya. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki.*"

Ar-Ra'd [13]: 15 "Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan kemauan sendiri ataupun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari."

Al-Isra' [13]: 44 "Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. dan tak ada suatpun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun."

Ada dua pandangan ulama terkait ketundukan, sujud dan tasbih alam semesta terhadap Allah. Sebagian ulama memaknainya dalam arti majazi dan sebagian yang lain dalam arti hakiki. Dalam pengertian majazi; ketundukan, sujud dan tasbih alam semesta, yakni dalam arti kepatuhannya mengikuti hukum-hukum Allah yang berlaku atasnya. Alam raya senantiasa patuh pada hukum Allah yang ditetapkan-Nya serta kepatuhannya dan konsistensinya dalam sistem itu.

Dari kubu seberangnya, al Biqa'i memahaminya dalam arti hakiki yang suprarasional. Al-Biqa'i menunjuk kepada hadits riwayat Bukhari tentang tasbihnya makanan ketika dimakan dan tasbihnya batu-batu. Ia menyatakan bahwa orang-orang khusus dapat memahami tasbih segala sesuatu, tetapi tidak demikian dengan kebanyakan orang. Al Biqa'i memahami ketidakmampuan memahami tasbih itu tertuju kepada kebanyakan orang, tetapi bagi yang taat dan kukuh ketakwaannya dapat memahaminya.

Ulama yang berada pada kubu yang sama adalah Thabathaba'i, ulama syiah dan filosof. Ia cenderung kepada makna hakiki. Ia memunculkan satu sanggahan jika tasbih itu adalah kepatuhan segala sesuatu pada sistem yang ditetapkan Allah, ini pun dimengerti oleh manusia –bahkan untuk masa kini– boleh jadi orang kafir lebih memahaminya daripada orang muslim –sedang ayat di atas secara tegas menyatakan bahwa kamu, hai seluruh manusia– atau kamu wahai orang-orang musyrik tidak mengerti tasbih mereka.

Thabathaba'i menguraikan lebih lanjut, tasbih yang dimaksud bukanlah sekadar mengungkap tentang kesucian Allah dari segala kekurangan. Tasbih dinamai demikian bila disertai dengan adanya maksud dari yang bersangkutan, sedang keberadaan maksud bersyarat dengan adanya hidup, padahal kebanyakan dari yang maujud di bumi dan langit serta benda-benda mati tidak memiliki hidup.

Berulang-ulang ditemukan dalam firman Allah penetapan adanya tasbih bagi langit dan bumi, serta apa yang terdapat di dalamnya. Sebagian di antaranya tidak dapat dipahami maknanya kecuali dalam pengertian hakiki, seperti firman-Nya:

Al Anbiya [21]: 79 "Maka Kami telah memberikan pengertian kepada Sulaiman tentang hukum (yang lebih tepat); dan kepada masing-masing mereka telah Kami berikan Hikmah dan ilmu dan telah Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung, semua bertasbih bersama Daud. dan kamilah yang melakukannya."

Shad [38]: 18 "Sesungguhnya Kami menundukkan gunung-gunung untuk bertasbih bersama Dia (Daud) di waktu petang dan pagi."

Saba' [34]: 10 "Dan Sesungguhnya telah Kami berikan kepada Daud karunia dari kami.

(kami berfirman): "Hai gunung-gunung dan burung-burung, bertasbihlah berulang-ulang bersama Daud", dan Kami telah melunakkan besi untuknya"

Ini berarti apa yang dilakukan gunung dan burung merupakan keistimewaan Daud, sedang apabila yang dimaksud dengan mengulang-ulangi tasbihnya adalah keserasian dan kepatuhan mereka kepada hukum-hukum alam yang diciptakan Allah, tentu saja hal tersebut dapat dipahami oleh banyak orang sehingga ini tidak lagi merupakan keistimewaan bagi Nabi Daud as. sendiri.

Sehingga Quraish Shihab juga cenderung dengan makna hakiki bahwa memang makhluk-makhluk itu bertasbih dan kita tidak perlu membahas bagaimana cara bertasbihnya setelah Allah menegaskan bahwa kamu (wahai manusia) tidak mengerti tasbih mereka karena tasbih mereka bukan dengan menggunakan bahasa dan cara kamu bertasbih dan juga berada di luar kemampuan nalar kamu menjangkaunya.

Dari sini penulis menyimpulkan bahwa alam semesta memiliki sisi ghaib (kalau tidak bisa dikatakan ruh, karena ruh diasosiasikan dengan kehidupan, dan dapat disalahpahami sebagai animisme dan dinamisme), sisi yang tidak dimengerti manusia karena tidak dapat dideteksi oleh panca indra. Teori penulis, sisi ghaib dari alam semesta ini memiliki hubungan kuasalitas dengan dengan sisi ghaib (ruh) dari manusia.

Korelasi Bencana Alam dengan Akhlak Manusia

Tafsir ekologi bisa dikatakan merupakan bagian dari tafsir sains yang masih banyak diperdebatkan. Tafsir sains yang ada selama ini berjibaku pada pencocokkan temuan-temuan sains dengan ayat-ayat kitab suci. Sehingga menurut sebagian kalangan, tafsir sains ini memiliki image *pseudoscience* atau model justifikasi Bucaille. Pseudosains adalah klaim, keyakinan, atau praktik yang disajikan sebagai ilmiah, namun tidak mengikuti metodologi ilmiah yang valid, tidak memiliki bukti pendukung atau masuk akal, tidak dapat diandalkan diuji, atau tidak memiliki status ilmiah. Pseudosains sering dicirikan dengan menggunakan klaim samar-samar, berlebihan atau tidak terbukti, sangat ketergantungan pada konfirmasi daripada upaya penyangkalan secara ketat, kurang keterbukaan untuk evaluasi oleh para ahli lainnya, dan tidak ada proses sistematis untuk mengembangkan teori-teori rasional. Sedangkan model justifikasi Bucaille diambil dari nama Maurice Bucaille, seorang ahli medis Prancis, yang pernah menggegerkan dunia Islam ketika menulis suatu buku yang berjudul "La Bible, le Coran et la Science" (Bibel, Qur'an dan Sains).

Pertanyaannya kemudian, apakah tafsir sains ini benar-benar tidak ilmiah dan rasional? Agaknya permasalahan ini bermuara pada pengkotak-kotakkan ilmu menjadi ilmu agama yang dikenal suprarasional (atau tidak rasional) dengan ilmu umum yang dikatakan rasional. Dalam al-Qur'an sendiri tidak ada pembedaan ilmu tersebut. Pembagian disiplin ilmu-ilmu agama dan ilmu umum belum dikenal pada masa turunnya al-Qur'an bahkan tidak diperkenalkan oleh Allah. Ia tidak mengenal

istilah ilmu agama dan ilmu umum karena semua ilmu berasal dari Allah. Yang diperkenalkannya adalah ilmu yang diperoleh dengan usaha manusia *kasby* (*acquired knowledge*) dan ilmu yang merupakan anugerah Allah tanpa usaha manusia *ladunyy* (*perennial*).

Dari bidang kedokteran misalnya, pada mulanya para dokter tidak melihat ada hubungan antara penyakit fisik yang diderita seseorang dengan keadaan menjalnya. Namun sejak awal abad kesembilan belas para ahli kedokteran mulai menyadari akan adanya hubungan antara penyakit dengan kondisi psikis manusia. Hubungan timbal balik ini menyebabkan manusia dapat menderita gangguan fisik yang disebabkan oleh gangguan mental (*somapsikotis*) dan sebaliknya gangguan mental dapat menyebabkan penyakit fisik (*psikosomatik*). Beberapa temuan dibidang kedokteran dijumpai sejumlah kasus yang membuktikan adanya hubungan jiwa (*psyche*) dan badan (*soma*). Orang yang merasa takut, langsung kehilangan nafsu makan, atau buang-buang air. Atau dalam keadaan kesal dan jengkel, perut seseorang terasa menjadi kembung, dan masih banyak contoh lainnya. Kesehatan mental tersebut tidak lepas bisa lepas dari peran serta agama. Bagaimana keyakinan dan praktek pengamalan agama seseorang sangat mempengaruhi kesehatan mentalnya.

Islam menekankan perlunya keseimbangan antara kesehatan jasmani dan rohani. Manusia baru dikatakan seimbang jika sehat keduanya. Jika salah satu sakit, maka akan menimbulkan masalah. Maka tidak menyimpang bila kita juga mengaplikasikan hal ini dalam menjaga alam semesta/lingkungan tempat kita hidup. Kita tidak hanya menjaga dari sisi jasmani (materi) dari alam tetapi kita juga juga sisi ghaib-nya tersebut (dalam sub-bab sebelumnya) dengan menjaga akhlak kita. Penjelasan lebih rinci dapat kita lihat sebagai berikut.

Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, terjadinya kerusakan alam dan penyimpangan alam yang melahirkan bencana disebabkan oleh perbuatan manusia. Meski begitu, redaksi tersebut dipahami oleh sebagian ahli tafsir bukan hanya menunjukkan perilaku manusia secara langsung dalam konteks kerusakan alam, seperti *illegal logging*, membuang sampah secara sembarangan, membuang limbah industri tanpa memperhatikan ekosistem, dan lain-lain, tetapi juga mengacu kepada perilaku non fisik, seperti kemusyrikan, kemunafikan dan segala bentuk maksiat. Artinya, penyimpangan akidah dan perilaku maksiat itulah yang menjadi penyebab kerusakan lingkungan. Hanya saja ar-Raziy memberikan penegasan bahwa kemusyrikan dan kekufturan disini bukan hanya dalam tataran akidah tetapi perilaku, sehingga *fasiq* pun dianggap sebagai syirik dalam konteks perbuatan bukan keyakinan.

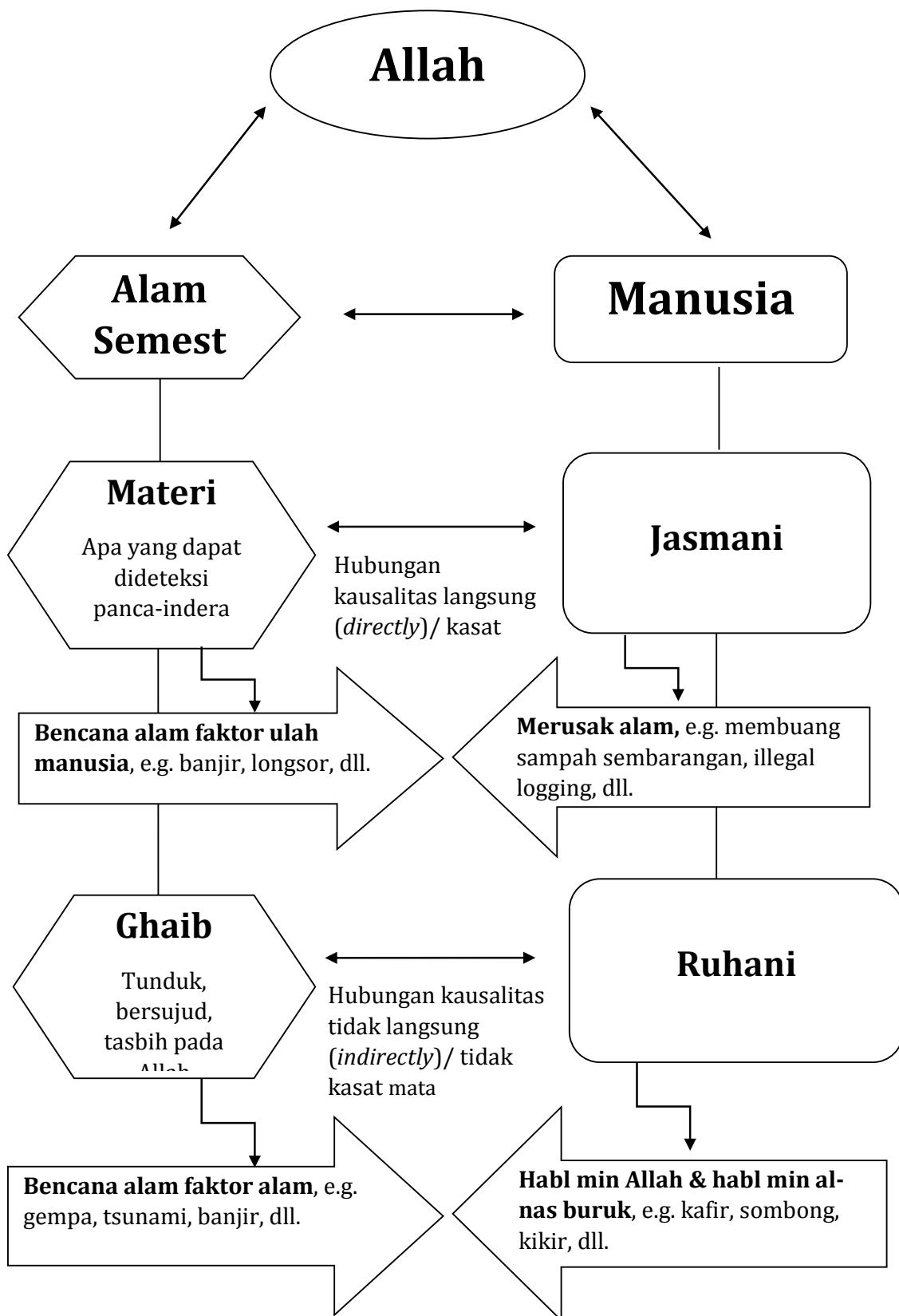
Dari penjelasan di atas bisa dipahami terjadinya bencana dan kerusakan lingkungan pada hakikatnya akibat rusaknya mentalitas atau moralitas manusia. Kerusakan mental ini yang mendorong manusia melakukan perilaku-perilaku destruktif, baik yang terkait langsung dengan kerusakan alam, seperti *illegal logging*, mendirikan bangunan di tempat-tempat serapan air, membendung saluran air sungai sehingga menyempit dan lain-lain; maupun tidak secara langsung, seperti

korupsi, suap, penyalahgunaan jabatan, kejahanan ekonomi, dan lain-lain.

Dapat dipahami bahwa kerusakan yang bersifat fisik juga merupakan akibat dari kerusakan non fisik atau mental. Jika perilaku menyimpang ini terus berlangsung secara massif dan membudaya, maka akan berimpas pada tindakan perusakan lingkungan yang pada akhirnya menimbulkan bencana. Allah mendatangkan bencana supaya manusia bisa merasakan akibat akibat perbuatannya sehingga bisa kembali pada ketaatan. Merusak lingkungan dicirikan Allah, sebagai sifat orang yang munafik. Mereka mengaku sebagai orang yang berbuat kebaikan. Padahal, apabila mereka berjalan di muka bumi, mereka sengaja berbuat kerusakan dan menghancurkan tanam-tanaman dan memusnahkan binatang ternak. Dalam ayat lain, perusak lingkungan dicap sebagai kafir ekologis (*kufr al-bi'ah*).

Di antara tanda-tanda kebesaran Allah adalah adanya jagad raya ini. Karena itulah, merusak lingkungan sama halnya dengan ingkar (kafir) terhadap kebesaran Allah (Shàd [38]: 27). Memahami alam secara sia-sia merupakan pandangan orang-orang kafir. Apalagi, ia sampai melakukan perusakan terhadap alam. Kata kafir dalam al-Quran tidak hanya selalu berhubungan dengan akidah, namun juga berkaitan dengan mu'amalah. Dalam surah al-Baqarah [2]: 26-27, dikategorikan kafir, orang-orang yang melanggar perjanjian Allah (*kufur akidah*), memutuskan apa yang diperintahkan Allah untuk disambungkan (*kufur insaniyyah* atau *ijtima'iyyah*) dan berbuat kerusakan di bumi (*kufur kauniah/ekologi*).

Jika kita perhatikan secara seksama, bencana yang kaum-kaum tersebut terima bukanlah bencana yang terdapat hubungan kausalitas langsung dengan perbuatan manusia terhadap lingkungan, seperti membuang sampah sembarangan yang berakibat banjir, illegal logging yang menyebabkan longsor, tetapi bencana yang dikategorikan dalam sains bencana faktor alam yang manusia tidak turut andil seperti gempa bumi dan gunung meletus. Banjir yang ditimpakan pada kaum Nabi Nuh juga bukan banjir andil perbuatan langsung dari manusia, seperti membangun rumah ditepian sungai yang menyempitan dan sebagainya, tapi dikategorikan dalam bencana faktor alam tanpa andil manusia. Oleh karena itu, dari semua pemaparan di atas, penulis berkesimpulan bahwa Selain terdapat hubungan kausalitas langsung (*directly*) antara alam semesta atau lingkungan dengan manusia, juga terdapat hubungan kausalitas tidak langsung (*indirectly*) antara sisi ghaib dari alam semesta (yang tunduk, bersujud, dan tasbih kepada) dengan sisi keruhanian manusia. Jika ruhani manusia ini berakhhlak baik maka sisi ghaib dari alam semesta ini juga akan baik pada manusia, sebaliknya jika ruhani manusia berakhhlak buruk, sisi ghaib alam semesta tidak akan suka dan dengan izin Allah akan menimpakan bencana/kehancuran bagi manusia. Maka dari itu, dalam menjaga alam, tidak hanya usaha dalam kausalitas langsung yang harus kita lakukan, tetapi dilengkapi dengan usaha dalam kausalitas tidak langsung.



Penutup

Lingkungan hidup yang berkualitas memiliki konsep yang sangat erat hubungannya dengan konsep kualitas hidup. Suatu lingkungan hidup yang dapat mendukung kualitas hidup yang baik, dikatakan mempunyai kualitas yang baik pula pada lingkungannya. Konsep kualitas hidup adalah derajat terpenuhinya kebutuhan dasar manusia. Makin baik kebutuhan dasar itu dapat dipenuhi oleh lingkungan hidup, makin tinggi pula kualitas lingkungan hidup itu. Dengan bertambahnya masalah lingkungan hidup seiring dengan perubahan masyarakat, pendekatan untuk menjaga alam semesta ini perlu dikembangkan untuk hasil yang lebih baik lagi.

Penulis di sini berusaha menawarkan solusi menjaga lingkungan alam kita dari sisi materi dan sisi ghaibnya. Sisi materi yaitu dengan usaha lahiriyah kita seperti dalam ilmu sains yang sudah banyak dikaji yang pada intinya tidak berlebihan dalam mengeksplorasi alam. Sisi ghaib yang kerap dilupakan dan -yang banyak dianggap mistis dan tidak masuk akal- sebenarnya diamini oleh al-Qur'an. Sisi ini berhubungan erat dengan usaha kita menjaga akhlak dalam kaitannya dengan Allah dan sesama manusia. Dengan usaha yang seimbang antara kedua sisi tersebut, diharapkan alam ini menjadi lebih baik. Sebab pada akhirnya ini semua untuk kebaikan kita (manusia) sendiri.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Yatimin, *Studi Akhlak dalam Perspektif Alquran*, Jakarta: Amzah, 2007.
- Al-Ghazali, Imam, *Ihya al-'Ulum al-Din*, Kairo: al-Masyhad al-Husain, tt.
- Al-Habsy, Husin, *Kamus Al-Kautsar*, Surabaya: Assegaf, tt.
- Al-Sabuni, Muhammad Ali, *Al-Tibyan Fi 'Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Dar AlIslamiyah, 2003.
- Anonim, *Definisi dan Jenis Bencana*, diambil dari laman Badan Pusat Penanggulangan Bencana (BNPB), 21 Maret 2018. <https://www.bnppb.go.id/home/definisi>
- Anonim, *The Houses of Pleasure in Ancient Pompeii*, 1 Agustus 2014, diakses 21 Maret 2018 dari <http://www.ancient-origins.net/ancient-places-europe/houses-pleasure-ancient-pompeii-001925>
- Az-Zamakhsyariy, *Tafsir al -Kasysyaf 'an Haqa'iqt-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil*, Juz 3, Beirut: Dārul-Kutub, tt.
- Berty, Teddy Tri Setio, *Ini 3 Kota Maksiat yang Binasa Akibat Kutukan Alam*, 10 Januari 2018, diakses 21Maret 2018 dari <http://global.liputan6.com/read/3221990/ini-3-kota-maksiat-yang-binasa-akibat-kutukan-alam>
- Hamid, Abdul, *Agama dan Kesehatan Mental Dalam Perspektif Psikologi Agama*, Jurnal Kesehatan Tadulako Vol. 3 No. 1, Januari 2017 : 1-84.
- Ilyas, Yunahar, *Kuliah Akhlaq*, Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI), , Cet. VII, 2005.
- JB. Dykes (ed.), *The Concise Oxford Dictionary of Current English*, London: Oxford

- University Press, 1976.
- Kristanti, Elin Yunita, *Kota Kuno Pompeii Kembali Dibayangi Kehancuran*, 3 Maret 2014, diakses 21 Maret 2018 dari <http://global.liputan6.com/read/2017534/kota-kuno-pompeii-kembali-dibayangi-kehancuran>
- Mangunjaya, Fachruddin M., *Konservasi Alam dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005.
- Muslih, Mohamad, *Sains Islam Dalam Diskursus Filsafat Ilmu*, Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam Volume 8, Nomor 1, Juni 2014.
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Mustofa, A., *Akhlas Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Nasir, Sahilun A., *Tinjauan Akhlak*, Surabaya: Al-Ikhlas, 1991.
- Prastiwi, Arie Mega, *2 Kisah 'Horor' di Dieng: Tragedi Sinila dan Raibnya Legetang*, 3 Juli 2017, diakses 21 Maret 2018 dari <http://global.liputan6.com/read/3009275/2-kisah-horor-di-dieng-tragedi-sinila-dan-raibnya-legetang>
- Prastiwi, Arie Mega, *Fakta Vs Kisah Mistis Dusun di Dieng yang Lenyap dalam Semalam*, 3 Juli 2017, diakses pada 21 Maret 2018 dari <http://global.liputan6.com/read/3009902/fakta-vs-kisah-mistis-dusun-di-dieng-yang-lenyap-dalam-semalam>
- Reflita, *Eksplorasi Alam dan Perusakan Lingkungan (Istinbath Hukum Atas Ayat-Ayat Lingkungan)*, Jurnal Substantia, Volume 17 Nomor 2, Oktober 2015.
- Resosoedarmo, Soedjiran, dkk, *Pengantar Ekologi*, Bandung: Remadja Karya Cv, 1984.
- Saddad, Ahmad, *Paradigma Tafsir Ekologi*, Jurnal Kontemplasi, Volume 05 Nomor 01, Agustus 2017.
- Sastrawijaya, Tresna, *Pencemaran Lingkungan*, Jakarta: Rineka Cipta 2000.
- Shihab, Quraish, *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- Suhendra, Ahmad, *Menelisik Ekologis dalam al-Qur'an*, Jurnal Esensia vol XIV No. 1 April 2013.
- Woollaston, Victoria, *Revealed - what's inside the Pompeii mummies: Incredible CT scans show bodies in unprecedented detail laying bare their bones, delicate facial features and even perfect teeth*, 29 September 2015, diakses 21 Maret 2018 dari <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3253660/Peering-inside-Pompeii-s-tragic-victims-Incredible-CT-scans-reveal-bodies-unprecedented-laying-bare-bones-delicate-facial-features-dental-cavities.html>
- Yahya, Harun, *Pustaka Sains Populer Islami: Jejak Bangsa-Bangsa Terdahulu*, Bandung: Dzikra, 2004.
- Yunus, Abdul Hamid, *Da'irab al-Ma'arif*, Kairo: Asy-Sya'ib, tt.

EKONOMI, FILSAFAT, DAN PEMIKIRAN ISLAM

FENOMENA KEMISKINAN DAN RUNTUHNYA KEDAULATAN PANGAN: KAJIAN KRITIS PROGRAM DESA MANDIRI PANGAN DESA MANGLI KECAMATAN KALIANGKRIK KABUPATEN MAGELANG

Mutiullah¹

Dosen Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

A. Latar Belakang Masalah

Saat ini dan di masa-masa mendatang, krisis pangan adalah persoalan bersama, tidak peduli kaya-miskin, borjuis-proletar atau majikan-buruh akan menghadapi krisis yang tidak tertangguhan yakni kekurangan pangan. Menurut laporan *Food and Agriculture Organization (FAO)*, setiap tahun jumlah penduduk dunia yang kelaparan akibat krisis pangan akan bertambah 50 juta. Bahkan sidang Bank Dunia dan IMF yang berlangsung di Washington April 2007 juga meresahkan bahaya kelaparan karena krisis pangan.²

Pada mulanya, persoalan pangan adalah persoalan individu dan lokal yang setiap orang memiliki tanggung jawab sendiri-sendiri terhadap kebutuhan pangan-nya, karena persoalan bersifat lokal maka strategi penyelesaiannya juga bersifat lokal. Namun, kini persoalan pangan bukanlah persoalan lokal, tapi persoalan global. Persoalan utamanya bukan ketidak mampuan untuk membeli pangan tapi ketersedian pangan yang semakin menipis sementara kebutuhan semakin meningkat.

Pada sisi lain, kekurangan pangan bukan karena produksi pertanian menyusut tetapi ada ketidakadilan perdagangan dan distribusi pendapatan, meskipun harga pangan dunia naik tapi petani tidak pernah menikmati hasilnya. Petani produsen pangan tetap dibayar rendah, sebab yang menikmati hasil jerih payah petani adalah pengusaha pupuk dan petisida. Fakta autentik ini terhampar dalam fenomena sosial Indonesia. Pemerintah Indonesia telah memperbudak rakyatnya sendiri, petaninya disetarakan dengan budak yang diharuskan memproduksi pangan dengan harga murah. Pada sisi lain, konsumen dipaksa membeli pangan dengan harga yang mahal.

¹ Dosen Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Artikel ini adalah hasil penelitian 2016 yang didanai oleh Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

² Sindunata, *Amarah dari Perut*, Basis Nomor 05-06, Tahun ke-57, Mei-Juni 2008, Hlm. 3

Anehnya kenainkan harga ini tidak dinikmati oleh petani tetapi oleh orang yang tidak berkeringat yakni tengkulak dan penguasa pupuk.³

Berdasarkan fakta di atas, saatnya negara mencanangkan Gerakan Kedaulatan Pangan, karena gerakan sosial ini mampu mempersatukan seluruh elemen masyarakat dari kota sampai desa, dari pejabat sampai rakyat biasa. Salah satu daerah yang sukses dengan konsep kedaulatan pangan adalah Desa Mangli Kecamatan Kaliangkrik Kabupaten Magelang. Jauh sebelum pemerintah gundah dengan isu krisis pangan, penduduk desa ini sudah sadar bahwa pangan harus diupayakan secara sistematis.⁴ Alhasil, para penduduk desa ini sudah memiliki konsep kedaulatan pangan berbasis kearifan lokal. Mereka sudah melakukan dua hal. *Pertama*, membangun kedaulatan pangan dengan mengkonsumsi jagung lokal hasil dari lahan pertanian sendiri dan menghindari mengkonsumsi beras yang dihasilkan oleh daerah lain. *Kedua*, meskipun mereka tidak paham tentang konsep kedaulatan pangan, mereka telah mempraktekkan apa yang disebut kedaulatan pangan, para penduduk desa ini memahami secara sederhana perbedaan antara konsep kedaulatan pangan dan konsep ketahanan pangan. Mereka memenuhi kebutuhan karbohidrat dari jagung dan ubi-ubian yang diolah beragam rupa yang bergizi tinggi. Mereka kukuh pendirian untuk melestarikan panganan lokal yang bersumber dari tanaman non beras, sehingga mereka tidak terpengaruh dengan lonjakan harga beras nasional dan internasional.

Artikel ini akan menjelaskan tentang fenomena keterbelakangan masyarakat desa, robohnya kedaulatan pangan, benturan kebijakan penguatan kedaulatan pangan yang berbentuk Program Desa Mandiri Pangan di desa Mangli dengan fenomena kehidupan masyarakat setempat yang memiliki paradigma kedaulatan pangan berbasis kearifan lokal.

B. Bumi Mangli: Mutiara Redup di Lereng Gunung Sumbing

Desa Mangli terletak di Kecamatan Kaliangkrik Kabupaten Magelang. Perkampungan ini sebuah perdesan kecil dan terpencil, jarak dengan ibu kota Kabupaten sekitar 30 kilometer dan jarak dengan ibu kota kecamatan sekitar 10 kilometer. Kondisi jalan beraspal banyak yang rusak dan beberapa jalan dusun yang di cor juga banyak yang berlubang. Kondisi infrastruktur yang kurang bagus ini tidak berbanding lurus dengan kondisi alam yang benar-benar mempesona. Keterbatasan infrastruktur ini mengakibatkan lambannya laju pertumbuhan ekonomi masyarakat, padahal potensi desa sangat luar biasa.

Sisi lain yang menarik dari Desa Mangli yang terletak di kaki gunung Sumbing adalah panoramanya sangat cantik, hamparan tegalan dengan beragam tanaman yang asri bertemu dengan hijau dan anggunnya gunung. Hawanya sejuk dan penduduknya ramah. Suasana harmoni desa ini semakin meneguhkan filosofi Jawa *ijo*

³ F. Rahardi, Basis, Nomor 05-06, Tahun ke-57, mei-Juni 2008, Hlm. 64

⁴ Kedaulatan Rakyat, Sabtu 27 Maret 2010, Hlm. 13.

royo-royo, yang maknanya adalah tumbuhan subur dengan dedaunan hijau segar penuh keteduhan, kondisi ini menjadikan jiwa masyarakat menyatu dengan alam sehingga kelestariannya menjadi ritme kehidupan yang terus dijaga dengan segala daya dan upaya.

Masyarakat desa Mangli sangat menjunjung nilai-nilai budaya Jawa yang tersimpul dalam filosofi "*Rukun Agawe Santoso, Crah Agawe Bubrah*", kerukunan membawa kedamaian, pertengkaran membawa petaka. Ritme kehidupan yang harmoni dan damai menjadi nafas keseharian masyarakat, pola hidup gotong royong menjadi hukum tidak tertulis yang harus ditaati bersama. Masyarakat mengedepankan musyawarah dalam setiap persoalan kemasyarakatan dan berusaha untuk menghindari konflik.

Pola kerukunan dan keharmonian masyarakat Mangli bisa dilihat dari tata ruang pemukiman penduduk yang bergerombol dan saling berhimpitan layaknya rumah di perkotaan, sangat jarang sekali penduduk memiliki halaman luas. Mereka sengaja menyempitkan kawasan pemukiman dan meluaskan kawasan bercocok tanam agar kohesi sosial antar warga semakin erat. Pola kerekatan sosial yang dirajut dan disulam oleh masyarakat Mangli diformalkan dalam bentuk kenduri bulanan yang diselenggarakan di masjid di setiap dusun. Kenduri bulanan ini menjadi asuransi sosial bagi seluruh warga untuk tetap menjaga kebersamaan.

Kondisi pendidikan masyarakat Mangli sangat memprihatinkan, banyak anak-anak yang hanya lulus SD dan tidak mau melanjutkan ke jenjang pendidikan lebih tinggi, alasannya butuh biaya besar karena jarak desa ke sekolah cukup jauh. Jarak desa Mangli ke lokasi SLTP terdekat sekitar 5 kilometer dan jarak ke lokasi SLTA sekitar 10 kilometer. Sebenarnya, jarak ini tidak begitu jauh, namun akses angkutan menuju ke sekolah yang sangat sulit, anak-anak yang melanjutkan studi ke jenjang SLTP harus membawa kendaraan bermotor sendiri. Faktor inilah yang membuat para orang tua enggan menyekolahkan anaknya ke jenjang lebih tinggi, biaya operasional perjalanan ke sekolah lebih besar ketimbang biaya sekolah.

Anak-anak yang putus sekolah ini biasanya bekerja sebagai buruh tani atau menjadi buruh kasar di kota-kota besar seperti Yogyakarta dan Jakarta. Bagi mereka, bekerja sebagai buruh kasar lebih menjanjikan ketimbang harus berlama-lama sekolah. Daya imajinasi mereka sangat pendek dan tidak tertarik sama sekali untuk melanjutkan pendidikan ke jenjang yang lebih tinggi lagi. Faktor ini membuat desa Mangli semakin redup karena kuantitas kelas menengah terpelajar sangat sedikit. Mereka tetap menjadi petani-petani miskin yang minim kreatifitas dan koneksitas yang bisa mengangkat martabat mereka.

Desa Mangli adalah salah satu desa yang termasuk kategori kantong kemiskinan di Kabupaten Magelang. Berdasarkan rekapitulasi data kependudukan di kantor desa, total penduduk berjumlah 2.234 jiwa, 526 Kepala Keluarga, 1.125 laki-laki dan 1.109 perempuan. Kepala Keluarga yang masuk kategori miskin berjumlah 252 KK atau 62,39% dari seluruh jumlah penduduk desa. Desa tidak memiliki data tentang luas lahan produktif yang dimiliki masing-masing penduduk, namun aparat

desa memastikan bahwa rata-rata penduduk memiliki lahan seluas 0,04 hektar, meskipun ada juga sebagian penduduk yang sudah tidak memiliki lahan produktif karena sudah lama dijual.

Berdasarkan data ini, rata-rata penduduk desa Mangli memiliki alat produksi berupa tegalan yang bisa ditanami berbagai macam komoditi sumber pangan, namun mereka tetap belum beranjak dari garis kemiskinan dan keterbelakangan pendidikan. Para penduduk menjadikan pertanian sebagai kebiasaan, budaya dan sumber penghidupan, namun mereka belum menjadikan pertanian sebagai industri yang dikelola secara profesional dengan kualitas dan kuantitas yang terukur sehingga memungkinkan mereka untuk terjadi peningkatan kualitas taraf hidup. Benang kusut persoalan ekonomi penduduk desa ini juga dipengaruhi oleh faktor dari luar, yakni tidak adanya pengusaha hasil pertanian yang mau membeli hasil produksi desa Mangli secara profesional. Para petani terjerat oleh para tengkulak yang harganya tidak bisa diprediksi.

Ekplorasi diskriptif dan normatif di atas menunjukkan bahwa Mangli merupakan rangkaian mutiara yang berkilauan dengan potensi alam yang sangat rupawan dan subur, sayangnya mutiara ini redup karena tidak memiliki sumber daya manusia yang mampu mengubah potensi menjadi prestasi.

C. Bumi Mangli; Sketsa Jalan Berliku Menuju Kedaulatan Pangan Nasional

Artikel ini menemukan dua hal; *pertama*, masyarakat Mangli memiliki sistem kedaulatan pangan tradisional yang terbentuk sejak nenek moyang mereka, yakni jagung sebagai makanan pokok. Masyarakat Mangli sangat unik, karena menjadi salah satu desa di Jawa yang mayoritas masyarakatnya mengkonsumsi jagung sebagai makanan pokok, padahal orang Jawa, sebagaimana dikenal dalam buku-buku pelajaran Sekolah Dasar adalah pengkonsumsi beras sebagai makanan pokok sejak nenek moyang sampai sekarang. *Kedua*, intervensi pemerintah dalam bentuk penetapan Desa Mangli sebagai salah satu Desa Mandiri Pangan di Kabupaten Magelang dengan pertimbangan desa tersebut termasuk kategori desa rawan pangan, dengan data, 65% penduduk masih kategori miskin. Dengan data tersebut, pemerintah punya kewajiban untuk meningkatkan kualitas penduduk dengan program pemberantasan kemiskinan, dengan program Desa Mandiri Pangan. Bentuk tanggung jawab pemerintah dalam pengentasan kemiskinan ini dalam bentuk pelatihan mengolah beragam makanan berbahan jagung dan pemberian bantuan kelinci, kambing dan sapi untuk meningkatkan pendapatan penduduk miskin.

Fakta autentik lapangan menunjukkan bahwa 99,20 % penduduk desa Mangli mengkonsumsi jagung sebagai makanan pokok. Ini sungguh peristiwa luar biasa, karena sampai saat ini penduduk masih terus melestarikan kebiasaan ini dan tetap mengajarkan dan membiasakan anak-anaknya untuk tetap mengkonsumsi jagung. Para penduduk mengkonsumsi jagung lokal yang dihasilkan dari lahan mereka sendiri, mereka tidak mengkonsumsi beras sebagai makanan pokok karena faktor

alam yakni lahan mereka tidak bisa ditanami padi. Mereka membiasakan diri untuk berdaulat pangan yang berbasis kepada kearifan lokal dan mereka menikmati pemberian alam berupa tanaman jagung yang subur dan tidak tertarik untuk menggantikannya dengan tanaman padi.

Jagung sebagai sumber utama karbohidrat merupakan rasionalitas progresif penduduk Mangli dalam menerima anugerah Allah berupa lahan yang tidak cocok dengan tanaman padi, mereka memiliki filosofi "*nrimo ing pandum*", menerima apa yang sudah ditakdirkan atau menerima apa yang sudah diberikan oleh Allah, spirit ini meneguhkan mereka untuk tidak membeli beras untuk memenuhi kebutuhan karbohidrat. Bagi mereka, jagung merupakan identitas diri yang mandiri, karena mereka bangga mengkonsumsi dari lahan sendiri dan mengolah sumber karbohidrat sesuai dengan kondisi alam.

Prinsip dasar masyarakat Mangli dalam pola konsumsi jagung adalah keberlanian untuk memutus ketergantungan kepada pihak lain dalam urusan pangan. Mereka teguh pendirian untuk tidak mengkonsumsi sumber karbohidrat selain jagung karena mereka menjadikan jagung sebagai simbol kerekatan sosial dan kemandirian ekonomi.

Masyarakat Mangli mencukupi kebutuhan karbohidrat dengan cara kreatif, mereka mengolah apa yang mereka miliki sendiri dan tidak tertarik untuk mencukupi dengan sumber karbohidrat yang tidak bisa diproduksi sendiri.

"Setiap hari kami makan jagung, makan beras sewaktu-waktu saja, biasanya ketika hari-hari besar atau kedatangan tamu saja, tetapi kami tetap menghidangkan dua pilihan, jagung dan beras. Selain jagung, kami juga biasa mengkonsumsi sumber karbohidrat dari ubi-ubian seperti talas, kimpul, singkong yang diolah menjadi makanan siap santap, beragam makanan ini dikonsumsi dengan lauk ikan asin, atau terkadang cukup ditaburi parutan kelapa yang sudah dicampur garam agar terasa gurih. Sekilas, orang luar Mangli akan merasa *glantes* (merasa kasihan) melihat makanan pokok kami, tapi inilah cara kami memenuhi kebutuhan karbohidrat dari lahan sendiri dan mengatasi kenaikan harga beras yang semakin mahal"⁵

Pernyataan lugas dari Kepala Desa Mangli ini merupakan paradigma kedaulatan pangan yang bersumber pada kearifan lokal masyarakat setempat. Mereka benar-benar berdaulat dalam urusan kebutuhan karbohidrat, dan mereka tidak terpengaruh apapun dengan kenaikan harga beras yang semakin tidak terbeli. Keseharian warga Mangli ini menjadi contoh bagi desa-desa lainnya yang lahannya tidak bisa ditanami padi untuk tidak memaksakan diri mengkonsumsi beras. Menurut peneliti, keteguhan warga Mangli mengkonsumsi jagung hasil panen panen sendiri merupakan ketegaran jiwa untuk mempertahankan identitas sebagai insan mandiri. Masyarakat Mangli sangat cerdas dan cerdik memilih jenis karbohidrat yang sesuai dengan kontur tanah yang menukik terjal dan berjurang. Setiap hari, mereka naik turun gunung dan lembah untuk bercocok tanam dan beraktifitas lainnya, para warga sangat biasa membawa hasil panen jagung dan lainnya dengan menggendongnya di

⁵ Yahno, wawancara Desember 2016.

punggung. Semua aktifitas fisik ini membutuhkan kalori tinggi yang tidak terdapat di beras dan hanya ada di jagung. Salah satu kearifan lokal masyarakat Mangli adalah kemampuan untuk memfermentasi jagung menjadi makanan yang tahan selama satu minggu. Mereka memasak jagung hanya sekali untuk dimakan selama empat sampai lima hari, bandingkan dengan beras yang sekali masak untuk satu hari.

Kemandirian masyarakat Mangli dimulai dari pemilihan benih jagung yang akan ditanam, mereka tidak mau menanam jagung jenis hibrida meskipun buahnya lebih besar, mereka tetap menanam jagung lokal yang buahnya lebih kecil daripada jenis-jenis jagung lainnya. Alasan utamanya, jagung lokal memiliki tekstur lembut dan pulen.

“Jagung jenis hibrida tidak enak dimasak, kalau jagung lokal Mangli pulen. Warga menanam jagung hanya untuk dimakan sendiri, saat ini petani jarang menjual jagung simpanannya”⁶

Dalam konteks ini, penduduk desa Mangli masih berfikir dalam skala mikro, yakni pangan sebagai tanggung jawab individu demi kelangsungan hidup dirinya dan keluarganya. Logika sederhana ini bisa dimaklumi karena orang desa yang tidak bisa berfikir melebihi apa yang dihadapi. Namun, peneliti memiliki asumsi bahwa pola berfikir sederhana masyarakat Mangli bisa ditarik ke dalam skala makro yakni masyarakat Indonesia, yakni sebuah keteguhan dan keberanian untuk kembali kepada makanan lokal dan tidak menggantungkan kepada sumber pangan yang tidak diproduksi sendiri.

Kesetiaan penduduk Mangli terhadap jagung sebagai sumber karbohidrat termanifestasi dalam beragam hidangan berbahan dasar jagung yang disuguhkan dalam setiap acara kenduri yang biasa diselenggarakan setiap bulan di masjid-masjid dusun. Para ibu-ibu memasak jagung dalam beragam bentuk dan rupa sehingga mengundang selera untuk makan. Beragam olahan jagung ini dihidangkan agar tidak membosankan.

Kearifan lokal masyarakat Mangli yang bisa menjadi pelajaran bagi seluruh rakyat Indonesia adalah mereka tidak mau menanam padi karena tidak cocok dengan kondisi tanah dan juga membutuhkan waktu enam bulan dengan hasil yang tidak maksimal. Hal ini menjadi faktor utama yang menjadikan jagung sebagai komoditi utama masyarakat Mangli. Jagung sebagai tanaman wajib bagi setiap warga untuk pertahanan hidup.

“Warga pasti menanam jagung minimal sekali setahun, bulir-bulir jagung ini untuk persediaan makanan selama setahun dan benih untuk masa tanam berikutnya. Kami tidak menanam padi karena butuh waktu enam bulan dari tanam sampai panen, sebaliknya, jagung hanya butuh tiga-empat bulan”⁷

Rentang waktu yang sangat lama dalam proses tanam dan panen padi membuat warga Mangli semakin teguh untuk mengkonsumsi jagung sebagai sumber utama

⁶ Jumad

⁷ Sutinah

karbohidrat. Pada sisi lain, para kepala keluarga yang berprofesi sebagai petani juga mengambil jalan bijak dalam mengolah lahan, mereka menggunakan cara tumpang sari (menanam dua – tiga jenis tanaman dalam satu lahan) sehingga hasilnya sangat efektif. Para ibu juga sangat kreatif karena bisa mengolah hampir semua tanaman liar menjadi makanan kaya gizi.

Masyarakat Mangli memiliki sistem lumbung pangan berskala rumahan sebagai tempat penyimpanan cadangan pangan. Seluruh kepala keluarga menyimpan jagung dalam bentuk jagung berkelobot yang disimpan di tempat penyimpanan yang biasanya di atas dapur yang diberi nama Pogo/Kretek, tempat penyimpanan jagung yang terletak di atas tungku, semacam eternet yang terbuat dari kayu atau bambu yang disusun rapi, fungsi Pogo ini untuk mengeringkan jagung dengan cara mengasapkannya melalui perapian tungku yang biasa untuk memasak. Apabila cadangan pangan mau digunakan mereka harus menurunkan jagung berkelobot kering dari Pogo/Kretek kemudian dikupas kulitnya dan dipipil sehingga jagung siap diproses menjadi nasi jagung atau bentuk olahan lainnya.

“Setiap kali panen, jagung disimpan di Pogo agar kering. Cadangan jagung ini bisa digunakan selama kurang lebih setahun”

Sistem ini terus berjalan sampai sekarang, penduduk lebih senang menggunakan tungku berbahan bakar kayu kering daripada kompor gas. Dapur para penduduk didesain sedemikian rupa agar bisa menyimpan jagung. Rumah-rumah yang memiliki Pogo tidak hanya didominasi oleh rumah-rumah lama, namun juga rumah-rumah yang baru dibangun juga memiliki Pogo sebagai tempat penyimpanan cadangan pangan.

Salah satu ancaman serius terhadap sistem kedaulatan pangan masyarakat Mangli adalah perubahan iklim. Saat ini cuaca tidak menentu sehingga sangat berpengaruh terhadap pola tanam petani. Musuh utama tanaman jagung bukan hama tapi angin kencang yang sering menerjang desa Mangli.

“Kami selalu menanam jagung sebagai makanan pokok. Namun, tanaman jagung memiliki musuh abadi yakni angin kencang. Kalau tanaman jagung diterjang angin, itu pertanda akan gagal panen, karena tanaman jagung langsung rubuh. Kalau tanaman jagung diserang hama, kami bisa mencari obat untuk mengobatinya, sebaliknya, angin kencang tidak ada solusi kecuali hanya pasrah atas apa yang terjadi”⁸

Kendala utama dalam proses penguatan kedaulatan pangan adalah cuaca yang ekstrim karena sampai saat ini belum ada teknologi yang bisa mengendalikan angin kencang, apalagi letak desa Mangli yang berhadapan langsung dengan puncak gunung Sumbing yang terkenal dengan badai gunungnya. Salah satu cara untuk melawan angin adalah dengan cara penanaman pohon-pohon besar. Fungsinya, mematahkan kekuatan angin agar ketika sampai ke lahan pertanian kekuatannya tidak begitu besar. Upaya ini sudah dilakukan oleh pemerintah guna menjawab keluhan masyarakat tentang seringnya bencana angin memporak-porandakan tanaman.

⁸ Darmanto,

Mangli punya potensi untuk menggabungkan antara pertanian dan industri, sehingga hasil pertanian tidak hanya sekedar bercocok tanam yang dinikmati sendiri, tetapi bisa memenuhi kebutuhan pasar modern. Mangli mampu menghasilkan tanaman berkualitas ekspor, namun kalah bersaing dengan hasil pertanian daerah lainnya karena faktor kurangnya pengetahuan tentang agrobisnis. Pemerintah Daerah belum melakukan pengkajian sistemik tentang kualitas manusia yang berpadu dengan anugerah alam sebagai elemen penting dalam proses pembangunan infrastruktur agrobisnis. Salah satu contoh, potensi sangat luar biasa adalah tanaman bawang putih dan bawang merah yang sangat cocok di Mangli.

"Kami juga terbiasa menanam bawang merah dan bawang putih. Dua jenis bawang ini tumbuh subur di sini, bentuknya lebih kecil daripada bawang impor tapi aroma bawang Mangli melebihi kualitas bawang impor"⁹

Pernyataan ini mengindikasikan, belum terjalinya pertanian dengan industri yang bisa meningkatkan kesejahteraan rakyat. Terlebih lagi, petani sering menjadi korban keganasan mafia dan kartel pertanian sehingga mereka benar-benar tidak bisa merdeka sebagai petani. Potensi agrowisata Mangli belum optimal dan maksimal. Hamparan ladang pertanian dan kekokohan gunung Sumbing belum dikelola sebagai aset wisata yang menguntungkan. Problemnya, masyarakat belum sadar bahwa sektor wisata adalah sektor jasa yang bisa memberi keuntungan besar. Akibatnya, hamparan ladang yang ditanami beragam sayuran hanya menjadi pemandangan biasa tanpa sentuhan pengetahuan tentang bisnis.

D. Mangli dan Program Desa Mandiri Pangan

Mangli adalah desa kecil dengan pertumbuhan ekonomi yang sangat lamban. Desa ini merupakan "jalan buntu" karena tidak ada jalan tembus menuju manapun. Tidak ada lagi desa setelah Mangli karena ia berhadapan langsung dengan hutan dan Gunung Sumbing. Akses tunggal menuju dan dari Mangli adalah jalan desa yang membelah perkampungan. Jalan ini menjadi satu-satunya akses menuju tetangga desa, ibu kota kecamatan dan ibu kota kabupaten. Ditambah lagi, tidak adanya sarana angkutan umum yang menjangkau desa ini membuat Mangli semakin marginal.

Sampai tahun 2005, desa Mangli benar-benar tenggelam dan tidak pernah dikenal oleh masyarakat luas. Ia hidup terpencil dengan segala keterbatasan infrastrukturnya, hingga akhirnya pada tahun 2006, pemerintah melalui Badan Penyaluran dan Ketahanan Pangan Kabupaten Magelang menetapkan Mangli sebagai desa mandiri pangan. Inilah titik balik peradaban di Mangli yang mulai menggeliat hidup. Program Desa Mandiri Pangan di Mangli berjalan empat tahun, yang berdampak sangat luar biasa, penduduk Mangli diberi beberapa pelatihan pengolahan makanan lokal dan diberi beragam bantuan peningkatan kesejahteraan.

⁹ Yahno

Program Desa Mandiri Pangan ini merupakan tanggung jawab dan upaya sistemik pemerintah dalam mengentaskan kemiskinan di desa serta mencari solusi terhadap krisis pangan nasional dengan cara menggiatkan kembali konsumsi sumber karbohidrat selain beras. Pemerintah menghidupkan kembali penganeka ragaman makanan pokok masyarakat sehingga mengurangi ketergantungan terhadap beras. Program ini menyemai kembali kearifan lokal masyarakat tentang sumber karbohidrat yang sesuai dengan kondisi alam tempat tinggal mereka. Harapannya, masyarakat benar-benar tangguh dalam urusan pangan.

Program Desa Mandiri Pangan difokuskan kepada pengembangan kapasitas individu dan lembaga desa sesuai peluang dan potensi yang ada di desa Mangli. Arah pengembangan masyarakat dan infrastruktur perdesaan di antaranya adalah pengembangan sarana dan prasarana, penguatan kelompok-kelompok tani, pengembangan dan penerapan teknologi untuk perbaikan produksi, distribusi dan konsumsi (kualitas, kuantitas dan kontinuitas bahan pangan). Pengembangan usaha menuju skala yang mampu memberikan pendapatan secara layak secara ekonomi, pengembangan diversifikasi usaha untuk meningkatkan pendapatan. Sedangkan untuk pengembangan lembaga pelayanan masyarakat di antaranya melalui pengembangan gerakan konsumsi pangan beragam, bergizi berimbang, aman dan pengembangan sistem pemantaun, deteksi dan respon dini kerawanan pangan.

Program ini memfasilitasi proses pengambilan keputusan berbagai kegiatan yang terkait dengan kebutuhan masyarakat, membangun kemampuan dalam meningkatkan pendapatan, melaksanakan usaha yang berskala bisnis serta mengembangkan perencanaan dan pelaksanaan kegiatan yang partisipatif. Rangakain program ini bertujuan untuk mewujudkan ketahanan pangan dalam suatu wilayah yang mempunyai keterpaduan sarana dan prasarana dari aspek ketersedian, distribusi dan konsumsi pangan untuk mencukupi dan mewujudkan ketahanan pangan rumah tangga.

Tim Pangan Desa Mangli Terdiri dari tujuh orang yang meliputi satu orang aparat desa, satu orang tokoh masyarakat, satu orang tim penggerak PKK dan dua orang wakil KK miskin. Tugas pokok dan fungsi Tim Pangan Desa Mangli ini adalah menjadi media penghubung antara pemerintah dan kelompok-kelompok tani, juga membina dan melatih beragam program kerja kelompok guna mewujudkan desa Mangli yang mandiri dan sejahtera. TPD Mangli terus berkomunikasi dengan berbagai pihak dan mencari terobosan produksi pangan serta menciptakan pasar agar produk-produk pertanian Mangli diterima pasar.

Lembaga Keuangan Mikro "Barokah" desa Mangli telah mengelola dana mulai dari tahap persiapan sampai tahap pengembangan. Pada tahap pengembangan, tahun 2009, LKM menerima tambahan dana Bantuan Gubernur Jawa Tengah untuk penggemukan sapi sebesar Rp. 284.000.000 dengan jumlah sapi 40 ekor. Kegiatan LKM "barokah" tahun 2010 adalah menerima pengembalian dana PMUK pada bulan maret 2010 untuk digulirkan kepada kelompok lain, pembangunan kantor LKM dan unit usaha kios mandiri pangan, reorganisasi atau pemberahan struktur

kepengurusan, pelatihan-pelatihan mengenai administrasi dan managemen keuangan serta menjalin kemitraan dengan pihak lain baik permodalan maupun pemasaran.

Kelompok-kelompok tani desa Mangli berkembang menjadi 13 kelompok yang semula pada tahap penumbuhan tahun 2008 hanya sebanyak 7 kelompok tani. Kelompok-kelompok tersebut bergerak di bidang ternak kelinci, ternak domba, ternak sapi potong, budidaya straberry dan pengilahan pasca panen.

Dampak nyata pelaksanaan program ini adalah keaktifan kegiatan kelompok-kelompok masyarakat, peningkatan administrasi, adanya keragaman usaha dalam kelompok. Perkembangan lain yang tidak kalah penting adalah peningkatan mutu gizi masyarakat dan adanya motivasi dalam meningkatkan mutu pendidikan. Salah satu kegiatan dalam mendukung program desa mandiri pangan adalah kegiatan Percepatan Penganekaragaman Konsumsi Pangan dan Gizi bagi kelompok wanita. Kegiatan ini menyarar ibu hamil, ibu menyusui, ibu yang mempunyai anak balita dan wanita usia subur yang tergabung dalam kelompok wanita tunas harapan. Dampak positif kegiatan ini yaitu peningkatan pengetahuan dan keterampilan ibu-ibu dalam mengolah dan menyajikan makanan, menumbuhkan kesadaran pentingnya konsumsi pangan yang beragama bergizi seimbang dan aman yang berbasis bahan lokal serta pemanfaatan pekarangan sebagai sumber pangan maupun untuk meningkatkan pendapatan.

E. Mangli dan Capaian Kedaulatan Pangan

Sebagai salah satu Desa Mandiri Pangan, Mangli perlu dievaluasi dan analisa untuk menuju rekayasa sosial berikutnya. Langkah ini dilakukan untuk melihat setiap tahapan dalam setiap program sehingga bisa menjadi acuan untuk peningkatan kualitas sumber daya manusia desa Mangli. Salah satu alat yang digunakan untuk melihat pencapaian hasil kegiatan program desa mandiri pangan adalah dengan Vectorial Project Analysis (VPA). VPA adalah suatu metode monitoring dan evaluasi kegiatan yang dikembangkan dari analisa SWOT. Dengan VPA akan dapat diketahui perkembangan posisi dan status ketahanan pangan kelompok dampingan setiap periode waktu, misalnya di masa awal program, di tengah masa program dan di akhir program.

Indikator yang digunakan metode VPA dikelompokkan menjadi dua besar yaitu indikator kemajuan tingkat kehidupan (LIVELIHOOD) dan indikator kemajuan pola pikir (MINDSET). Indikator kemajuan tingkat kehidupan dikelompokkan menjadi indikator bersifat fisik atau indikator yang dapat diukur secara kuantitatif melalui beberapa sub indikator yaitu pendapatan, kesempatan kerja, konsumsi pangan, serta sanitasi dan kebersihan. Sementara indikator kemajuan pola pikir dikelompokkan sebagai indikator yang bersifat bukan fisik dan hanya bisa diukur secara kualitatif, sub indikatornya meliputi; aktivitas di kelompok, tingkat adopsi teknologi, kebiasaan menabung, kepercayaan diri, orientasi pendidikan anak, pengarustamaan gender serta praktek dan orientasi bisnis.

Peningkatan pola pikir terlihat mulai pada tahap penumbuhan sedangkan peningkatan tingkat penghidupan terlihat mulai pada tahap pengembangan. Pening-

katan kualitas sumber daya manusia ini menjadi modal utama dalam penguatan dan pengarusutamaan kedaulatan pangan berbasis kearifan lokal. Capaian ini mengindikasikan bahwa ketersambungan antara problem sosial di lapangan dengan beragam upaya program rekayasa sosial yang gencar dilakukan pemerintah. Program-program ini menjadi gerbang awal perubahan sosial yang berwawasan global dan berkemajuan. Catatan penting, capaian ini dipengaruhi oleh pemupukan modal usaha kelompok yang baru dimanfaatkan oleh kelompok mulai dari awal tahap penumbuhan.

Peningkatan kualitas sumber daya manusia terlihat di semua lini indikator keberhasilan. Lonjakan keberhasilan program-program kerja Desa Mandiri Pangan ini menjadikan warga Mangli semakin menjadi manusia eksistensial yakni individu merdeka dalam urusan pangan dan sejahtera dalam urusan kesehatan dan penghidupan, ini menjadi modal utama untuk menjadi warga negara yang partisipatif dan spiritualitas yang progresif.

Capaian kemandirian pangan untuk indikator tingkat penghidupan pada tingkat pendapatan kelompok dari tahap demi tahap mengalami peningkatan. Pada tahap kemandirian untuk tingkat pendapatan telah mencapai target peningkatan ketahanan. Data ini menunjukkan pergerakan kemandirian masyarakat Mangli dan proses menuju masyarakat yang berprinsip kesejahteraan yang merata. Progresifitas kemandirian pangan masyarakat Mangli sangat berkaitan dengan kearifan lokal dan program-program pelatihan pertanian terpadu yang menjadi fokus utama dalam penguatan desa mandiri pangan.

Capaian pertumbuhan usaha-usaha kecil semakin meningkat dan mencapai target peningkatan ketahanan pangan. Tumbuhnya usaha-usaha kecil tersebut dapat membuka kesempatan kerja bagi masyarakat desa Mangli. Usaha-usaha kecil ini berkaitan dengan bidang garapan masing-masing kelompok, jual beli kam-bing, sapi dan makanan ringan berbahan lokal. Pertumbuhan usaha-usaha kecil ini meningkatkan pendapatan masing-masing anggota kelompok, sehingga bisa memberi inspirasi kepada masyarakat Mangli lainnya yang belum menjadi anggota. Bangkitnya usaha-usaha kecil ini akan memicu lahirnya pengusaha-pengusaha baru yang bergerak dalam pengolahan makanan berbahan jagung dan peternakan. Catatan penting dalam pertumbuhan usaha-usaha kecil ini adalah kemampuan warga Mangli mengolah bahan mentah menjadi produk berkualitas dengan harga jual tinggi, semisal keripik daun strobery. Produk ini memiliki nilai ekonomis tinggi karena belum ada kripik daun strobery lainnya.

Indikator tingkat kehidupan untuk konsumsi 3 B (beragam, bergizi dan berimbang) dari tahap persiapan sampai tahap kemandirian telah mengalami peningkatan tetapi belum memenuhi target peningkatan ketahanan pangan walaupun ada salah satu kelompok yang telah mencapai target. Peningkatan pengetahuan tentang makanan berimbang, bergizi dan beragam menjadi tolak ukur kualitas sumber daya manusia Mangli. Masyarakat desa Mangli sudah memiliki pengetahuan cara pengolahan makanan yang berbahan lokal yang bergizi tinggi,

sebelumnya mereka tidak tahu bagaimana mengolah berbagai macam makanan berbahan jagung dan dedaunan yang memiliki cita rasa tinggi. Beragam pelatihan pengolahan pasca panen menjadikan perempuan-perempuan Mangli semakin tangguh karena memiliki bekal untuk mengolah makanan agar suami dan anak-anaknya tidak bosan untuk mengkonsumsi makanan berbahan dasar jagung.

Peningkatan sanitasi dan kebersihan di tingkat masyarakat memperlihatkan peningkatan yang bagus walaupun secara rata-rata belum mencapai target peningkatan ketahanan pangan. Masyarakat Mangli tidak pernah kesulitan mendapatkan air bersih karena mereka mendapatkan air langsung dari mata air pegunungan yang dialirkan ke rumah-rumah penduduk dengan menggunakan pipa. Problemnya adalah pembuangan air limbah rumah tangga yang belum memenuhi standar kesehatan. Aspek lainnya, kebersihan pengolahan makanan sebelum dimasak juga belum memenuhi standar kesehatan, sehingga rawan terhadap penyakit diare.

Aktifitas masyarakat kelompok tani mengalami peningkatan dari tahap persiapan sampai tahap kemandirian. Pada tahap persiapan sebagian besar masyarakat belum mau untuk mengikuti kegiatan kelompok. Masyarakat Mangli sangat terbiasa hidup guyup dan rukun namun pola hidup ini belum termanifestasi dalam urusan pengembangan ekonomi. Mereka lebih senang menyelesaikan persoalan ekonomi secara pribadi daripada menyelesaiannya melalui jalan organisasi. Kesadaran tentang pentingnya kelompok-kelompok tani sebagai wadah pengembangan dan peningkatan taraf hidup masih rendah.

Kendala ini teratasi melalui sosialisasi dan pendekatan pada masyarakat akan pentingnya usaha secara berkelompok. Alhasil, pada tahap berikutnya kesadaran masyarakat untuk berkelompok semakin meningkat.

Pemanfaatan dan adopsi teknologi pada tahap awal pelaksanaan desa mandiri pangan di desa Mangli masih sangat rendah. Sebagai contoh, pengolahan jagung masih menggunakan alat tradisional. Setelah menjalani proses dari tahapan persiapan sampai tahap kemandirian, masyarakat dapat memanfaatkan dan mengadopsi teknologi pengolahan hasil pertanian seperti alat pengering dan penepung jagung. Proses pengolahan jagung berbasis teknologi tepat guna ini memperpendek waktu proses pembuatan nasi jagung, sehingga ibu-ibu bisa menggunakan waktu untuk aktifitas lainnya.

Adopsi teknologi lain seperti adanya kandang komunal kambing dan domba yang dipanggung, sebelum adanya desa mandiri pangan masyarakat masih memelihara kandang dengan cara tradisional, pemberian pakan dan pembuatannya masih sangat tradisional. Namun setelah melalui pelatihan yang berkesinambungan, masyarakat mulai sadar tentang manfaat kandang komunal yang berbentuk panggung, mereka juga bisa membuat dan meramu pakan ternak fermentasi.

Kesadaran untuk menabung masyarakat desa Mangli dari mulai tahap persiapan sampai tahap kemandirian semakin meningkat. Peningkatan kesadaran ini sebagai solusi terhadap pasang surut hasil pertanian yang tidak menentu.

Masyarakat Mangli mulai menaruh kepercayaan kepada Lembaga Keuangan Desa sebagai sarana untuk menabung dan simpan-pinjam. Kesadaran ini menjadi modal utama untuk membatasi hasrat konsumtif pada saat panen raya dan mengantisipasi masa-masa paceklik yang sewaktu-waktu bisa terjadi karena faktor perubahan cuaca ekstrim yang mengakibatkan gagal panen. Kebiasaan ini berdampak besar terhadap penanggulangan kemiskinan akibat gagal panen.

Kesadaran ini menjadi pintu awal pemberdayaan masyarakat karena mereka mulai memikirkan tentang masa depannya dengan cara mencari solusi dari diri sendiri. Dampak nyata dalam kesadaran ini adalah perkumpulan PKK tidak hanya menjadi ajang pertemuan biasa tapi menjadi wadah peningkatan tarap hidup dengan tabungan dan simpan-pinjam. Peningkatan signifikan dengan skor rata-rata sampai dengan tahap kemandirian.

Capaian fenomenal program ini adalah terbentuknya kelompok-kelompok tani dengan kegiatan dan pertemuan yang rutin. Efeknya, pengetahuan anggota kelompok tentang pertanian berorientasi keuntungan besar semakin meningkat. Semangat untuk berkumpul dalam satu ikatan kelompok tani merupakan titik simpul kearifan lokal dan spirit berkemajuan masyarakat Mangli yang sudah ternam dalam sanubari masing-masing individu. Kelompok-kelompok tani ini sangat kompak dalam setiap kegiatan yang diselenggarakan oleh Tim Pangan Kabupaten dan Tim Pangan Desa. Mereka sangat antusias untuk menyimak dan mengimplementasikan program-program penguatan pangan yang berkorelasi dengan upaya untuk mengurai problem kondisi sosial ekonomi mereka. Pertemuan rutin ini menjadi arena pertukaran informasi tentang kondisi dan kendala masing-masing pertanian yang mereka garap. Pola perkumpulan ini bersifat partisipatif aktif, yang masing-masing anggota kelompok saling menguatkan untuk peningkatan kualitas individu dan jaringan. Seiring meningkatnya pengetahuan, rasa percaya diri anggota kelompok semakin meningkat.

Salah satu capaian fantastik program ini adalah peran serta wanita dalam setiap kegiatan kelompok yang terus mengalami peningkatan yang sangat signifikan. Di setiap kelompok tani, ada kuota perempuan yang harus diprioritaskan. Peran ini semakin kuat dengan adanya Kelompok Wanita Tani yang juga terus berkembang. Perempuan-perempuan Mangli adalah profil perempuan tangguh yang terus berperan aktif dalam perubahan sosial. Di tangan mereka kemandirian pangan termanifestasi dan terimplementasi dalam semua lini kehidupan. Para perempuan Mangli adalah benteng terakhir kedaulatan pangan karena mereka lah yang punya kuasa untuk menentukan menu makan keluarga setiap hari. Kelompok-kelompok Perempuan lebih aktif daripada kelompok-kelompok laki, ini menunjukkan bahwa perempuan-perempuan Mangli sangat progresif dan responsif dalam setiap kegiatan penguatan pangan. Para perempuan memiliki cara sendiri untuk meramaikan dan mensukseskan program desa mandiri pangan. Mereka mengintegrasikan program kemandirian pangan dengan kegiatan PKK dan posyandu.

Hasil konkret pertemuan rutin, pelatihan dan sekolah lapangan yang dilaksanakan melalui program desa mandiri pangan adalah peningkatan pengetahuan

dan keterampilan masyarakat dalam rangka mewujudkan ketahanan pangan dan terciptanya lapangan kerja baru. Beragam pelatihan dan pendampingan menghasilkan efek domino yang efektif, yakni peningkatan kualitas sumber daya manusia Mangli. Masyarakat kaki gunung Sumbing ini tidak lagi rendah diri ketika berhadapan dengan orang luar, sebaliknya mereka sangat percaya diri bahwa mereka memiliki sesuatu yang sangat luar biasa yang patut untuk diapresiasi secara nasional. Capaian langkah taktis yang sangat mengagumkan masyarakat Mangli adalah peningkatan pengetahuan tentang potensi desa mulai dari wisata, pertanian dan pendidikan. Beragam softskill ini menjadi modal utama pengembangan generasi masa depan yang lebih baik. Masyarakat Mangli mulai sadar bahwa anugerah panorama desa bisa menjadi daya tarik wisata yang bisa mendatangkan keuntungan finacial. Selain itu, keberanian sebagai warga untuk menjadi entrepreneur pemula perlu diapresiasi bersama. Warga Mangli mulai menapaki tangga-tangga kesuksesan dengan jalan agrowisata dan agrobisnis yang memadukan antara pertanian dan pertumbuhan wisata desa.

Capaian fenomenal desa Mangli yang perlu diapresiasi secara nasional adalah swasembada jagung yang melebihi kebutuhan warga desa sehingga mereka bisa menjual hasil bumi ke daerah lainnya. Peningkatan produksi jagung ini adalah hasil kerja keras Tim Pangan Kabupaten, Tim Pangan Desa, kelompok-kelompok tani yang terus berupaya untuk menurunkan ketergantungan pangan kepada daerah luar. Semula, warga desa Mangli mencukupi kebutuhan jagung dari tanah sendiri dan ditambah dengan suplay jagung dari desa tetangga. Berkat program desa mandiri pangan ini, desa Mangli benar-benar surplus produksi jagung sehingga mereka benar-benar berdaulat dalam urusan pangan. Data ini bisa dilihat di tabel bawah ini yang menunjukkan lonjakan produksi jagung yang sangat fantastik. Lonjakan produksi ini menjadi cadangan pangan bila sewaktu-waktu terjadi paceklik yang diakibatkan oleh perubahan cuaca yang semakin ekstrem.

| Tahun | Jml penduduk | Produksi (Ton) | Pembelian jagung (ton) | Total prod. (Ton) | Kebutuhan (Ton) | Cadangan Pangan (Ton) |
|-------|--------------|----------------|------------------------|-------------------|-----------------|-----------------------|
| 2006 | 2006 | 192,5 | 54,56 | 247,06 | 201,35 | 45,71 |
| 2008 | 1997 | 223 | 37,5 | 257,5 | 198,44 | 59,06 |
| 2009 | 2014 | 253 | 0 | 253 | 202,16 | 50,84 |

Data di atas menunjukkan bahwa pertambahan penduduk tidak mengurangi produksi pangan. Sebaliknya, produksi semakin meningkat dan cadangan pangan semakin kuat. Kenaikan produksi jagung ini dipengaruhi oleh peningkatan pengetahuan penduduk tentang tata cara pertanian terpadu yang bisa meningkatkan produktifitas hasil pertanian.

Capaian ini juga dipengaruhi oleh adanya perbaikan alur distribusi dan sarana yang ada sudah mulai ditingkatkan dengan adanya pembangunan jalan desa sehingga angkutan bisa masuk ke desa Mangli. Sarana dan prasarana lain yang

mendukung dalam kemudahan akses pangan di desa Mangli yaitu dengan adanya kios mandiri pangan yang menyediakan kebutuhan sembako serta sarana produksi pertanian, lembaga keuangan desa sebagai penyedia permodalan, lumbang pangan desa sebagai penyedia cadangan pangan masyarakat.

Keterjangkauan harga pangan di desa Mangli dapat terpenuhi dengan meningkatnya pendapatan kelompok dan keluarganya. Peningkatan pendapatan kelompok didukung oleh usaha-usaha yang dikembangkan kelompok dampingan selama ini sudah mulai memetik hasilnya, dan perkembangan usaha-usaha lain seperti usaha pengolahan pangan. Tersedianya sarana dan prasarana kegiatan ekonomi dan agribisnis dan semakin mantapnya lembaga pendukung kegiatan ekonomi seperti LKD (lembaga keuangan desa) sangat membantu masyarakat desa Mangli.

Dampak positif program desa mandiri pangan adalah peningkatan kualitas gizi penduduk, yang sebelumnya masih sangat memprihatinkan. Ketersediaan pangan dan kualitas gizi warga Mangli bisa dilihat dari pola konsumsi pangan yang mulai menerapkan pola 3 B, berimbang, bergizi dan beragam. Hasil positif peningkatan gizi ini bisa dilihat hasil survei PPH yang dilakukan pada bulan agustus 2009 adalah sebagai berikut:

Rata-rata konsumsi gizi perkapita per hari

| Desa | Energi (Kkal) | Protein (Gram) | Vit A (RE) | Zat Besi (Mg) |
|--------|---------------|----------------|------------|---------------|
| Mangli | 1894,4 | 54,6 | 799,2 | 24,1 |

Berdasarkan data ini, penduduk Mangli menapaki hidup yang berkualitas karena adanya keseimbangan antara input dan output kalori yang dibutuhkan sehari-hari. Kebutuhan kalori penduduk Mangli lebih tinggi daripada penduduk desa lainnya karena faktor alam yang terjal dan curam. Inilah yang mendorong kebutuhan makanan yang bergizi, berimbang dan beragam agar tubuh tetap prima.

F. Bumi Mangli: Bunga Layu sebelum Berkembang

Fakta objektif dan autentik yang layak diapresiasi adalah masyarakat Mangli memiliki sistem tradisional kedaulatan pangan yang terus terpelihara sampai saat ini. Masyarakat Mangli benar-benar mendiskripsikan dirinya sebagai insan yang berdaulat dalam urusan pangan. Mereka memproduksi sendiri sumber karbohidrat yang sesuai dengan kondisi alam. Berkaitan dengan kearifan lokal masyarakat tersebut, pemerintah menetapkan desa Mangli sebagai lokasi program Desa Mandiri Pangan untuk penguatan kedaulatan pangan masyarakat. Program ini berjalan selama empat tahun, mulai dari proses sampai pelaksanaan program kerja berjalan sukses. Puncaknya, desa Mangli menjadi juara 1 Tingkat Nasional untuk kategori keberhasilan Program Desa Mandiri Pangan. Alhasil, tahun 2008, bapak Vegi Rudianto, warga lokal sekaligus pendamping program yang memiliki gelar Sarjana Pertanian diundang ke Istana Negara untuk menerima penghargaan dari Presiden Republik Indonesia Bapak Susilo Bambang Yudoyono.

Masa kesuksesan desa Mangli sebagai daerah percontohan Program Desa Mandiri Pangan hanya berlangsung singkat, masa keemasan ini hanya berumur empat tahun. Selanjutnya, program ini mengalami kegagalan, yakni pada fase kemandirian masyarakat, setelah program Desa Mandiri Pangan selesai, masyarakat tetap tidak bisa mandiri. Beragam pelatihan pengolahan makanan lokal dan budidaya sapi dan kambing belum merubah mereka menjadi petani berorientasi bisnis. Lebih tragis lagi, bantuan peralatan pembuatan panganan lokal mangkrak tidak terpakai, bantuan sapi dan kambing dijual, gedung lumbung pangan yang menelan dana puluhan juta rupiah tidak terpakai dan dana pinjaman bergulir macet tidak bisa ditagih. Akibatnya, kandang sapi dan kambing komunal kini menjadi "museum" karena sapi dan kambingnya dijual dan duit hasil penjualan tidak jelas. Lembaga Keuangan Desa tinggal nama karena dananya habis dan masyarakat enggan untuk melunasi. Tim Pangan Desa bubar karena seluruh bantuan pemerintah tidak berbekas. Kelompok-kelompok dampingan juga bubar karena garapannya tidak sukses. Peneliti ini akan menjelaskan faktor-faktor kegagalan program Desa Mandiri Pangan yang menelan dana ratusan juta rupiah. Peneliti menemukan empat faktor kegagalan program Desa Mandiri Pangan di Desa Mangli:

Pertama, penuturan bapak Budi Setyo, ketua tim program Desa Mandiri Pangan, Badan Penyuluhan dan Ketahanan Pangan Kabupaten Magelang, menjelaskan bahwa faktor gagalnya kemandirian masyarakat Mangli karena kualitas pendidikan rendah. Mereka merasa cukup berpendidikan sekolah dasar, akibatnya, banyak perkawinan di usia muda, mereka juga tidak mudah menerima teknologi pengelolaan pertanian terpadu, seperti kandang kambing komunal berbentuk panggung, sebagai upaya memproduksi pupuk organik yang sesuai standar mutu dan kualitas prima. Hal yang sangat substansial lagi, masyarakat Mangli mengalami keterkejutan luar biasa karena kedatangan tamu tiap hari untuk studi banding tentang program Desa Mandiri Pangan, hal ini membutuhkan biaya tinggi karena masyarakat awalnya tidak percaya diri menyuguhkan makanan nasi jagung, setiap kali ada tamu, mereka menyuguhkan nasi beras, padahal mereka berhutang, sementara para tamu ini menginginkan makanan pokok masyarakat setempat. Catatan yang sangat krusial lagi adalah bantuan beras untuk masyarakat miskin benar merusak sistem kedaulatan pangan berbasis kearifan lokal, karena membuat ketergantungan terhadap beras, seharusnya pemerintah memberikan bantuan sesuai dengan makanan pokok masyarakat setempat yakni beras jagung.

Kedua, penuturan ibu Haryati, anggota tim program Desa Mandiri Pangan, Badan Penyuluhan dan Ketahanan Pangan Kabupaten Magelang, menjelaskan bahwa upaya pemerintah untuk menguatkan sistem tradisional kedaulatan pangan masyarakat dalam bentuk berbagai bantuan yang berlimpah tidak seimbang dengan kemampuan masyarakat Mangli mengelola bantuan, ibarat orang makan, sudah kenyang tapi masih saja dipaksa untuk makan lagi, akibatnya muntah. Untuk itu, perlu perbaikan kualitas pendidikan masyarakat, visi besar ini harus ada koordinasi antar dinas, Dinas Pendidikan, Dinas Pertanian dan Badan Penyuluhan dan Ketaha-

nan Pangan yang berorientasi kepada pembangunan sumber daya manusia. Catatan di lapangan menunjukkan bahwa beras miskin telah meruntuhkan sistem kedaualatan pangan tradisional yang sudah lama terbentuk, bantuan tidak tepat sasaran ini menimbulkan ketergantungan baru terhadap beras.

Ketiga, pengakuan pak Jumad, salah satu Tim Pangan Desa, mengatakan bahwa adanya saling tidak percaya antar penggiat desa mandiri pangan yang terdiri dari tim pendamping, tim Pangan Desa, Lembaga Keuangan Mikro dan Kelompok-Kelompok Tani benar-benar meruntuhkan kemandirian masyarakat. Mereka tidak kompak dalam mengelola segala macam bantuan pemerintah, bahkan mereka saling tunjuk hidung siapa penyebab keruntuhan program kemandirian pangan.

Keempat, pengakuan Nasihin, pemuda desa Mangli, mengatakan bahwa warga Mangli yang mengkonsumsi jagung hanya tinggal 30% saja, lebih tragis lagi, anak-anak muda sudah jarang makan nasi jagung, yang makan jagung tinggal orang tua dan orang ekonomi menengah ke bawah, faktornya karena proses kelamaan, jagung butuh tiga proses, sementara beras hanya butuh beberapa menit, cukup ditancapkan ke listrik selama 30 menit, nasi sudah matang.

Peneliti menemukan dua fakta yang berlawanan, laporan tahunan Tim Pendamping yang disahkan oleh Badan Penyuluhan dan Ketahanan Pangan Kabupaten yang menjelaskan tentang kesuksesan Program Desa Mandiri Pangan, yakni beragam pelatihan dan pendampingan menunjukkan perubahan sosial yang signifikan. Berdasarkan laporan ini, warga Mangli benar-benar bertransformasi secara cepat menjadi masyarakat yang berkualitas dengan beragam capaian yang luar biasa.

Pada sisi lain, fakta di lapangan pasca Program Desa Mandiri Pangan, desa Mangli kembali kepada sedia kala, saat ini tidak lagi bekas program desa mandiri pangan yang tersisa. Saat ini tidak adalagi tamu-tamu dari kabupaten dan provinsi lainnya yang ingin study banding ke Mangli karena semua kegiatan kelompok-kelompok tani berhenti bersamaan dengan berhentinya program desa mandiri pangan. Saat ini, kebiasaan penduduk mengkonsumsi jagung sedikit demi sedikit mulai pudar dan diganti dengan mengkonsumsi beras.

G. Kesimpulan

Fenomena kedaualatan pangan berbasis kearifan lokal, di Desa Mangli, sedikit demi sedikit mulai tergerus. Pergeseran ini diakibatkan oleh perubahan masyarakat yang mulai memilih beras yang lebih mudah dimasak daripada jagung yang harus melalui proses panjang. Program Desa Mandiri Pangan di Desa Mangli berjalan selama empat tahun. Proses dan pelaksanaan program kerja berjalan sukses. Puncaknya, desa mangli menjadi juara 1 tingkat nasional. Namun demikian, Program pemerintah di Desa Mangli mengalami kegagalan pada fase kemandirian masyarakat, setelah Program Desa Mandiri Pangan selesai, masyarakat tetap tidak bisa mandiri. Mereka tetap menjadi petani tradisional yang bercocok tanam secara tradisional dan tidak berorientasi industri. Faktor utamanya, kualitas pendidikan

masyarakat masih rendah. Akibatnya, segala bentuk bantuan modal dan pelatihan tidak berbekas sama sekali. Para penduduk masih dalam lingkaran kemiskinan dan keterbelakangan. Fenomena ini meneguhkan bahwa pengentasan kemiskinan harus dimulai dari perbaikan sumber daya manusia melalui pendidikan yang berkualitas.

Daftar Pustaka

- Badan Ketahanan Pangan, Dep. Pertanian RI. 2006. Hasil Evaluasi Ketahanan Pangan Nasional (Evaluasi 2002 – 2005, Pemantapan 2006 dan Prospek 2007). Badan Ketahanan Pangan, Dep. Pertanian RI. Jakarta.
- Badan Ketahanan Pangan, Dep. Pertanian RI. 2006. Kinerja Badan Ketahanan Pangan Tahun 2005. Badan Ketahanan Pangan, Dep. Pertanian RI. Jakarta.
- Badan Ketahanan Pangan, Dep. Pertanian RI. 2006. Pedoman Umum, Program Aksi Desa Mandiri.
- BKP, 2011. Pedoman Teknis Kegiatan Desa Mandiri Pangan. Badan Ketahanan Pangan Departemen Pertanian, Jakarta.
- BKP, 2011. Perkembangan Pelaksanaan Desa Mandiri Pangan Nasional Tahun 2011. Bahan Workshop Akhir Demapan Tahun 2011. Palembang 24-26 November 2001.
- BKP. 2009. Workshop Program Aksi Desa Mandiri Pangan. Bidang Kerawanan Pangan, Badan Ketahanan Pangan, Departemen Pertanian, Jakarta.
- Buchori. A, Sanusi dan S.R. Amelia (editor). 2003. Hanya Sebuah Langkah, Bukan Akhir Perjalanan. PWD-IPB. Bogor.
- Darwis, V. dan I W. Rusastraa. 2011. Optimalisasi Pemberdayaan Masyarakat Desa Melalui Sinergi Program PUAP Dengan Desa Mandiri Pangan. Analisis Kebijakan Pertanian, 9(2): 125-142.
- Gonsalves, J., T. Becker, A. Braun, D. Campilon, H. de Chaves, E. Fajber, M. Capiriri, J.R. Caminade and R. Vernoy (editor). 2005. Participatory Research and Development for Sustainable Agricultural and Natural Resource Management : A Resource Book (Glossary). International Potato Center Users Perspective with Agricultural Research and Development Philippines.
- Hariyanto. 2007. Peranan Pertanian dalam Ekonomi Perdesaan. Makalah disampaikan pada Seminar Nasional Dinamika Pembangunan Pertanian dan Perdesaan : Mencari Alternatif Arah Pembangunan Ekonomi Rakyat. 4 Desember 2007. Pusat Analisis Sosial Ekonomi dan Kebijakan Pertanian. Badan Penelitian dan Pengembangan Pertanian. Departemen Pertanian. Bogor.
- Mubyarto. 1984. Strategi Pembangunan Perdesaan, P3PK UGM Yogyakarta.
- Rachman,B., IW.Rusastra, MH.Sawit, E.Basuno, EM.Lakollo, B. Prasetyo, H. Tarigan, Sunarsih, V. Darwis dan A. Askin. 2010. Laporan Hasil Penelitian Evaluasi Dampak Program Penanggulangan Kemiskinan di Sektor Pertanian di Tingkat Rumah Tangga dan Wilayah Perdesaan. Pusat Analisis Sosial Ekonomi dan

Kebijakan Pertanian. Kementerian Pertanian.

- Rusastra, I W., Supriyati dan V. Darwis. 2011. Evaluasi dan Rekomendasi Tindak Lanjut Program Demapan. Bahan Workshop Akhir Demapan Tahun 2011. Palembang 24-26 November 2001.
- Rusastra, I W., Supriyati, W.K. Sejati dan Saptana 2008. Model Pemberdayaan Masyarakat Miskin Perdesaan : Analisis Program Ketahanan Pangan dan Desa Mandiri Pangan. Laporan Hasil Penelitian. Badan Ketahanan Pangan, Departemen Pertanian. Jakarta.
- Sajogyo. 1982. Bunga Rampai Perekonomian Desa, Yayasan Obor Indonesia.
- Sumodiningrat, G. 1997. Pembangunan Daerah dan Pemberdayaan Masyarakat. PT Bina Rena Pariwara. Jakarta.
- Syahyuti. 2007. Penerapan Pendekatan Pemberdayaan Dalam Kegiatan Pembangunan Pertanian : Perbandingan Kegiatan P4K, PIDRA, P4MI dan Primatani. Forum Penelitian Agro Ekonomi 25(2):104-116. Pusat Analisis Sosial Ekonomi dan Kebijakan Pertanian. Badan Penelitian dan Pengembangan Pertanian. Departemen Pertanian. Bogor.
- Yadi, A. 2007. Pemikiran Tentang Pendekatan Pembangunan Perdesaan : Implikasi dari Berbagai Temuan Studi SMERU dalam Hendayana. R, D. Arsyad dan E. Jamal. 2007. Prosiding Lokakarya Nasional Akselerasi Diseminasi Inovasi Pertanian Mendukung Pembangunan Berawal dari Desa. Balai Besar Pengkajian dan Pengembangan Teknologi Pertanian. Bogor.

EKOWISATA RELIGIUS: ANALISIS KEMANDIRIAN EKONOMI DAERAH, DALAM SEKTOR PEMBANGUNAN EKOWISATA BERBASIS HALAL TOURISM DI PANTAI PULAU SANTEN BANYUWANGI

Firdausia hadi

Mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember
Email:firdausiamumtazah18@gmail.com

Abstrak

Pariwisata di Banyuwangi merupakan salah satu dari tiga keunggulan yang dimiliki selain pertanian dan UMKM. Setiap wilayah wisata yang memanfaatkan potensi alam, maka sudah sepantasnya memperhatikan kelestarian alam. Ekowisata merupakan perjalanan wisata ke suatu lingkungan baik alam yang alami ataupun buatan serta budaya yang bersifat informatif dan partisipatif. Sedangkan ekowisata religius belakangan ini mulai banyak dikembangkan, dengan memadukan tempat wisata yang syar'i sesuai dengan tuntutan agama serta tetap menjaga kelestarian alam ciptaan-Nya. Pengembangan ekowisata berbasis *halal tourism* di pantai pulau santen Banyuwangi merupakan salah satu perwujudan kemandirian ekonomi kabupaten tersebut. Diharapkan dengan menyusung konsep *halal tourism* dan dengan tidak mengindahkan kelestarian alam akan meningkatkan pendapatan daerah. Yang pada mana juga meningkatkan perekonomian dan kesejahteraan masyarakat.

Kata kunci: pariwisata, ekowisata, religious, kemandirian ekonomi, *halal tourism*

Pendahuluan

Indonesia merupakan Negara dengan kepulauan terbesar di dunia. Memiliki ± 18.110 pulau dengan garis pantai sepanjang 108.000 km. Indonesia memiliki potensi alam, keanekaragaman flora dan fauna, peninggalan purbakala, peninggalan sejarah serta seni dan budaya yang semuanya itu merupakan sumber daya dan modal bagi usaha pengembangan dan peningkatan kepariwisataan. Sebagai Negara dengan kepulauan terbesar. Pariwisata di Indonesia membawa prosek besar bagi pendapatan nasional. Pada Juni 2013 Majelis Ulama Indonesia (MUI) dan Kementerian Pariwisata dan Ekonomi (Kamenparekraf) di era kepemimpinan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono merealisasikan wisata syariah di Indonesia. Prospek wisata berbasis syariah di Indonesia sangat besar melihat penganut Muslim sekitar 250 juta jiwa atau 88,1% dari jumlah penduduk Indonesia. Sedangkan menurut *Pew Research Center Forum on Religion and Public Life* populasi Muslim dunia terus bertambah

dari 1,6 miliar jiwa atau 23,4% dari penduduk dunia 6,9 miliar pada tahun 2010 menjadi sekitar 2,2 miliar atau 26% dari total penduduk dunia 8,3 pada tahun 2030 dengan rata-rata pertumbuhan penduduk muslim 1,5% setiap tahun.

Pariwisata syariah dengan mengusung konsep *halal tourism* merupakan tujuan wisata baru di dunia. Pariwisata syariah merupakan suatu permintaan wisata yang didasarkan pada gaya hidup wisatawan muslim selama liburan. Selain itu, pariwisata syariah merupakan pariwisata yang fleksibel, rasional, sederhana dan seimbang. Pariwisata ini bertujuan agar wisatawan termotivasi untuk mendapatkan kebahagiaan dan berkat dari Allah (Munirah, 2012).¹

Pariwisata syariah menjadi kebutuhan wisata bagi wisatawan Muslim saat ini, terutama wisatawan lokal bahkan mancanegara. Pada awal tahun 2014 pariwisata syariah dianggap sebagai wisata religi dengan ziarah ke makam Nabi atau umroh. Namun wisata syariah dengan konsep halal *tourism* tidak hanya mengedepankan objek tujuan wisatawan, namun wisata syariah harus memiliki standarisasi sesuai dengan kaidah Islam. Misalkan, memberikan fasilitas ibadah, menyediakan makanan dan minuman halal, menetapkan batas muhrim yang jelas dan lain sebagainya. Perilaku seorang Muslim sudah sepantasnya sesuai dengan aturan-aturan dalam Islam. Di dalam Islam kebersihan adalah sebagian dari iman sesuai dengan sabda Nabi saw: “أَنَّ ظَفْرَةً مِنَ الْإِيمَانِ”. Karena wisata adalah kebutuhan bagi setiap orang maka konsep ekowisata sangat cocok dengan aturan dalam Islam yang telah ada ber-abad abad lalu. Setiap wisatawan yang berkunjung wajib tetap menjaga kelestarian alam ataupun budaya.

Ekowisata adalah perjalanan wisata ke suatu lingkungan baik alam yang alami ataupun buatan serta budaya yang ada yang bersifat informatif dan partisipatif yang bertujuan untuk menjamin kelestarian alam dan sosial-budaya. (Hakim, 2004).² Karena ekowisata bertumpu pada usaha pelestarian fungsi sumber daya alam dan budaya sebagai daya tarik yang dapat dijadikan sumber ekonomi berkelanjutan dengan cara dikelola berdasarkan prinsip-prinsip pembangunan berkelanjutan (*sustainable development*) sehingga dapat memberikan manfaat kepada generasi sekarang dan yang akan datang. (oka yoeti 2000)

Ekowisata mengalami perkembangan dari waktu kewaktu. Istilah ekowisata religius atau ekowisata islami pun mulai banyak berkembang. Ekowisata religius menempatkan perjalanan wisata yang bertanggung jawab terhadap pelestarian alam sosial, dan budaya yang sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.

Pada tanggal 3 Maret 2017 bupati Banyuwangi Abdullah Azwar Anas meresmikan wisata pantai santen sebagai wisata syariah. Konsep halal *tourism* merupakan suatu permintaan wisata yang didasarkan pada gaya hidup wisatawan muslim selama liburan. Selain itu, pariwisata syariah merupakan pariwisata yang fleksibel,

¹ Munirah, L., dan Ismail, H. N. (2012). Muslim Tourists' Typology in Malaysia: Perspectives and Challenges. *Proceedings of the Tourism and Hospitality International Conference*. Malaysia: Department of Urban and Regional Planning, Faculty of Built Environment.

² Hakim, Lukman. 2004. *Dasar-Dasar Ekowisata*. Malang: Bayumedia Publishing.

rasional, sederhana dan seimbang. Pariwisata ini bertujuan agar wisatawan termotivasi untuk mendapatkan kebahagiaan dan berkat dari Allah (Munirah, 2012). Pemerintah Banyuwangi mengusung konsep halal *tourism* dengan tidak menutup kemungkinan bagi wisatawan non-Muslim untuk berkunjung, namun harus tetap mengikuti aturan syariah yang telah ditetapkan. Wisata pantai Santen Banyuwangi memadukan wisata dengan konsep ekowisata yang berbasis halal *tourism* yang bertujuan untuk mengangkat potensi alam yang dimiliki. Selain berwisata syariah dengan aturan yang telah ditetapkan, wisatawan juga bertanggung jawab untuk tetap melestarikan alam yang ada.

Pendapatan dari sektor pariwisata merupakan salah satu bentuk kemandirian ekonomi yang dimiliki suatu negara. Indonesia memiliki letak yang geografis dan sebagai negara kepulauan terbesar, maka sangat berpotensi membentuk ekowisata alam ataupun budaya. Pendapatan dari sektor pariwisata memberikan sumbangsih besar terhadap devisa negara, yang berasal dari belanja wisatawan lokal maupun mancanegara. Hal tersebut juga merupakan perwujudan kemandirian ekonomi negara pada sektor pendapatan pariwisata.

Pada tahun 2001 negara memberikan wewenang kepada pemerintah daerah untuk mengatur pemerintahannya termasuk dengan keuangan daerah, sesuai dengan UU No. 34 Tahun 2004 tentang perimbangan keuangan antara pemerintah pusat dan pemerintah daerah, memberikan kesempatan kepada pemerintah daerah untuk mengoptimalkan kemampuan daerah untuk membiayai pembangunan yang ada di daerah.

Banyuwangi sebagai daerah paling luas di pulau Jawa, dengan luas 5.782,50 km² dengan kebutuhan infrastruktur paling besar menuntut kebutuhan yang besar pula. Pada Januari 2016 lalu Banyuwangi mendapat penghargaan dari UNWTO dengan kategori inovasi kebijakan publik dan tata kelola pemerintah di bidang pariwisata terbaik sedunia versi bidang pariwisata PBB. Pemerintah Banyuwangi kini banyak mengembangkan tempat-tempat wisata dengan tujuan menjadikannya pendapatan daerah, yang pada akhirnya menjadi kemandirian ekonomi bagi kabupaten tersebut. Maret 2017 pemerintah Banyuwangi membuka wisata pantai syariah pulau santen Banyuwangi yang banyak mendapat perhatian dari berbagai kalangan baik wisatawan lokal maupun mancanegara bahkan peneliti, dan Dinas Pariwisata.

Wisata syariah pantai santen Banyuwangi banyak mencuri perhatian publik sehingga banyak peneliti melakukan penelitian pada wisata tersebut. Penelitian ini dilakukan bertujuan untuk mengetahui ekowisata yang dimadukan dengan konsep syariah yang pada akhirnya menjadi kemandirian ekonomi. Penelitian ini berjudul "Ekowisata Religius: Analisis Kemandirian Ekonomi Daerah dalam Pembangunan Ekowisata berbasis Halal *Tourism* di Pantai Pulau Santen Banyuwangi".

Pada bagian ini diuraikan tentang penelitian atau karya ilmiah yang serupa dengan penelitian untuk menghindari duplikasi. Disamping itu, menambah referensi bagi peneliti bagi peneliti untuk mengembangkan penelitian. Berikut ini adalah karya ilmiah yang berhubungan dengan pengembangan wisata sebagai kemandirian daerah

sebab memberikan kontribusi besar terhadap pendapatan daerah. *Pertama*, Nining Yuningsih, Fakultas Ilmu sosial Jurusan Hukum dan Kewarganegaraan Universitas Negeri Semarang 2005 "Peningkatan Pendapatan Asli Daerah (PAD) Melalui Pengembangan Potensi Obyek Wisata Pantai Pangandaran di Kabupaten Ciamis Jawa Barat". Pendapatan daerah yang merupakan gambaran potensi keuangan daerah pada umumnya mengendalikan unsur pajak daerah dan retribusi daerah. Berkaitan dengan pendapatan asli daerah dari sektor retribusi, maka daerah dapat menggali potensi sumber daya alam yang berupa obyek wisata. Pemerintah menyadari bahwa sektor pariwisata bukanlah merupakan sektor penyumbang terbesar dalam pendapatan daerah, tetapi berpotensi dalam meningkatkan Pendapatan Asli Daerah (PAD). Hasil yang diperoleh dalam penelitian ini adalah bahwa upaya yang dilakukan oleh Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kabupaten Ciamis dalam mengembangkan obyek wisata pantai Pangandaran adalah dengan membangun berbagai fasilitas wisata, promosi lewat media massa maupun pameran wisata. Berdasarkan hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa yang mendorong pengembangan obyek wisata pantai Pangandaran adalah adanya daya tarik yang dimiliki oleh pantai Pangandaran, yang didukung oleh sarana prasarana yang memadai. Sedangkan faktor penghambatnya adalah adanya faktor intenal, seperti sarana prasana yang belum memadai, kualitas, dan kuantitas sumber daya manusia kurang. Kurangnya kesadaran dari para pengusaha pariwisata dan masyarakat terhadap lahan tidur, abrasi pesisir pantai, kurang tertibnya pedagang kaki lima dan masih terbatasnya dana. Sedangkan faktor eksternal seperti adanya persaingan yang samakin ketat, krisis moneter, adanya pengaruh luar, kultur masyarakat yang kurang mendukung, kurangnya kesadaran wisatawan dan kurang sadarnya lembaga-lembaga swasta terhadap sarana dan prasarana kepariwisataan.

Kedua, Linda Vidya Meirina, Fakultas Hukum Universitas Brawijaya Malang 2015, "Pengembangan Ekowisata Daerah (Studi Pengembangan Ekowisata Daerah Berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 33 Tahun 2009 Tentang Pedoman Pengembangan Ekowisata di Daerah Pada Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kota Batu)". Penulisan tulisan ilmiah ini membahas tentang peranan Dinas Pariwisata dan Kebudayaan Kota Batu dalam pengembangan konsep Ekowisata daerah berdasarkan Peraturan Menteri Dalam Negeri Nomor 33 Tahun 2009 Pedoman Ekowisata Daerah. Hal ini dilatar belakangi dengan tergesernya sektor pertanian sebagai prioritas pembangunan dan tingginya tingkat perbedaan pendapatan pada tiap masyarakat. Pada tahun 2015 pengembangan ekowisata di kota Batu akan dimulai dari kawasan gunung banyak. Pengembangan kawasan wisata gunung banyak dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, antara lain: (1) arah kebijakan APBD 2015, yaitu pengentasan kemiskinan dan peningkatan kesejahteraan aparatur, (2) gunung banyak memiliki potensi untuk dikembangkan, (3) lokasi belum dikelola secara optimal, dan (4) perhutani membuka peluang kerjasama pengembangan. Sedangkan kendala-kendala yang dihadapi dalam mengembangkan wisata ini adalah masalah anggaran, database rakyat miskin yang belum *valid*, belum kuatnya

sinergitas antara Satuan Kerja Perangkat Daerah (SKPD) di Kota Batu dalam hal pengembangan ekowisata daerah ini.

Definisi Pariwisata, Ekowisata dan Ekowisata Religius/Syariah: Pendekatan Awal

Pariwisata berasal dari dua suku kata, yaitu pari dan istilah wisata. Pari yang berarti banyak, berkali-kali atau berputar-putar. Wisata berarti perjalanan atau berpergian. Jadi pariwisata dapat diartikan perjalanan yang dilakukan berkali-kali atau berputar-putar dari suatu tempat ke tempat yang lain. Namun kepariwisataan tidak hanya diartikan sebagai perjalanan saja, akan tetapi memiliki arti yang sangat luas, yakni berkaitan dengan obyek dan daya tarik wisata yang dikunjungi, sarana transportasi yang digunakan, pelayanan, akomodasi, rumah makan, hiburan, interaksi sosial antara wisatawan dan penduduk lokal setempat. Definisi pariwisata juga dapat dilihat sebagaimana berikut *pertama*, Menurut A.J Burkart dan S Medlik, pariwisata berarti perpindahan orang untuk sementara dan dalam jangka waktu pendek ke tujuan-tujuan diluar tempat dimana mereka biasa hidup dan bekerja, dan kegiatan-kegiatan mereka selama tinggal di tempat-tempat tujuan tersebut.³ *Kedua*, Menurut Prof. Hunzieker dan Prof. K. Krapf, pariwisata dapat didefinisikan sebagai keseluruhan jaringan dan gejala-gejala yang berkaitan dengan tinggalnya orang asing di suatu tempat, dengan syarat bahwa mereka tidak tinggal disitu untuk melakukan suatu pekerjaan yang penting yang memberikan keuntungan yang bersifat permanen maupun sementara.⁴

Ketiga, Menurut *World Tourism Organization* (WTO), pariwisata adalah kegiatan seseorang yang bepergian atau tinggal di suatu tempat atau lingkungannya yang biasa dalam waktu tidak lebih dari satu tahun secara terus menerus untuk kesenangan, bisnis ataupun tujuan lainnya.⁵ *Keempat*, Menurut Undang-Undang No 10 Tahun 2009, pariwisata adalah berbagai macam kegiatan wisata dan didukung berbagai fasilitas dan layanan yang disediakan oleh masyarakat, pengusaha, Pemerintah dan Pemerintah Daerah⁶. Ekowisata adalah bentuk perjalanan wisata ke area alami yang dilakukan dengan tujuan mengkonservasi lingkungan dan melestarikan kehidupan dan kesejahteraan penduduk setempat. Semula ekowisata dilakukan oleh wisatawan pencinta alam yang menginginkan di daerah tujuan wisata tetap utuh dan lestari, di samping budaya dan kesejahteraan masyarakat tetap terjaga.⁷

Pengertian tentang ekowisata mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Namun, pada hakikatnya pengertian ekowisata adalah suatu bentuk wisata yang bertanggungjawab terhadap kelestarian area yang masih alami (*natural area*),

³ R.G Soekadijо, *Anatomі Pariwisata, memahai pariwisata sebagai "Systemic Linkage"* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), 12.

⁴ Ibid., 12

⁵ Lihat Undang-Undang No.10 Tahun 2009 tentang *Kepariwisataan*.

⁶ Chafid Fandeli, *Dasar-Dasar Manajemen Kepariwisataan Alat*, (Yogyakarta: Fakultas Kehutanan Universitas Gajah Mada, 1995), 40.

⁷ Diperkenalkan pertama oleh organisasi *The Ecotourism Society* (1990)

memberi manfaat secara ekonomi dan mempertahankan keutuhan budaya bagi masyarakat setempat. Atas dasar pengertian ini, bentuk ekowisata pada dasarnya merupakan bentuk gerakan konservasi yang dilakukan oleh penduduk dunia. *Eco-traveler* ini pada hakekatnya konservasionis. Untuk mengembangkan ekowisata dilaksanakan dengan cara pengembangan pariwisata pada umumnya. Ada dua aspek yang perlu dipikirkan. Pertama, aspek destinasi, kemudian kedua adalah aspek market. Untuk pengembangan ekowisata dilaksanakan dengan konsep *product driven*. Meskipun aspek market perlu dipertimbangkan namun macam, sifat dan perilaku obyek dan daya tarik wisata alam dan budaya diusahakan untuk menjaga kelestarian dan keberadaannya. (Fandeli, 2000).⁸

Berbeda halnya dengan wisata syariah yang belakangan ini banyak bermunculan, seperti hotel syariah, restaurant, spa syariah dan masih banyak lainnya. Namun berbeda halnya dengan wisata yang memanfaatkan sumber daya alam yang masih asli atau belum terjamah oleh orang banyak. Ekowisata berbasis syariah juga mulai dikembangkan, ekowisata berbasis syariah pada dasarnya sama dengan dengan ekowisata pada umumnya. Ekosistem berbasis syariah mengedepankan nilai-nilai syar'i yang sesuai dengan tututan islam, misalkan memberikan sarana prasana untuk beribadah, menyediakan makanan halal, memberikan batasan muhrim, ekowisata berbasis syariah selain berwisata secara syar'i juga memberikan tanggungjawab yang sama kepada setiap wisatawan yang berkunjung untuk menjaga kelestarian alam.

Pembangunan pariwisata memerlukan kebijakan dan perencanaan yang sistematis. Sebagai contoh, pemerintah pada semua level terlibat dalam persiapan infrastruktur, penggunaan tanah atau tata ruang dan sebagainya. Untuk tercapainya sebuah perencanaan yang sistematis diperlukan sebuah proses strategis (*the strategic planning process*). Umumnya perencanaan strategis dalam pariwisata terdiri dari beberapa tahapan, yaitu sebagai berikut *pertama*, Menentukan bisnis/usaha apa yang akan dimasuki, yang biasa dicirikan oleh misi organisasi yang tergantung pada jenis usaha yang dimasuki. Misi organisasi mungkin dapat dilihat dan diketahui dengan mudah namun misi organisasi terkadang tidak dapat secara eksplisit dikenali. Biasanya untuk organisasi pemerintah dengan *audiens* yang berbeda yang akan diyakinkan, mempunyai misi yang jelas.

Kedua, Menentukan tujuan organisasi yang akan dicapai, yang merupakan tujuan utama organisasi, seperti penguasaan pasar yang melibatkan pengenalan produk baru. Tujuan organisasi haruslah mempunyai jangka waktu yang mengidentifikasi kapan tujuan tersebut akan diwujudkan. Hal ini akan memberikan kerangka waktu, menetapkan tujuan jangka pendek, dan strategi pencapaian serta tindakan yang diperlukan.

Ketiga, Mengumpulkan informasi dan pengetahuan sebagai dasar dalam pengambilan keputusan. Sebuah perusahaan atau organisasi mempunyai system infor-

⁸ Fandeli, C dan Mukhlison. 2000. Pengusahaan Ekowisata. Fakultas Kehutanan Universitas Gadjah Mada bekerjasama dengan Unit KSDA Daerah Istimewa Yogyakarta dan Pustaka Pelajar.Yogyakarta.

masi internal dan eksternal. Sumber informasi berasal dari instansi pemerintah, industry, atau sumber lainnya. Pengetahuan dan informasi yang diperoleh harus diolah secara sistematis. *Keempat*, Menganalisis informasi, terutama yang berkaitan dengan kekuatan, kelemahan, peluang dan tantangan dari organisasi. Biasanya informasi yang dikumpulkan dan dianalisis dapat dikelompokkan menjadi dua: (a) informasi yang berkaitan dengan kondisi dan keadaan masa kini, baik yang menyangkut organisasi itu sendiri maupun lingkungan di luar organisasi yang dapat mempengaruhi kehidupan organisasi, dan (b) informasi yang dapat membantu perencana memberikan perkiraan masa depan, misalkan dengan menggunakan analisis SWOT.

Kontruksi Ekowisata

Prinsip pengembangan ekowisata menurut Peraturan Menteri Dalam Negeri No.33 Tahun 2009, yaitu *pertama*, Kesesuaian antara jenis dan karakteristik ekowisata *kedua*, Konservasi, yaitu melindungi, mengawetkan, dan memanfaatkan secara lestari sumberdaya alam yang digunakan untuk ekowisata;

Ketiga, Ekonomis, yaitu memberikan manfaat untuk masyarakat setempat dan menjadi penggerak pembangunan ekonomi di wilayahnya serta memastikan usaha ekowisata dapat berkelanjutan; *keempat*, Edukasi, yaitu mengandung unsur pendidikan untuk mengubah persepsi seseorang agar memiliki kepedulian, tanggung jawab, dan komitmen terhadap pelestarian lingkungan dan budaya *kelima*, Memberikan kepuasan dan pengalaman kepada pengunjung; *keenam*, Partisipasi masyarakat, yaitu peran serta masyarakat dalam kegiatan perencanaan, pemanfaatan, dan pengendalian ekowisata dengan menghormati nilai-nilai sosial-budaya dan keagamaan masyarakat di sekitar kawasan; dan *ketujuh*, Menampung kearifan lokal. Menurut Suwantoro (1997),⁹ unsur pokok yang harus mendapat perhatian guna menunjang pengembangan pariwisata di daerah tujuan wisata yang menyangkut perencanaan, pelaksanaan pembangunan dan pengembangannya meliputi 5 unsur *pertama*, Daya tarik wisata yang juga disebut objek wisata merupakan potensi yang menjadi pendorong kehadiran wisatawan ke suatu daerah tujuan wisata. *Kedua*, Prasarana wisata adalah sumberdaya alam dan sumberdaya buatan manusia yang mutlak dibutuhkan oleh wisatawan dalam perjalannya di daerah tujuan wisata.

Ketiga, Sarana wisata merupakan kelengkapan daerah tujuan wisata yang diperlukan untuk melayani kebutuhan wisatawan dalam menikmati perjalanan wisatanya. *Keempat*, Infrastruktur adalah situasi yang mendukung fungsi sarana dan prasarana wisata, baik yang berupa sistem pengaturan maupun bangunan fisik di atas permukaan tanah dan dibawah tanah. *Kelima*, Daerah tujuan wisata yang memiliki berbagai objek dan daya tarik wisata akan mengundang kehadiran wisatawan. Masyarakat di sekitar objek wisata yang akan menyambut kehadiran wisatawan tersebut dan sekaligus akan memberikan layanan yang diperlukan oleh para wisatawan.

⁹ Dasar-Dasar Pariwisata. Gamal Suwantoro, SH. 1997. Andi Publishing

Sesuai perkembangan, kepariwisataan bertujuan memberikan keuntungan baik bagi wisatawan maupun warga setempat. Pariwisata dapat memberikan kehidupan yang standar kepada warga setempat melalui keuntungan ekonomi yang didapat dari tempat tujuan wisata. Dalam tambahan, perkembangan infrastruktur dan fasilitas rekreasi, keduanya menguntungkan wisatawan dan warga setempat. Sebaliknya, kepariwisataan dikembangkan melalui penyediaan tempat tujuan wisata. Hal tersebut dilakukan melalui pemeliharaan kebudayaan, sejarah dan taraf perkembangan ekonomi dan suatu tempat tujuan wisata yang masuk dalam pendapatan untuk wisatawan akibatnya akan menjadikan pengalaman yang unik dari tempat wisata. Pada waktu yang sama, ada nilai-nilai yang membawa serta dalam perkembangan kepariwisataan. Sesuai dengan panduan, maka perkembangan wisata dapat memperbesar keuntungan sambil memperkecil masalah-masalah yang ada (Marpaung dan Herman, 2002).¹⁰

Strategi pengembangan ekowisata didesain berdasarkan hasil analisis tingkat prospektif masing-masing faktor penentu. Untuk dapat menentukan faktor kunci/penentu dalam pengembangan ekowisata dapat dilakukan 2 tahap analisis. Analisis tersebut berturut-turut adalah analisis untuk mengidentifikasi faktor-faktor yang berpengaruh dalam pengembangan ekowisata dan analisis untuk menentukan beberapa, Faktor kunci dalam pengembangan ekowisata yang dikaji berdasarkan diskusi dengan ahli ekowisata, ahli kelembagaan, dan studi pustaka. Teori yang dikembangkan dalam pengembangan ekowisata menyebutkan bahwa terdapat beberapa faktor kunci yang berpengaruh dalam pengembangan ekowisata. Di antara kunci-kunci tersebut adalah potensi ODTWA, kebijakan pemerintah daerah, permintaan ekowisata, partisipasi masyarakat, sarana dan prasarana, keamanan, penataan ruang wisata, promosi dan pemasaran, kapasitas kelembagaan, manajemen atraksi, kerjasama antardaerah, kontribusi ekonomi, dan pendidikan masyarakat. Untuk mengembangkan daerah yang belum berpotensi menjadi daerah berpotensi sebagai ODTW diperlukan upaya-upaya promosi dan pemasaran guna menarik potensi pasar, memperkecil kendala aksesibilitas melalui penyediaan sarana prasarana moda transportasi, meningkatkan pengelolaan dan pelayanan sesuai standar pelayanan, melakukan pemenuhan terhadap standar akomodasi yang diperlukan, dan meningkatkan diversifikasi atraksi wisata. Berdasarkan kondisi objektif pengembangan ekowisata saat ini maka strategi pengembangan yang dapat diterapkan yaitu strategi pesimis melalui upaya penataan ruang wisata, pengembangan manajemen atraksi, pengembangan promosi dan pemasaran, pengembangan regulasi dan organisasi pengelola ekowisata, dan menciptakan situasi keamanan yang kondusif baik di dalam maupun luar kawasan wisata (Karsudi, 2010)¹¹

¹⁰ H Marpaung dan B herman 2002 pengantar pariwisata:bandung alfabet

¹¹ Karsudi, R. Soekmadi dan Kartodiharjo, H. 2010. *Strategi Pengembangan Ekowisata di Kabupaten Kepulauan Yapen Provinsi Papua.* JMHTVol.XVI, (3): 148-154

Mengukur Tingkat Kemandirian Ekonomi dan Efektifitas Penerimaan: Kemandirian Ekonomi dan Efektifitas Daya Saing Ekowisata

Dalam teori pembangunan dikatakan bahwa sesungguhnya pembangunan merupakan sebuah upaya yang dapat membawa masyarakat mengikuti sebuah proses untuk mencapai kehidupan yang sebelumnya dianggap tidak baik, atupun kurang baik, menjadi sebuah kondisi yang lebih baik. Meskipun demikian kondisi masyarakat yang lebih baik adalah sebuah kondisi yang tidak dapat ditinggalkan. Kondisi ini mempunyai banyak ukuran dan kriteria yang berbeda. Akibatnya, ukuran kondisi yang lebih baik bagi seseorang belum tentu baik menurut orang lain, bahkan dapat saja menjadi kondisi yang lebih buruk. Contohnya Pemerintah beranggapan kondisi yang lebih baik bagi bangsanya adalah tercapainya pertumbuhan ekonomi. Oleh karena itu, pemerintah berusaha membuka sebanyak mungkin wilayah kantong-kantong pertumbuhan ekonomi yang dapat mendukung tujuan tersebut.¹²

Kemandirian ekonomi nasional sangat dipengaruhi oleh kemandirian yang dimiliki oleh daerah-daerah. Salah satu upaya yang dapat dilakukan adalah dengan memanfaatkan sumber daya di daerah-daerah yang eksotis menjadi tempat pariwisata. Sektor pariwisata sangat berperan dalam pembangunan nasional, sebagai penghasil devisa, meratakan dan meningkatkan kesempatan kerja serta pendapatan masyarakat.

Untuk mengetahui kemampuan keuangan daerah dalam mebiayai pengeluaran daerah adalah dengan melihat lebih jauh seberapa besar kontribusi masing-masing sumber PAD terhadap total PAD, dan seberapa efektifnya target-target perencanaan terhadap realisasinya. Untuk mengukur kemandirian keuangan daerah dibutuhkan rumus Rasio Kemandirian. Rasio ini juga menjelaskan bahwa ketergantungan pemerintah daerah terhadap sumber dana luar atau eksternal. Dalam penelitian ini rasio kemandirian diukur dengan¹³:

$$\text{Rasio Kemandirian} = \frac{\text{Pendapatan Asli Daerah (PAD)}}{\text{Pemerintah Transfer Pusat + Provinsi dan Pinjaman}} \times 100\%$$

Tabel: Skala Interval Kemandirian Keuangan Daerah

| Kemampuan Keuangan Daerah | Kemandirian Keuangan Daerah Persentase |
|---------------------------|--|
| Sangat Kurang | 0,00-10,00 % |
| Kurang | 10,01-20,00 % |
| Sedang | 20,01-30,00 % |
| Cukup | 30,01-40,00 % |
| Baik | 40,01-50,00 % |
| Sangat Baik | >50,00 % |

Sumber: Tim Litbang Depdagri-Fisipol UGM

¹² Mudrajad Kuncoro, *Ekonomi Pembangunan (Teori, Masalah, dan Kebijakan)*, Edisi I, (Yogya-karta: UPP AMP YKIN, 1997), 116.

¹³ Gusti Ngurah Suryadi Mahardika Analisis Kemandirian Keuangan Daerah di Era Otonomi pada Pemerintah Kabupaten Tabanan

Selain itu perlu kiranya dilakukan pengukuran dengan rasio efektifitas untuk mengukur sejauh mana kemampuan pemerintah dalam memobilitas penerimaan pendapatan sesuai dengan yang ditargetkan:

$$\text{Rasio Efektifitas} = \frac{\text{Realisasi Penerimaan PAD}}{\text{Target Penerimaan PAD}} \times 100\%$$

Tabel: Kriteria Kinerja Keuangan Rasio Efisiensi

| Kriteria | Persentase Kinerja Keuangan |
|----------------|-----------------------------|
| Sangat Efektif | Diatas 100% |
| Efektif | 100% |
| Cukup Efektif | 90% - 99% |
| Kurang Efektif | 75% - 89% |
| Tidak Efektif | Kurang dari 75% |

Sumber: Mahmudi (2011:171)

Kontribusi Pendapatan Asli Daerah (PAD)

Pariwisata sebagai salah satu bentuk kemandirian daerah memberikan kontribusi besar terhadap pendapatan asli daerah (PAD), selain dari sektor pajak daerah dan retribusi daerah. Salah satu wujud dari pelaksanaan desentralisasi fiskal adalah pemberian sumber-sumber penerimaan bagi daerah yang dapat digali dan digunakan sendiri sesuai dengan potensinya masing-masing. berdasarkan pasal 6 UU No.33 tahun 2004 pendapatan asli daerah bersumber dari: restribusi daerah, pajak daerah dan hasil pengelolaan kekayaan daerah. Dana perimbangan adalah dana yang bersumber dari penerimaan APBN yang dialokasikan pada daerah untuk membiayai kebutuhan daerah dalam rangka pelaksanaan desentralisasi Undang-undang No.32 tahun 2004 menetapkan perubahan terhadap aliran dana dari pusat ke daerah. Dalam Undang-undang tersebut, komponen perimbangan tidak mengalami perubahan, tetapi terjadi perubahan proporsi aliran dana dari pusat dan daerah. dalam undang-undang tersebut komponen perimbangan tidak mengalami perubahan, tetapi terjadi proporsi aliran dana.

1. Pinjaman daerah

Pinjaman daerah adalah pinjaman bersumber dari: Pemerintah; Pemerintah daerah; lembaga keuangan bank; lembaga keuangan bukan bank; dan masyarakat

Lain-lain pendapatan yang sah terdiri atas pendapatan hibah dan pendapatan dana darurat. Pemerintah mengalokasikan dana darurat yang berasal dari APBN untuk keperluan seperti bencana alam yang tidak diinginkan dalam negara kesatuan Republik Indonesia.

Berdasarkan tujuan, penelitian ini termasuk penelitian bersifat kualitatif deskriptif dengan pendekatan kuantitatif dan didukung pula dengan data kualitatif. Cakupan/besaran sumber data yang dijadikan sebagai subyek penelitian berupa berita yang diakses dan didukung pula dengan data base/data statistik. Metode kuantitatif berupa angka-angka dan analisis menggunakan statistik. Selain menggunakan metode kualitatif, pendekatan kuantitatif juga digunakan peneliti untuk mengukur tingkat pertumbuhan kemandirian ekonomi sebagai pendapatan daerah pada sektor wisata pantai syariah pulau santen Banyuwangi.

Dalam panulisan paper ini peneliti melakukan penelitian di wisata pantai syariah pulau santen yang berada di kelurahan Karangrejo kabupaten Banyuwangi tepatnya berada di timur kota Banyuwangi. Wisata pantai sayariah ini menjadi wisata yang pertama kali muncul di pulau Jawa dengan basis halal *tourism*.

Teknik pengumpulan data yang dilakukan penulis menggunakan dua cara, studi pustaka dan observasi. Studi pustaka dilakukan dengan cara mengakses data-data berupa informasi baik dari media cetak, internet maupun audio visual dan juga menggunakan data statistik berupa tabel dan grafik yang didapat dari Laporan Keterangan Pertanggungjawaban Bupati Banyuwangi Tahun Anggaran 2016. Observasi dilakukan dengan cara datang langsung ke tempat wisata pantai pulau santen Banyuwangi yang menjadi tempat penelitian, dengan cara melihat langsung potensi wisata yang dapat diberikan kontribusi pendapatan daerah yang menjadi kemandirian ekonomi bagi kabupaten tersebut. Analisis data yang digunakan dengan *mixed method*, yaitu dengan memadukan dua metode penelitian kualitatif dan kuantitatif. Data statistik berupa tabel dan grafik yang telah ada dijelaskan dengan kalimat yang komprehensif. Selain menganalisa data statistik peneliti juga melakukan analisa dengan cara mendeskripsikan data yang didapat dari studi kepustakaan, yang kemudian diolah lebih lanjut menyusun sebuah kalimat penjelasan.

Teknik pengumpulan data dengan jalan observasi dilakukan sebagai pendukung data dan atau agar pihak lain dapat dengan mudah mendapat gambaran obyek penelitian. Deskriptif kuantitatif dilakukan untuk menjawab mengetahui progres obyek wisata terhadap kemandirian ekonomi daerah kabupaten Banyuwangi. Penggunaan analisis deskriptif ini ditujukan untuk mengetahui gambaran pengaruh wisata pantai syariah pulau santen Banyuwangi terhadap pendapatan daerah.

Konsep Ekowisata Banyuwangi: Membangun Halal Turism Di Banyuwangi

Banyuwangi merupakan kabupaten terluas di Jawa Timur dengan luas mencapai ± 5.782,50 km², wilayah kabupaten Banyuwangi sebagian besar masih merupakan kawasan hutan, dengan luas mencapai 183.396,34 ha atau sekitar 31,72 %. Selain memiliki hutan yang cukup luas kabupaten ini juga memiliki banyak pantai-pantai, diantaranya: pantai pulau merah, boom, cemara, grajagan, blimbingsari, watu dodol atau biasa disebut GWD, bangsring, tabuhan dan maret 2017 lalu pemerintah Banyuwangi membentuk pantai santen menjadi pantai syariah pertama kali di Jawa Timur dengan mengusung konsep halal *tourism*.

Kabupaten Banyuwangi saat ini menjadi salah satu destinasi favorit di Jawa Timur. Pengembangan wisata, promosi wisata serta pembangunan infrastruktur bidang pariwisata mampu menarik wisatawan baik dalam negeri maupun asing untuk berkunjung ke Kabupaten Banyuwangi. Kabupaten ini didukung potensi wisata yang beragam mulai wisata alam sampai budaya khas serta letak geografis yang bersebelahan dengan pulau Bali yang merupakan salah satu destinasi dunia. Pariwisata Banyuwangi dikembangkan melalui Konsep “*ecotourism*” yaitu konsep pembangunan pariwisata yang dilakukan dengan mengoptimalkan dan sekaligus melestarikan potensi alam dan budaya khas Banyuwangi secara berkelanjutan, pengembangan pariwisata menggunakan prinsip-prinsip sebagai berikut *pertama*, Melindungi lingkungan yang dimanfaatkan *kedua*, Mengikutsertakan masyarakat secara aktif dalam kegiatan pariwisata; *ketiga*, Menyajikan produk bermuatan pembelajaran, pendidikan dan rekreasi *ketiga*, dari nilai-nilai karakteristik (alam dan budaya setempat); Memberikan sumbangsih positif terhadap pembangunan ekonomi daerah *keempat*, Menekan sejauh mungkin dampak negatif yang ditimbulkan dari rangkaian kegiatan pariwisata. Selain prinsip-prinsip diatas, pengelolaan wisata Kabupaten Banyuwangi terangkum dalam Konsep Wilayah Pengembangan Pariwisata (WPP) yang dikenal dengan *Diomond Triangel: pertama*, Wilayah Pengembangan Pariwisata (WPP) I Merupakan wilayah dengan jenis objek wisata dominan kawasan hutan dan pemandangan alam, sehingga sesuai untuk kegiatan wisata “adventure” (petualangan) dan menikmati pemandangan alam, yaitu Kawah Ijen berada di Kecamatan Licin 45 km dari Kota Banyuwangi yang merupakan kawah danau terbesar di Pulau Jawa dengan kawah belerang berada dalam sulfatara di kedalaman sekitar 200 meter dan mengandung kira-kira 36 juta kubik air asam beruap. Kawah ijen didukung ekowisata hinterland meliputi Desa Wisata Kemiren, Perkebunan Kaliklatak, Perkebunan Selogiri dan Perkebunan Kalibendo.

Kedua, Wilayah Pengembangan Pariwisata (WPP) II Merupakan wilayah dengan jenis objek wisata yang sebagian besar berada di sekitar perairan pantai dan mempunyai aksesibilitas rendah, yaitu Pantai Plengkung terletak di pantai selatan Banyuwangi dan berada di wilayah Kecamatan Tegaldlimo dengan jarak dari Banyuwangi sekitar 86 km. Pantai Plengkung sebagai pantai terbaik untuk surfing dan biasa disebut G-Land. Bulan Mei-Oktober adalah bulan terbaik untuk surfing. Pantai Plengkung didukung ekowisata hinterland meliputi G-Land (Grajagan Land), Alas Purwo (Goa Istana), Padang Savana Sadengan dan Pantai Mangrove Bedul.

Ketiga, Wilayah Pengembangan Pariwisata (WPP) III Merupakan wilayah dengan objek wisata yang sebagian besar mempunyai keunikan sumber daya alam yaitu Pantai Sukamade yang berada di wilayah Kecamatan Pesanggaran berjarak sekitar 97 km ke arah barat daya Banyuwangi. Pantai Sukamade merupakan hutan lindung di Jawa Timur yang terkenal dengan penangkaran penyu, dimana penyu betina yang biasa bertelur hingga ratusan butir diletakkan di dalam pasir pantai. Bulan November hingga Maret adalah musim penyu bertelur. Pantai Sukamade didukung ekowisata hinterland meliputi Pantai Rajegwesi, Teluk Hijau, Pantai

Pancer dan Pulau Merah serta Taman Nasional Meru Betiri. Pada tiga Wilayah Pengembangan Pariwisata (WPP) yang telah disebutkan dia atas pariwisata tidak disebutkan secara gamblang, karena wisata syariah pulau santen baru dibuka dan diresmikan pada Maret 2017 lalu. Pariwisata dengan tetap mengunsung konsep ekowisata dan didukung pula dengan konsep syariah yang belakangan ini mulai banyak berkembang di Indonesia.

Ekowisata Berbasis Syariah di Pantai Pulau Santan Banyuwangi

Pariwisata syariah telah diperkenalkan sejak tahun 2000 dari pembahasan pertemuan OKI. Pariwisata syariah merupakan suatu permintaan wisata yang di-dasarkan pada gaya hidup wisatawan muslim selama liburan. Selain itu, pariwisata syariah merupakan pariwisata yang fleksibel, rasional, sederhana dan seimbang. Pariwisata ini bertujuan agar wisatawan termotivasi untuk mendapatkan kebahagiaan dan berkah dari Allah (Munirah, 2012).

Perkembangan wisata syariah di Indonesia dari waktu ke waktu terus berkembang pesat, perkembangan ini dilatar belakangi dengan banyaknya jumlah Muslim dalam negeri yang kebanyakan dari mereka membutuhkan keperluan wisata berbasis syari'at Islam. Banyuwangi sebagai kota dengan potensi pariwisata besar, terus mengembangkan sektor pariwisata. Kota dengan julukan *the sunrise of java* ini telah mengantongi prestasi yang membanggakan, pada Januari 2016 lalu Pemerintah Banyuwangi menyabet penghargaan bergengsi dari badan urusan pariwisata Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) atau UNWTO di ajang 12th UNWTO Awards Forum yang digelar di Madrid, Spayol dengan kategori Inovasi Kebijakan Publik dan Tata Kelola.

Pemerintah Banyuwangi terus mengembangkan dan menata destinasi wisata baru. 3 Maret 2017 lalu, Bupati Banyuwangi Abdullah Azwar Anas meresmikan wisata baru berbasis wisata syariah di pantai pulau santen kelurahan Karangrejo sebelah timur dari pusat kota. Wisata syariah pantai santen ini menjadi wisata pertama di Jawa Timur berbasis halal *tourism*.

1. Lokasi wisata pantai Syariah Santan Banyuwangi



Pantai santan berada di wilayah perairan selat Bali, sebelah selatan stasiun lama Banyuwangi, jarak tempuh dari pusat kota hanya sekitar 3 km saja. Dinamakan Santan karena didalamnya banyak ditumbuhi pohon yang dikenal masyarakat Banyuwangi dengan nama pohon santen. Karena letaknyanya yang berdekatan dengan Bali, pantai ini menyuguhkan pemandangan indah. Pantai santan yang pada awalnya dikenal dengan pantai ladang maksiat, kawasan yang kumuh penuh dengan sampah-sampah yang berserakan. Maka pemerintah Banyuwangi mulai melakukan penataan pantai dan untuk menarik wisatawan pemerintah setempat mengusung konsep wisata syariah. Pengambilan konsep halal *tourism* digunakan karena tren halal *tourism* terus tumbuh dan harus direspon untuk mengembangkan pariwisata daerah. Selain itu, konsep ini diambil menjadi diferesiasi Banyuwangi terhadap daerah lain.

2. Konsep Wisata Pantai Syariah Pulau Santan Banyuwangi



Gambar pada nomor 1.2 di atas merupakan salah satu contoh konsep syariah yang digunakan, yaitu pemisahan tempat muhrim. Disebelah kiri wilayah khusus wanita dan sebelah kanan khusus pria. Selain itu, pantai ini juga menyediakan tempat ibadah lengkap dengan segala atributnya seperti tempat mudhu, mukena, dan sarung. Diatur juga oleh pemerintah setempat tentang aturan-aturan berwisata seperti dilarang membawa minuman keras, dilarang membuang sampah sembarangan dan lain sebagainya.

Selain tetap menjaga kelestarian alam, pantai santan juga menyajikan wisata dengan tujuan mendapatkan berkah. Karena ekowisata merupakan kegiatan wisata yang bertumpu pada usaha pelestarian fungsi sumber daya alam dan budaya sebagai daya tarik yang dapat dijadikan sumber ekonomi berkelanjutan. (Oka Yoeti, 2000). Maka dengan ekowisata yang dipadukan dengan konsep syariah sangat cocok, karena dalam Islam sendiri telah diatur jelas tentang pelestarian alam, seperti dalam suarh A'raf 56-58 yang artinya:

"Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di muka bumi sebelumnya (Allah) memperbaikinya dan berdoalah kepadanya rasa takut (tidak akan diterima) dan harapan (akan dikabulkan). Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik. Dan dia adalah yang meniupkan angin sebagai pembawa berita gembira sebelum kedatangan rahmat Nya (hujan) hingga apabila angin itu telah membawa awan mendung, kami halau ke suatu daerah yang tandus, lalu kami turunkan hujan di daerah itu. Maka kami keluarkan dengan sebab hujan itu berbagai macam buah-buahan. Seperti itulah kami membangkitkan orang-orang yang telah mati, mudah-mudahan kamu mengambil pelajaran. Dan tanah yang baik, tanam-tanamannya tumbuh dengan seizin Allah, dan tanah yang tidak subur, tanaman-tanamannya hanya tumbuh merana. Demikianlah kami mengulangi tanda-tanda kebesaran (Kami) bagi orang-orang yang bersyukur".

Alam semesta khususnya bumi yang menjadi tempat tinggal manusia sudah barang tentu haru kita jaga dan kita lindungi bersama. Beberapa orang atau bahkan banyak orang yang tak peduli dengan lingkungan, orang-orang tersebut seenaknya saja merusak alam tanpa memperhatikan kesudahannya (akibatnya) setelah perbuatan yang mereka perbuat. Beberapa orang yang membuat kerusakan tersebut tak hanya membuat kerusakan kepada benda ataupun alam saja namun juga merusak sikap, melakukan berbagai macam perbuatan yang tercela, melakukanaksiat dan bahkan masih hidup seperti saat zaman jahiliah dulu. Allah SWT sebagai Tuhan seluruh Alam semesta melarang umat manusia untuk membuat kerusakan di muka bumi. Allah mengirimkan manusia sebagai khalifah yang seharusnya mampu memanfaatkan, mengelola dan memelihara bumi dengan baik bukan malah sebaliknya yang merusak bumi. Dalam surah di atas juga terdapat kandungan bahwa salah satu karunia Allah yang besar adalah menggerakan Angin sebagai tanda akan datangnya rahmat-Nya. Angin membawa awan tebal dan di halau ke negeri yang kering disana terdapat tanaman yang telah mati karena kekeringan, sumur-sumur warga telah kering dan masyarakat tekah kehausan. Allah akhirnya menurunkan hujan ke negeri tersebut dan negeri yang hampir mati tersebut akhirnya hidup subur kembali. Dengan itu juga telah di hidupkannya negeri tersebut dan dengan kemakmuran atas tanaman-tanaman yang melimpah banyak.

Pendapatan Asli Daerah

Pendapatan daerah tahun anggaran 2016 berasal dari Pendapatan Asli Daerah (PAD), dan perimbangan dan lain-lain pendapatan daerah sah. Pemerintah Kabupaten Banyuwangi menargetkan Pendapatan Daerah sebesar Rp 3.049.108.326.744,26 dan terealisasi sebesar Rp 2.806.270.608.443,10 atau mencapai 92,04 % sebagai mana terlihat pada tabel 3 berikut:

Pendapatan Asli Daerah (PAD) Banyuwangi

Tabel 3: Target dan Realisasi Pendapatan Daerah Kabupaten Banyuwangi Tahun Anggaran 2016

| No | Uraian | Target Rp | Realisasi Rp | % |
|----------|---|-----------------------------|-----------------------------|---------------|
| 1 | Pendapatan Asli Daerah | 353.260.988.692,26 | 367.939.934.394,10 | 104,16 |
| | Pajak Daerah | 125.304.997.546,00 | 120.827.802.564,50 | 96,43 |
| | Retribusi Daerah | 32.395.873.742,00 | 34.591.082.032,00 | 106,78 |
| | Hasil Pengelolaan Kekayaan Daerah yang dipisahkan | 16.166.252.031,00 | 15.066.252.031,00 | 93,20 |
| | Lain-lain PAD yang sah | 179.393.865.373,26 | 197.455.797.766,60 | 110,07 |
| 2 | Dana Perimbangan | 2.159.039.793.900,00 | 1.847.137.392.967,00 | 85,55 |
| | Dana bagi hasil pajak dan bukan pajak/SDA | 95.499.496.000,00 | 89.415.397.750,00 | 93,63 |
| | Dana Alokasi Umum | 1.400.384.500.000,00 | 1.400.384.500.000,00 | 100,00 |
| | Dana Alokasi Khusus | 663.155.797.900,00 | 357.337.495.217,00 | 53,88 |
| 3 | Lain-lain pendapatan yang sah | 536.807.544.152,00 | 591.193.281.082,00 | 110,13 |
| | Pendapatan Hibah | 131.226.010.986,00 | 161.577.903.977,00 | 123,13 |
| | Dana BHP dari Prop dan Pemda lainnya | 150.532.440.663,00 | 169.192.796.505,00 | 112,40 |
| | Dana Penyesuaian | 173.946.366.000,00 | 174.389.854.100,00 | 100,25 |
| | Bantuan Keu dari Prop atau Pemda lainnya | 81.102.726.500,00 | 86.032.726.500,00 | 106,08 |
| | DBH Penerimaan Pusat | 0,00 | 0,00 | - |
| | Jumlah | 3.049.108.326.744,26 | 2.806.270.608.443,10 | 92,04 |

Sumber: Dinas Pendapatan Kabupaten Banyuwangi, 2016, (unaudited)

Pada tabel di atas menggambarkan bahwa antara pendapatan yang diperoleh lebih besar dari pendapatan yang ditargetkan. Setelah dilakukan perhitungan secara matematis maka kinerja keuangan Pemerintah Kabupaten Banyuwangi dalam posisi cukup efisien, yaitu menempati angka 92,04%.

Kemandrian Ekonomi

Tabel 4: Ringkasan Laporan Realisasi Anggaran untuk Tahu yang Berakhir Sampai dengan 31 Desember 2015 dan 2014

| No | Uraian | Anggaran 2015 | Realisasi 2015 | % |
|----------|--|-------------------|--------------------|--------|
| 1 | PENDAPATAN | | | |
| | PAD | | | |
| | Pajak Daerah | 96.636.977.546,00 | 155.906.214.213,15 | 119,94 |
| | Retribusi Daerah | 26.970.369.735,00 | 31.299.048.537,00 | 116,05 |
| | Hasil pengolahan Kekayaan daerah yang dipisahkan | 15.763.701.000,00 | 15.571.579.456,62 | 98,78 |

| No | Uraian | Anggaran 2015 | Realisasi 2015 | % |
|----|---|-----------------------------|-----------------------------|---------------|
| | Lain-lain PAD yang sah | 163.864.683.705,52 | 184.215.489.200,05 | 112,42 |
| | Jumlah PAD (3 s/d 6) | 303.235.751.986,52 | 346.992.331.406,82 | 114,43 |
| 2 | PENDAPATAN TRANSFER | | | |
| | Transfer Pemerintah Pusat-dana berimbang | | | |
| | Dana Bagi Hasil Pajak | 52.344.629.000,00 | 38.559.791.027,00 | 73,67 |
| | Dana Bagi Hasil Bukan Pajak (SDA) | 46.003.184.000,00 | 40.351.092.197,00 | 87,71 |
| | Dana Aloksi Umum | 1.288.940.680.000,00 | 1.288.940.680.000,00 | 100,00 |
| | Dana Aloksi Khusus | 141.830.300.000,00 | 126.464.240.000,00 | 89,17 |
| | Jumlah Pendapatan Dana Berimbang | 1.529.118.793.000,00 | 1.494.315.803.224,00 | 97,72 |
| | Transfer Pemerintah Pusat-lainnya | | | |
| | Dana Otonomi Khusus | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Dana Penyesuaian | 452.459.887.392,00 | 451.403.887.000,00 | 99,77 |
| | Lainnya (18 s/d 19) | 452.459.887.392,00 | 451.403.887.000,00 | 99,77 |
| | Transfer Pemerintah Provinsi | | | |
| | Pendapatan Bagi Hasil Pajak | 143.154.815.065,00 | 157.872.562.469,00 | 110,28 |
| | Pendapatan Bagi Hasil Lainnya | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Transfer Pemerintah Provinsi lainnya | 163.133.213.000,00 | 161.260.163.000,00 | 98,85 |
| | Jumlah Transfer Pemerintah Provinsi | 306.288.028.065,00 | 319.132.725.469,00 | 104,19 |
| | Total Pendapatan Transfer (15+20+26) | 2.287.866.708.457,00 | 2.264.852.415.693,00 | 98,99 |
| | PEMBIAYAAN | | | |
| | PENERIMAAN PENBIYAAN | | | |
| | Pengunaan SiLPA | 334.447.460.074,51 | 334.490.060.074,51 | 100,01 |
| | Pencarian Dana Cadangan | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Hasil Penjualan Kekayaan Daerah yang Dipisahkan | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Pinjaman Dalam Negeri – Pemerintah Pusat | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Pinjaman Dalam Negeri – Pemerintah Daerah Lainnya | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Pinjaman Dalam Negeri – Lembaga Keuangan Bank | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Pinjaman Dalam Negeri – Lembaga Keuangan Non-Bank | 0,00 | 0,00 | 0,00 |

| No | Uraian | Anggaran 2015 | Realisasi 2015 | % |
|--------------------------------------|--|---------------------------|---------------------------|--------------|
| | Pinjaman Dalam Negeri – Obligasi | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Pinjaman Dalam Negeri – Lainnya | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Penerimaan kembali Pinjaman Kepada Perusahaan Negara | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Penerimaan kembali Pinjaman Kepada Perusahaan Daerah | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Penerimaan kembali Pinjaman Kepada Pemerintah Daerah | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| | Penerimaan Kembali Pemberian Pinjaman Daerah lainnya | 0,00 | 0,00 | 0,00 |
| Jumlah Penerimaan (72 s/d 84) | | 334,447,460,074.51 | 334,490,060,074.51 | 00.01 |

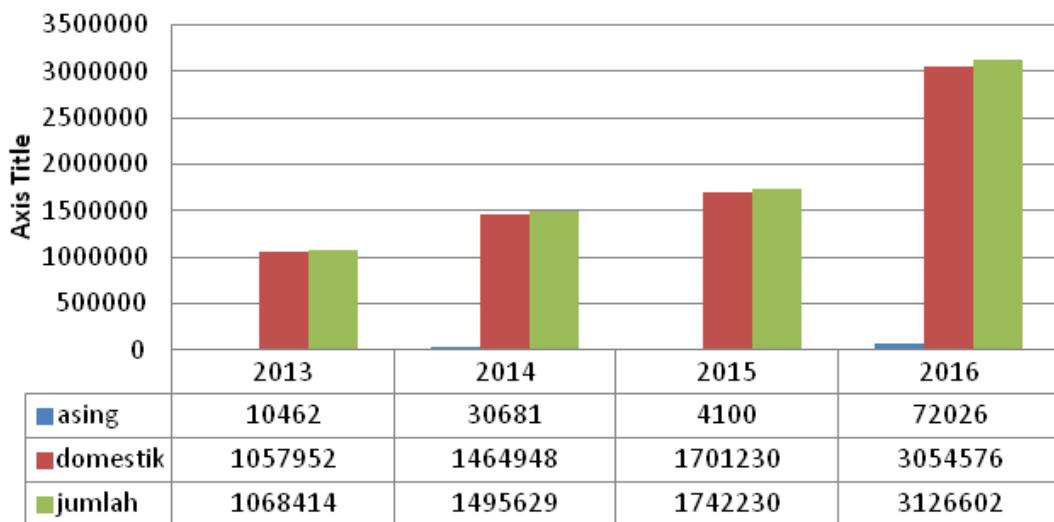
Tabel 4 di atas adalah anggaran Pemerintah Banyuwangi pada tahun 2015 lalu yang dipublikasikan pada juli 2016. Pada tabel di atas maka dapat diketahui tingkat kemandirian ekonomi Banyuwangi dari rumus rasio kemandirian ekonomi antara Pendapatan Asli Daerah (PAD) dibagi penerimaan transfer pusat dan provinsi serta pinjaman yang digunakan pada tahun anggaran 2015, maka Banyuwangi menempati angka 31,40% kemandirian ekonomi 2015. Hal tersebut menunjukan bahwa kemandirian ekonomi cukup baik. Pendapatan pemerintah Banyuwangi dari tahun ke tahun mengalami peningktan, namun pinjaman dari tahun ke tahun mengalami penurunan. Jika hal tersebut terus berlanjut maka dapat dipastikan kemandirian ekonomi Kabupaten tersebut akan semkin membaik.

Pariwisata Sebagai Kontribusi Pendapatan Daerah: sumber daya kemandirian

Salah satu prioritas pembangunan daerah bagi Kabupaten Banyuwangi adalah pariwisata. Pariwisata merupakan aset daerah besar bagi kabupaten tersebut, selain sebagai pendapatan daerah, dengan pariwisata memperkenalkan budaya khas yang dimiliki. Kunjungan wisatawan dari tahun ke tahun mengalami peningkatan yang signifikan. Pendapatan daerah yang didapat dari belanja wisatawan baik lokal maupun mancanegara sangat berpengaruh besar terhadap pendapatan daerah. Jumlah kunjungan wisatawan panganegara pada 2016 lalu sekitar 80.000 orang, belanja turis \$500 per kunjungan/orang/hari, dan rata-rata lama kunjungan dua hari. Jumlah pendapatan wisma yaitu sekitar Rp 500 miliar dengan biaya promosi wisata hanya Rp 15 miliar.

Pemerintah Banyuwangi terus melakukan pemgembangan pariwisata. Hal tersebut membuat orang penasaran dengan pariwisata yang ada di Banyuwangi, sehingga banyak orang dari luar kota bahkan luar negeri berbondong-bondong berdatangan. Keberhasilan tersebut tidak serta merta muncul begitu saja. Namun hal tersebut didapatkan dengan kerja keras pemerintah setempat untuk mengembangkan pariwisata.

Tabel 4: Kunjungan wisatawan Domestik dan Asing Di kabupaten Banyuwangi Tahun 2016



Sumber: Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Kabupaten Banyuwangi, 2016

Pada tabel 4 di atas menunjukkan kunjungan wisatawan baik lokal maupun manca negara ke Banyuwangi mengalami peningkatan selama empat tahun terakhir. Pada tahun 2016 diagram menunjukkan peningkatan yang sangat pesat dari 1.742.230 jiwa menjadi 3.126.602. Hal tersebut menunjukkan bahwa pariwisata di Banyuwangi banyak disukai oleh wisatawan.

Wisata Pantai Syariah pulau Santan Sebagai Salah Satu Kontribusi Pendapatan Daerah

Wisata pantai syariah baru dibentuk pada Maret 2017 lalu oleh pemerintah Banyuwangi. Namun belum lama diresmikan, pantai ini sudah banyak mencuri perhatian banyak kalangan seperti Dinas Pariwisata dan Kebudayaan, wisatawan lokal dan mancanegara, bahkan peneliti yang hendak mengkaji tentang pantai ini.

Pantai santan memiliki sekitar 30 orang pengunjung per-hari, namun ketika pantai ini mulai ditata dan dilakukan perbaikan kembali dengan menambah sarana prasana wisata serta mengubah *brand* masyarakat tentang "pantai maksiat" menjadi pantai syariah yang mengusung konsep halal *tourism*. Setelah pantai ini dirubah menjadi pantai syariah, jumlah pengujung meningkat sekitar 300 orang per-harinya.

Biaya yang dikeluarkan untuk dapat berkunjung ke pantai ini cukup terjangkau. Parkir sepeda motor Rp 2.000,00 dan mobil Rp 4.000,00, untuk tiket masuk Rp 3.000,00 per-kepala. Sementara wisatawan yang ingin menikmati fasilitas satu set payung dan dua kursi sofa yang terbuat kursi dari dakron maka harus menyewa dengan tarif Rp 10.000,00 tampa batas waktu.

Tabel 5: Analisis Pendapatan Pantai Syariah dalam Rupiah

| No | Uraian | Satuan | Wisatawan | Total |
|--------|------------------------------|--------|-----------|-----------|
| 1 | Parker motor | 2.000 | 150orang | 300.000 |
| 2 | Parkir mobil | 4.000 | 150orang | 600.000 |
| 3 | Karcis masuk | 3.000 | 300 orang | 900.000 |
| 4 | Sewa satu Set payung + kursi | 10.000 | 300 orang | 3.000.000 |
| Jumlah | | | | 4.800.000 |

Pada tabel 4 perkiraan peneliti terhadap pemasukan pendapatan daerah dari sektor pariwisata pantai syariah sejumlah Rp 4.800.000,00 per-hari maka jika per-hari jumlah wisatawan berkunjung tidak mengalami fluktuasi yang tinggi atau dengan kata lain kunjungan wisatawan cukup stabil setiap harinya. Maka dapat dipastikan pendapatan kunjungan dari wisatawan yang berkunjung per-hari berkisar tiga juga sampai empat juta dikurangi beban-beban lainnya, seperti biaya pajak, air, gaji pegawai (*security*) dan biaya-biaya lainnya.

Pendapatan daerah juga didapat dari pembayaran pajak sewa tempat untuk berdagang. Di pantai ini banyak sekali pedagang yang menjual aneka macam makanan, minuman, *souvenir* khas Banyuwangi, dan lain sebagainya. Setiap pedagang yang berjualan disekitar lahan pantai harus membayar sejumlah uang sewa dengan tariff Rp 5.000,00 – Rp 10.000 per-tahun. Jumlah pedagang di sekitar lokasi wisata berjumlah 20 *stand* tempat dagang. Kemandirian ekonomi daerah merupakan tanggung jawab utama dalam program pembangunan adalah masyarakat berdaya atau memiliki daya, kekuatan atau kemampuan Kekuatan yang dimaksud dapat dilihat dari aspek fisik dan material, ekonomi, kelembagaan, kerjasama, kekuatan intelektual dan komitmen bersama dalam menerapkan prinsip-prinsip pemberdayaan. Kemampuan berdaya mempunyai arti yang sama dengan kemandirian masyarakat. Terkait dengan program pembangunan, bahwa tujuan yang ingin dicapai adalah untuk membentuk individu dan masyarakat menjadi mandiri. Kemandirian tersebut meliputi kemandirian berpikir, bertindak dan mengendalikan apa yang mereka lakukan.¹⁴

Pantai syarian santan Banyuwangi menjadi salah satu ladang pendapatan pendapatan daerah serta menjadi kemandirian bagi Kota tersebut. Dengan dibentuknya wisata ini juga membuka lapangan pekerjaan bagi masyarakat sekitar tempat wisata. Selain menjaga kelestarian alam dari kerusakan, Pemerintah setempat juga memperdayakan ekonomi masyarakat sekitar yang sebagian besar masyarakat miskin.

¹⁴ Sumudiningrat, G., *Visi dan Misi pembangunan Pertanian Berbasis Pemberdayaan*, (Yogyakarta: IDEA, 2000), 82.

KONSEPSI PANCASILA DAN KETUHANAN YANG MAHA ESA

Dheny Wiratmoko

Anggota Masyarakat Sejarawan Indonesia Cabang Yogyakarta
dheny.wiratmoko@gmail.com

Abstract

There had been dominant and focused issues this year, in which the state ideology and theology were both of such concern, arising from across nations, specifically Indonesia. Indonesia was the fairly long historical country. The nation's founders had designed the concept of state governance and administration based on Pancasila. The Pancasila spirit had longly been developed in the Indonesian people lives. Furthermore, Pancasila was the source of all sources of law inspiring the state life. Besides, Pancasila was also employed as the national ideology, so that the people activities would always be rooted in it.

In Pancasila, there were principles, in which one of them was about religious concepts, to provide the recognition and the belief of the Indonesian nation to The Almighty God to embrace their respective religions. Indonesian people were expected to behave and be mentally rooted in Almighty God. In practicing the precepts of The Almighty God, the Indonesian people could embrace the religion legally recognized in Indonesia. Thus expectedly, the followers of the religion would mutually have harmony, tolerance, and respect each other.

The conception of the divinity, which was based on the Pancasila practice, was resulting in the realization of community and the country that believed in The Almighty God. Every citizen lived on the basis of price-respect among fellow human beings. The tolerance in religiosity had to be maintained and employed as a basis to behave spiritedly, mentally, and experientially based on the Pancasila and not to contradict it.

Keywords: *Divinity, Pancasila, Indonesia*

Abstrak

Negara Indonesia adalah sebuah negara yang mempunyai kesejarahan yang cukup panjang. Para pendiri bangsa sudah merancang sebuah konsep tata kelola negara dan pemerintahan yang berbasis pada Pancasila sebagai dasar negara. Jiwa Pancasila telah lama berkembang dalam kehidupan masyarakat Indonesia. Pancasila adalah sumber dari segala sumber hukum yang menjiwai kehidupan bernegara. Pancasila juga dijadikan sebagai ideologi nasional, sehingga kegiatan masyarakat akan selalu bersumber kepadanya.

Dalam sila Pancasila, terdapat asas-asas yang salah satunya adalah tentang konsep keagamaan, yaitu pengakuan dan keyakinan bangsa Indonesia kepada Tuhan Yang Maha Esa dengan menganut agama masing-masing. Masyarakat Indonesia diharapkan dapat bertingkah laku dan bersikap mental yang bersumber pada Ketuhanan Yang Maha Esa. Dalam pengamalan sila Ketuhanan Yang Maha Esa, bangsa Indonesia dapat memeluk

agama yang diakui sah di Indonesia. Antara pemeluk agama yang satu dengan pemeluk agama yang lain harus rukun, tenggang rasa, dan saling toleransi serta hormat mengormati. Dalam konsepsi Ketuhanan yang didasarkan pada pengamalan nilai-nilai Pancasila adalah terwujudnya masyarakat dan negara yang meyakini adanya Tuhan Yang Maha Esa. Setiap warga negara hidup atas dasar harga-menghargai antara sesama manusia. Sikap toleransi dalam kehidupan beragama harus tetap dipelihara dan dijadikan sebagai dasar dalam bersikap dan bertingkah laku dengan semangat, sikap mental, dan jiwa serta pengalaman dalam hidupnya yang tidak bertentangan dengan Pancasila.

Kata Kunci: Ketuhanan, Pancasila, Indonesia

A. Pendahuluan

Indonesia adalah negara besar yang lahir dari proses perjuangan yang sangat panjang. Kolonialisasi dan penjajahan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari bangsa Indonesia. Perjuangan yang dilakukan oleh para pahlawan bangsa dengan mengorbankan jiwa dan raga telah mengantarkan bangsa Indonesia menuju kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945. Kemerdekaan bangsa Indonesia didahului dengan penataan sistem ketatanegaraan. Dalam proses penciptaan sistem ketatanegaraan tersebut, salah satu hasil terpenting adalah lahirnya rumusan Pancasila.

Pancasila sebagai dasar negara Republik Indonesia telah ditetapkan dalam Sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pada tanggal 18 Agustus 1945. Pancasila sebagai dasar negara berarti Pancasila menjadi dasar untuk mengatur jalannya penyelenggaraan negara dan seluruh warga negara Indonesia. Meskipun demikian, proses pemikiran tentang Pancasila sebagai dasar negara, telah berlangsung sebelum Indonesia merdeka. Sebagai dasar negara, maka nilai-nilai kehidupan bernegara dan berpemerintahan sejak saat itu haruslah berdasarkan Pancasila. Nilai-nilai yang ada dalam Pancasila telah dipraktekkan oleh bangsa Indonesia sejak dulu, dan terus berlangsung hingga sekarang. Pancasila telah lama berkembang dalam kehidupan masyarakat Indonesia.

Pancasila terdiri dari lima sila dasar negara yang salah satunya terkait dengan konsep Ketuhanan. Dalam kehidupan masyarakat Indonesia, memeluk salah satu agama dan menjalankan syariatnya merupakan hak dari setiap warga negara. Dengan demikian konsep Ketuhanan juga selalu berdasarkan pada pengamalan ajaran Pancasila, yaitu konsep Ketuhanan Yang Maha Esa. Konteks Ketuhanan Yang Maha Esa berarti adanya pengakuan bahwa Tuhan itu satu, dan tiada sekutu bagi Tuhan dalam bentuk apapun dan siapapun.

Menurut Dardji Darmodihardjo, Pancasila dapat dikatakan sebagai filsafat yang mempunyai makna terkait *theis*, artinya dalam Pancasila berisi filsafat yang mengakui adanya kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa¹. Pancasila juga mengandung nilai-nilai luhur yang sangat penting dan berguna bagi diri sendiri dan bagi kehidupan bersama. Nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila tersebut salah

¹ L. Andrian Purwastuti, *Pendidikan Pancasila*, (Yogyakarta: UPT MKU UNY, 2002), h. 52.

satu di antaranya adalah nilai keimanan dan ketaqwaan. Hal tersebut terdapat dalam sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Dalam konteks ini, bangsa Indonesia menyatakan kepercayaan dan ketaqwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing.

Ajaran Pancasila juga mencerminkan nilai dan pandangan mendasar dan bersifat hakiki dari rakyat Indonesia, dalam hubungannya dengan sumber kesemestaan yaitu Tuhan Maha Pencipta dan Maha Kuasa. Asas Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai asas fundamental dalam kesemestaan, dijadikan pula asas fundamental kenegaraan yang berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa. Asas fundamental ini mencerminkan identitas atas kepribadian bangsa Indonesia yang religius.

B. Dinamika Lahirnya Pancasila

Proses lahirnya Pancasila sebagai dasar negara berlangsung sangat lama. Hal tersebut bermula dari diadakannya sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) yang dipimpin oleh Dr. K.R.T. Radjiman Wedyodiningrat. Pada sidang BPUPKI, para pembicara yang hadir antara lain adalah Mr. Muhammad Yamin, Ki Bagoes Hadikoesoemo, Prof. Dr. Mr. Soepomo, dan Ir. Soekarno. Dalam Sidang BPUPKI pada tanggal 29 Mei 1945, Mr. Muhammad Yamin mengajukan saran dasar negara yang terdiri dari:

1. Peri Kebangsaan
2. Peri Kemanusiaan
3. Peri Ketuhanan
4. Peri Kerakyatan
5. Kesejahteraan Rakyat.

Dalam konteks pembentukan negara, hal yang terkait keyakinan dinyatakan bahwa bangsa Indonesia yang merdeka ialah bangsa yang berperadaban luhur, dan peradabannya tersebut mempunyai atau berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa. Oleh sebab itu, dengan sendirinya bangsa Indonesia merasa insyaf, bahwa negara Indonesia yang merdeka itu akan berdasar pada nilai-nilai Ketuhanan². Semakin tampak bahwa embrio dasar kemerdekaan Indonesia di antaranya adalah berdasar pada nilai-nilai ketuhanan.

Dalam pidato selanjutnya pada forum yang sama, pada tanggal 31 Mei 1945, Ki Bagoes Hadikoesoemo menyarankan Islam sebagai dasar negara, mengingat sebagian besar rakyat Indonesia beragama Islam. Dalam konteks ini, Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia, dimanifestasikan sebagai cerminan dasar negara berbasis pada pemikiran religius yang diharapkan dapat dijadikan sebagai dasar negara.

Rangkaian pidato selanjutnya disampaikan oleh Prof. Dr. Mr. Soepomo pada tanggal 31 Mei 1945. Prof. Dr. Mr. Soepomo menyampaikan pilihan tiga teori negara

² Saafroedin Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, (Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1998), h. 19.

yaitu³:

1. Teori perseorangan (*individualis*); menurut aliran pikiran ini, negara adalah masyarakat hukum (*legal society*) yang disusun atas kontrak seluruh orang dalam masyarakat itu.
2. Teori golongan (*class theory*); menurut aliran pikiran ini, negara dianggap sebagai alat dari suatu golongan (suatu kelas) untuk menindas kelas lain.
3. Teori integralistik; menurut aliran pikiran ini negara tidak menjamin kepentingan seseorang atau golongan, akan tetapi kepentingan masyarakat seluruhnya. Negara adalah susunan masyarakat yang integral, segala golongan, segala anggota berhubungan erat dan merupakan persatuan masyarakat yang organis. Negara tidak memihak kepada golongan yang paling kuat atau yang paling besar, tetapi menjamin kepentingan dan keselamatan hidup bagi seluruhnya sebagai persatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Menurut Soepomo, tiap-tiap negara mempunyai keistimewaan sendiri-sendiri, maka politik pembangunan negara hendaknya disesuaikan dengan struktur sosial masyarakat. Teori integralistik dianggap sesuai dengan aliran pikiran ketimuran. Oleh karena pemimpin bersatu jiwa dengan rakyat, Soepomo memandang tidak perlu diadakan jaminan hak-hak warganegara secara eksplisit dalam Undang-Undang Dasar.

Pidato selanjutnya disampaikan oleh Ir. Soekarno. Dalam pidatonya tanggal 1 Juni 1945, Ir. Soekarno menyampaikan gagasan mengenai dasar-dasar bagi Indonesia merdeka. Selanjutnya Ir. Soekarno mengusulkan kepada sidang, lima prinsip dasar negara yang disebutnya sebagai Pancasila, yang terdiri dari:

1. Kebangsaan (Nasionalisme)
2. Kemanusiaan (Internasionalisme)
3. Permusyawaratan, Mufakat, Perwakilan
4. Kesejahteraan Sosial
5. Ketuhanan.

Selain lima sila tersebut, Ir. Soekarno juga menawarkan pilihan lain, yang dinamakannya Trisila, yang terdiri dari:

1. Sosio-nasionalisme
2. Sosio-demokrasi
3. Ketuhanan yang menghormati satu sama lain.

Ir. Soekarno juga menawarkan pilihan yang ketiga, yang disebutnya Ekasila, yaitu gotong royong. Menurut Ir. Soekarno, gotong royong adalah ide asli Indonesia. Gotong royong dapat diartikan sebagai manifestasi dari rasa persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Setiap orang Indonesia akan menempatkan persatuan dan kesatuan bangsa dan negara di atas kepentingan pribadi dan golongan.

³ L. Andrian Purwastuti, *Pendidikan Pancasila*, (Yogyakarta: UPT MKU UNY, 2002), h. 21.

Pidato Ir. Soekarno tanggal 1 Juni 1945 tersebut mempunyai arti penting, karena dapat mengintegrasikan seluruh pandangan anggota BPUPKI menjadi satu kesatuan yang utuh. Hal yang menarik untuk diperhatikan, bahwa walaupun jelas terlihat pengaruh lima prinsip dasar negara yang disampaikan oleh Ir. Soekarno, namun baik rumusan maupun urutannya telah mengalami perubahan yang cukup substansial.

Perubahan rumusan Pancasila tersebut menjadi:

1. Prinsip pertama Kebangsaan (Nasionalisme), menjadi Persatuan Indonesia, dan ditempatkan sebagai dasar ketiga.
2. Prinsip kedua Kemanusiaan (Internasionalisme), menjadi Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab, tetap dalam urutan kedua.
3. Prinsip ketiga Permusyawaratan, Mufakat, Perwakilan menjadi Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan, dan ditempatkan dalam urutan keempat.
4. Prinsip keempat Kesejahteraan Sosial menjadi Keadilan Sosial bagi Seluruh Rakyat Indonesia, pada urutan kelima.
5. Prinsip kelima, Ketuhanan menjadi Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya ditempatkan pada urutan pertama. Konsep ini disebut sebagai Piagam Jakarta. Pada rumusan Pancasila selanjutnya, terjadi perubahan atas sila yang pertama menjadi Ketuhanan Yang Maha Esa.

Sebagai warga negara Indonesia, haruslah bersyukur karena sejak awal, para pendiri bangsa (*founding fathers*) telah mendirikan bangunan bentuk negara kebangsaan (*nation state*) dan hal tersebut diletakkan di atas dasar filsafat negara (*philosophiesche grondslag*) kebangsaan yakni Pancasila, sebagaimana yang diwarisi hingga sekarang⁴. Selain itu, Pancasila juga merupakan pandangan hidup (*way of life*) bangsa Indonesia yang dapat dijadikan sebagai pemersatu bangsa Indonesia.

C. Pancasila dan Kehidupan Beragama

Pancasila sebagai dasar negara Indonesia memberikan jaminan terhadap kebebasan beragama. Sikap toleransi, tenggang rasa, dan saling hormat menghormati menjadi pijakan yang kuat untuk menciptakan kehidupan keagaman yang harmoni. Pancasila sebagai dasar negara Indonesia mempunyai semboyan yang tentu mempunyai kekuatan untuk mengharmonisasikan kehidupan manusia. Bhineka Tunggal Ika yang mempunyai pemahaman arti berbeda-beda tetapi tetap satu, tentu mempunyai substansi yang penting yaitu mengakui perbedaan dalam keragaman, kemajemukan, ataupun pluralisme. Nilai-nilai Bhineka Tunggal Ika menjadi mutiara kehidupan bangsa Indonesia. Bhineka Tunggal Ika menjadi benang merah dalam

⁴ A. Daliman. 2006. "Filsafat Sejarah Nasional Indonesia Diperlukan bagi Pembangunan Watak Bangsa". *Istoria*. Yogyakarta: Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial dan Ekonomi, Universitas Negeri Yogyakarta, h. 19.

merangkai asal-usul warga negara Indonesia dengan aneka pola kehidupan sosial, ekonomi, politik, budaya, agama, dan adat istiadat.

Keberadaan manusia tidak dapat dipisahkan dengan agama. Menurut sosiolog Francisco J. Morino, sejarah agama berumur setua dengan sejarah manusia. Tidak ada satu masyarakat manusia yang hidup tanpa suatu bentuk agama. Di sisi lain, menurut Max Muller, sejarah umat manusia adalah sejarah agama. Misalnya dalam konteks kerangka ajaran Islam, secara umum, meliputi tiga konsep kajian yaitu aqidah, syariah, dan akhlak. Tiga keangka dasar ajaran Islam ini sering juga disebut dengan tiga ruang lingkup pokok ajaran Islam atau trilogi ajaran Islam⁵. Ketiga ajaran tersebut harus selalu menjadi pedoman manusia khususnya penganut agama Islam dalam kehidupan sehari-hari.

Indonesia adalah suatu bangsa yang mempunyai masyarakat dan individu yang beragam, sehingga juga membawa konsekuensi terhadap kepribadian yang berbeda. Hal tersebut dapat diartikan bahwa pola pikir, sikap, dan perilaku masyarakat sebagai suatu individu mempunyai watak dan kepribadian yang berbeda. Antar individu tidak bisa memaksakan kehendak untuk diterima oleh individu yang lainnya. Demikian juga kehidupan antar masyarakat juga tidak boleh dipaksakan untuk diterima oleh masyarakat lain. Sebagai warga negara yang baik, tentu aturan yang telah dijadikan sebagai pedoman dalam berkehidupan bersama harus selalu menjadi pijakan. Sebagai entitas masyarakat, kita harus dapat meletakkan sesuatu pada tempatnya. Sebaliknya, sikap bermasyarakat yang telah disepakati bersama yang dibawa dalam kehidupan masyarakat tidak harus menghilangkan identitas yang bersangkutan, ketika dianggap masih dapat ditoleransi sebagai bagian dari menyuburkan semangat berkebangsaan.

Dalam kontekis ini, agama adalah risalah yang disampaikan Tuhan kepada Nabi sebagai petunjuk bagi manusia dan hukum-hukum sempurna untuk dipergunakan manusia dalam menyelenggarakan tata cara hidup yang nyata serta mengatur hubungan dengan dan tanggung jawab kepada Tuhan (Allah). Agama sebagai sumber sistem nilai, merupakan petunjuk, pedoman dan pendorong bagi manusia untuk memecahkan berbagai masalah hidupnya.

D. Pemaknaan Konsepsi Ketuhanan

Dalam hidup manusia, agama sudah dikenal sejak lama. Nenek moyang bangsa Indonesia telah mempraktekkan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Hal tersebut telah termanifestasikan dalam sistem kepercayaan animisme dan dinamisme, serta bermacam aliran kepercayaan yang lainnya. Sistem kepercayaan tersebut mengalami dinamika yang panjang hingga memunculkan konsep beragama. Perilaku hidup beragama dimanifestasikan dalam kehidupan sehari-hari. Agama telah menjadi naluri manusia yang tidak dapat dipisahkan dari jiwanya⁶.

⁵ Suroyo, Dkk. 2002. *Din Al-Islam*. Yogyakarta: UPT MKU Universitas Negeri Yogyakarta, h. 34.

⁶ Wardan Amir, *Perbandingan Agama*, (Semarang: Toha Putra, (tt)), h. 7.

Setidaknya ada dua teori terjadinya agama dan pelaksanaan agama oleh manusia, yaitu: pertama, konsepsi ketuhanan yang bersumber pada pemikiran manusia atau hasil usaha pemikiran manusia untuk mengenal Tuhan. Karena teori ini bersumber pada cipta dan karsa manusia sebagai makhluk sosiobudaya, maka teori ini dikenal dengan istilah Teori Kultur (*The Cultural Theory*). Kedua, konsepsi ketuhanan yang bersumber dari firman Tuhan, dari wahyu Tuhan, yang disampaikan melalui Rasul (utusan Tuhan) dan dibukukan dalam kitab suci. Teori ini disebut dengan istilah Teori Kewahyuan (*The Revelation Theory*)⁷

Agama berisi aturan dan pedoman yang datangnya dari Tuhan dan memiliki sifat *das sollen* atau bagaimana seharusnya. Dalam agama terdapat perintah-perintah yang harus dipatuhi berdasarkan iman dan tanpa harus membantah dan mempertanyakan. Penganut agama tertentu mematuhi semua ajaran agama yang berasal dari Tuhan. Kepatuhan dan sikap transendensi adalah dasar dari iman terhadap agama itu.⁸ Dalam konteks kehidupan manusia, dimensi beragama harus ada kesesuaian antara *das sollen* dan *das sein*, karena keseimbangan kedua unsur tersebut menjadikan sisi-sisi religiusitas seseorang menjadi lebih sempurna.

Tuhan merupakan sebab dari semua sebab yang ada. Hakikat Tuhan adalah Causa Prima atau sebab yang utama. Sebab yang pertama itu sifatnya menyebabkan, tetapi sebaliknya tidak disebabkan. Karena itu esalah Tuhan itu (hanya satu). Esensi Tuhan sebagai Causa Prima tentu mempunyai substansi yang penting dalam memahami pengertian bahwa Tuhan adalah awal dari sebagala kehidupan di bumi. Konsep Ketuhanan juga terkait dengan sifat keesaan. Setiap manusia yang beragama tentu harus mengakui bahwa Tuhan itu esa. Tuhan adalah dzat yang esa yang mempunyai sifat-sifat kesempurnaan-Nya.

Keyakinan kepada Tuhan merupakan titik sentral keimanan. Tuhan itu wajib ditaati segala yang menjadi perintah-Nya dan menjauhi segala yang menjadi larangan-Nya. Terkait dengan hubungan keharusan antara Tuhan sebagai sebab dan manusia sebagai akibat, berdampak pada sebuah keimanan seseorang. Iman seseorang menjadi pondasi yang penting dalam menguatkan keyakinan dalam hati bahwa Tuhan merupakan titik pangkal dari kehidupan manusia.

Seluruh umat manusia yang beragama mempunyai hubungan yang mutlak dengan segala sifat hakikat dari sebab pertama, yaitu menempatkan segala sesuatu di alam ini berpangkal kepada Tuhan Yang Maha Esa. Ketuhanan tentu mempunyai implikasi yang sangat jauh terhadap pemahaman manusia dalam konteks kehidupannya. Tuhan dipercaya sebagai sumber adanya kehidupan. Konteks Ketuhanan tentu sangat bertentangan dengan pemahaman atheist, yang terkadang menjadi bagian dari suatu pilihan yang diambil oleh sebagian manusia.

Persoalan sifat-sifat Tuhan di antaranya ialah keesaan, suatu sifat yang paling khas bagi-Nya. Tuhan itu satu zat-Nya dan satu dalam hitungan. Karena hal

⁷ Pangeran Alhaj & Usmani Surya Patria, Pendidikan Pancasila, (Jakarta: Universitas Terbuka, 1999), h. 3.

⁸ Herman J. Waluyo, Pengantar Filsafat Ilmu, (Salatiga: Widya Sari Press, 2007), h. 19.

itu pula, sifat Tuhan adalah Yang Mahatahu, Yang Maha Berkuasa, yang Mahahidup, dan seterusnya⁹. Tuhan adalah sebab-pertama (*first cause*), di mana wujud-Nya bukan kerena sebab yang lain. Tuhan adalah zat yang menciptakan, tetapi bukan diciptakan. Tuhan menciptakan segala sesuatu dari tiada. Tuhan adalah zat yang menyempurnakan, tetapi bukan disempurnakan. Dalam konteks Pancasila, khususnya Sila Ketuhanan Yang Maha Esa, manifestasi Ketuhanan adalah meyakini bahwa Tuhan adalah Yang Maha Esa.

E. Nilai-nilai Pancasila Dalam Sila Ketuhanan Yang Maha Esa.

Pancasila sebagai suatu ideologi mencakup seluruh aspek kehidupan. Intisari nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa di antaranya adalah sebagai berikut:

Sila pertama yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa pada prinsipnya menegaskan bahwa bangsa Indonesia adalah bangsa yang ber-Tuhan dan menolak paham anti Tuhan (*atheisme*). Gambaran pokok manusia dalam kehidupan sehari-hari adalah penyerahan diri. Penyerahan diri manusia terhadap Tuhannya itu bersifat bebas dan merdeka. Pengalaman manusia beragama dalam menjalankan aturan-aturan agama mengintegrasikan hidupnya, sehingga hidupnya menjadi lebih bertujuan dan bermakna¹⁰.

Pada prinsipnya bangsa Indonesia wajib untuk menyembah Tuhannya dan beribadah menurut agama dan kepercayaan masing-masing secara leluasa, berkeadaban, dan berkeadilan. Segala sesuatu yang berada di alam semesta merupakan ciptaan-Nya sebagai refleksi dan manifestasi dari wujud Tuhan (Allah SWT) dengan segala sifat kesempurnaan-Nya¹¹. Manusia adalah ciptaan Tuhan yang sempurna. Ada empat sifat yang diberikan Tuhan kepada manusia, yaitu manusia adalah makhluk terpilih, sebagai khalifah Tuhan di muka bumi, diberi kepercayaan melaksanakan amanat di dunia. Untuk itu semua, manusia diberikan kelebihan yaitu memiliki akal dan pikiran yang sangat sempurna.

Bangsa Indonesia melaksanakan perintah agama dan kepercayaannya masing-masing dengan tetap mengedepankan harmoni dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Pengalaman Pancasila khususnya sila Ketuhanan Yang Maha Esa tidak lain bertujuan untuk mewujudkan kehidupan bersama untuk mewujudkan kehidupan yang lebih baik. Dalam konteks kehidupan manusia, dalam mempertahankan hidupnya, manusia tidak dapat berdiri sendiri tanpa bantuan atau kerjasama dengan orang lain. Kenyataan ini menimbulkan kesadaran bahwa segala yang dicapai dan kebahagiaan yang dirasakan oleh manusia pada dasarnya adalah berkat bantuan Tuhan dan juga kerjasama dengan orang lain di dalam masyarakat.

⁹ Atang Abdul Hakim & Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum; Dari Metologi Sampai Teofilosofi*. (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 446.

¹⁰ Suroyo, Dkk. 2002. *Din Al-Islam*. Yogyakarta: UPT MKU Universitas Negeri Yogyakarta, h. 3.

¹¹ Daradjat, Zakiah., Dkk. *Dasar-Dasar Agama Islam*, Jakarta: Universitas Terbuka, 1999, h. 6.

Dasar negara Indonesia adalah Pancasila. Pada prinsipnya bangsa Indonesia menjalankan perintah agama dan kepercayaannya masing-masing dengan cara berbudi pekerti luhur dan sikap saling menghormati. Pancasila mampu memayungi dan mengayomi bangsa yang majemuk untuk dapat bersatu menjadi suatu bangsa yang besar yaitu bangsa Indonesia. Kehidupan manusia tercermin dari budayanya, sehingga Pancasila dianggap mampu melintasi dan mempersatukan keragaman budaya (lintas kultural) yang dimanifestasikan dalam semboyan Bhineka Tunggal Ika.

Nilai religius merupakan nilai kerohanian tertinggi dan mutlak. Nilai ini bersumber dari kepercayaan dan keyakinan manusia. Dalam konteks ajaran Islam, mempunyai dua aspek, yaitu aqidah dan syariah. Aqidah adalah ajaran tentang keimanan yang telah ditentukan pada kitab suci. Sedangkan syariah adalah ajaran tentang pengaturan (hukum) yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, dan manusia dengan manusia. Nilai-nilai Pancasila dalam konteks religiusitas terimplementasi dalam perilaku kehidupan manusia sehari-hari.

Pancasila merupakan pandangan hidup bangsa, yang berakar dalam kepribadian bangsa Indonesia. Dalam pandangan hidup itu, terkandung konsep dasar tentang kehidupan yang dicita-citakan yang dianggapnya baik. Oleh karena itu, menimbulkan tekad untuk melestarikannya. Dalam konteks ini, Pancasila secara konstitusional telah dikukuhkan sebagai dasar negara. Diterimanya Pancasila sebagai dasar negara, di samping sebagai pandangan hidup bangsa, berarti nilai-nilai Pancasila selalu harus menjadi tuntunan moral dalam pengaturan serta penyelenggaraan negara.

Kesimpulan

Pancasila merupakan pandangan hidup bangsa, yang berakar dalam kepribadian bangsa Indonesia. Dalam pandangan hidup itu, terkandung konsep dasar tentang kehidupan yang dicita-citakan yang dianggapnya baik. Oleh karena itu, menimbulkan tekad untuk melestarikannya. Dalam konteks ini, Pancasila secara konstitusional telah dikukuhkan sebagai dasar negara. Diterimanya Pancasila sebagai dasar negara, di samping sebagai pandangan hidup bangsa, berarti nilai-nilai Pancasila selalu harus menjadi tuntunan moral dalam pengaturan serta penyelenggaraan negara.

Adanya pengakuan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa, membawa konsekuensi bahwa nilai-nilai Pancasila harus diwujudkan dalam sikap dan perilaku manusia Indonesia. Nilai-nilai dalam Pancasila khususnya sila pertama yang berkutat pada dasar Ketuhanan Yang Maha Esa menjadi tata nilai yang berafiliasi pada sisi-sisi kehidupan religiusitas seseorang. Dalam pandangan orang yang beriman, manusia itu makhluk yang mulia dan terhormat pada sisi Tuhan. Manusia diciptakan Tuhan dalam bentuk yang amat baik.

Ketuhanan berasal dari kata Tuhan pencipta seluruh alam. Yang Maha Esa berarti Yang Maha Tunggal, tiada sekutu dalam zat-nya, sifatnya, dan perbuatannya.

Dzat Tuhan tidak terdiri dari dzat-dzat yang banyak lalu menjadi satu, akan tetapi sifatnya adalah sempurna dan perbuatannya tidak dapat disamai oleh siapa pun dan apa pun. Tiada yang menyamai Tuhan, karena Tuhan adalah Esa. Jadi Ketuhanan Yang Maha Esa itu bukanlah suatu dogma atau kepercayaan yang tidak dapat dibuktikan kebenarannya melalui akal pikiran, melainkan suatu kepercayaan yang berakar pada pengetahuan yang benar dapat diuji atau dibuktikan melalui kaidah-kaidah logika.

Atas keyakinan yang demikian, maka negara Indonesia berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, dan negara memberi jaminan sesuai dengan keyakinan dan untuk beribadah menurut agama dan kepercayaannya itu. Kehidupan di negara Indonesia tidak boleh ada pertentangan dalam hal Ketuhanan Yang Maha Esa. Tidak boleh ada sikap dan perbuatan yang anti Ketuhanan Yang Maha Esa dan anti keagamaan. Di Negara Indonesia tidak boleh ada paham yang meniadakan atau mengingkari adanya Tuhan (*atheisme*). Dalam konteks ini, yang seharusnya ada ialah Ketuhanan Yang Maha Esa (*monotheisme*).

Daftar Pustaka

- Alhaj, Pangeran & Usmani Surya Patria. *Pendidikan Pancasila*, Jakarta: Universitas Terbuka, 1999.
- Amir, Wardan. *Perbandingan Agama*, Semarang: Toha Putra, (tt).
- Bahar, Saafroedin. *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1998.
- Daliman, A. "Filsafat Sejarah Nasional Indonesia Diperlukan bagi Pembangunan Watak Bangsa". *Istoria*. Yogyakarta: Jurusan Pendidikan Sejarah, Fakultas Ilmu Sosial dan Ekonomi, Universitas Negeri Yogyakarta, 2006.
- Daradjat, Zakiah., Dkk. *Dasar-Dasar Agama Islam*, Jakarta: Universitas Terbuka, 1999.
- Hakim, Atang Abdul & Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum; Dari Metologi Sampai Teofilosofi*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Purwastuti, L. Andrian. *Pendidikan Pancasila*, Yogyakarta: UPT MKU UNY, 2002.
- Suroyo, Dkk. *Din Al-Islam*. Yogyakarta: UPT MKU Universitas Negeri Yogyakarta, 2002.
- Waluyo, Herman J. *Pengantar Filsafat Ilmu*, Salatiga: Widya Sari Press, 2007.

MEMBANGUN NALAR ISLAM KOMPREHENSIF BERBASIS PADA KEPENTINGAN KEMANUSIAAN

M. Chairul Huda

Pengurus Lakpesdam NU Salatiga

Abstak

Islam adalah agama yang ajarannya sangat komprehensif (kaffah). Islam telah mempunyai konsepsi yang sederhana tapi cukup mendasar dalam kehidupan umat manusia. Konsepsi tersebut adalah aturan tentang hubungan manusia dengan Allah (hablun minallah), hubungan manusia dengan sesama manusia (hablun minannas), dan hubungan manusia dengan alam (hablun minal alam). Islam harus dipahami tidak hanya sekedar sebagai lembaga agama (formalistik), tapi lebih jauh Islam harus dimaknai sebagai sebuah tujuan kemanusiaan yang berakhir pada kemerdekaan manusia untuk memerankan fitrah kemanusiaannya. Pemahaman keberagamaan (Islam) lebih didasarkan pada liberalisasi dan rasionalitas yang berangkat dari citra dan harkat kemanusiaan. Islam harus diposisikan sebagai agama yang berperan dalam kepentingan universal umat manusia (rahmatan lil alamin) dan menghilangkan pemikiran dan kepentingan-kepentingan primordial.

Pendahuluan

Dialektika para pemikir progresif untuk mendefinisikan makna Islam sebagai sebuah agama yang benar-benar mampu menjawab segala persoalan kehidupan (realitas-faktual) umat manusia seiring dengan perubahan jaman hingga sekarang masih terjadi.

Menurut hemat penulis, dialektika ini akan berlangsung hingga ujung usia jaman, dan hal ini bukan berarti sebuah reduksi terhadap Islam, melainkan sebuah ihtiari dan dinamika dalam Islam yang merupakan bentuk ijtihad manusia (muslim) dengan segala kompetensinya yang secara *fitrah* telah menjadi sunatullah melekat dalam diri kemanusiaannya. Tentu semua manusia mempunyai kemerdekaan untuk mendefinisikan pesan-pesan Tuhan, sehingga proses semacam ini akan semakin menunjukkan kepada kita bagaimana mengaktualisasikan diri sebagai wakil Tuhan di muka bumi (*khalifatullah fi al-ardli*) sebagaimana tujuan Allah menciptakan manusia. (buka Q.S. Al-Baqarah: 30).

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا
وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَيْحٌ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi." mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui."

Munculnya berbagai *diskursus* ke-Islaman, yang masing-masing memiliki karakter berbeda-beda, sesuai dengan metodologi dan interpretasi yang digunakan adalah sebuah dinamika yang positif bagi Islam sendiri sebagai agama yang pemeluknya sangat majemuk dan mau berfikir. Wacana ke-Islaman, seperti Islam Fundamental, Islam Liberal, Islam Aktual, Islam Terapan, Islam Inklusif, Islam Komprehensif, dan sebagainya adalah wujud ijtihad baru yang masing-masing berusaha menafsirkan pesan-pesan Tuhan dengan akal yang telah difitrahkan kepada para pencetus gagasan tersebut.

Proses ini sekaligus untuk mendukung M. Iqbal yang mengatakan bahwa Islam itu adalah agama yang lebih mementingkan karya (proses) dan bukan cita-cita (tujuan). Tak bisa disangkal, realita selalu berubah dan berkembang, tapi konsep kita tak pernah berkembang. Perjuangan kita menjadi semacam perjuangan emosional dan sloganistik.¹ Maka mulai hari ini konsep ke-Islaman harus kita kembangkan dengan berbasis pada kenyataan (fakta), dengan pengertian lebih mengedepankan pemahaman Islam secara kontekstual, bukan secara tekstual *ansich*.

Perbedaan pandangan, metodologi, dan interpretasi dalam memahami Islam bagi penulis semuanya adalah positif, dengan catatan tidak saling mengklaim bahwa dirinya yang paling benar dan menganggap yang lainnya salah, karena yang mutlak mempunyai kekuasaan untuk membenarkan dan menyalahkan hanya Allah semata. Karena dengan klaim pembenaran (*truth claim*), berarti orang tersebut telah menganggap bahwa dirinya adalah Tuhan. Padahal wilayah Ketauhidan atau Pengesaan Tuhan adalah pondasi keimanan yang tidak boleh dirobohkan. Orang yang merobohkan pondasi keimanan adalah orang yang menganggap bahwa dirinya Tuhan, padahal Allah mustahil mempunyai sifat *mumatsalatuhu lighairihi*, berarti orang yang menganggap dirinya Tuhan tersebut telah menyekutukan Allah (musyrik).

Distorsi Ajaran Islam oleh Kekuasaan

Dalam catatan sejarah, penyebaran ajaran Islam tidak pernah lepas dari pengaruh sistem kekuasaan, mulai dari masa Khulafaurrasyidin (setelah Nabi SAW

¹ Djohan Effendi dan Asmed Natsir (penyunting), *Pergeolakan Pemikiran Islam (Catatan harian Ahmad Wahib)*, LP3ES, Jakarta, 1988, hlm. 18-19.

meninggal) di Mekkah yang berakibat pada munculnya berbagai aliran, seperti syi'ah, murji'ah, khawarij, dan sebagainya. Sementara di Indonesia pada jaman pemerintahan berbentuk kerajaan sampai pada jaman pemerintahan berbentuk kenegaraan saat ini juga selalu ada relasi antara proses penyebaran ajaran Islam dengan kepentingan kekuasaan. Sehingga ajaran agama (Islam) yang berisi pesan-pesan Tuhan telah mengalami reduksi dalam penyampaian ajarannya.

Menurut pendapat kebanyakan sejarawan, Islam masuk ke Indonesia mengikuti jalur perdagangan, namun perkembangan Islam lebih karena situasi dan motif politik. Pada waktu kota perdagangan di pesisir tumbuh menjadi kekuatan komersial baru yang ingin melepaskan diri dari Majapahit di pedalaman, para penguasa di pesisir mendapati Islam sebagai simbol perlawanan, sekaligus sebagai alternatif ideologi yang menarik. Majapahit pun sebagai puncak kerajaan Hindu di pedalaman, akhirnya jatuh dan kekuasaan politik pun beralih ke kesultanan Islam Demak di pesisir Utara. Pada masa kejayaan Demak inilah, diduga berawal anggapan bagi kebanyakan orang Jawa, ‘menjadi Jawa sama dengan menjadi Islam. Dalam sejarah perjalanan kerajaan-kerajaan di Jawa selanjutnya, proses Islamisasi untuk sebagian besar tetap saja menjadi bagian dari dinamika perebutan kekuasaan yang terjadi di antara para dinasti yang ada. Proses Islamisasi menjadi lebih politis lagi dengan datangnya bangsa Barat yang Kristen.²

Menurut Asghar Ali Engineer, mosaik sejarah Islam selalu diwarnai dengan perjuangan untuk kekuasaan, keadilan, dan cinta, tapi polanya selalu didominasi oleh kekuasaan.³

Untuk kasus di Indonesia, distorsi ajaran Islam oleh penguasa tidak hanya berimplikasi pada munculnya organisasi-organisasi ke-Islaman dengan berbagai aliran, tapi juga berimplikasi pada pemahaman keberagamaan umat Islam yang lebih pada ajaran-ajaran normatif dan ritualnya saja. Atau lebih tepatnya mayoritas umat Islam di Indonesia hanya mengagungkan simbol-simbol keagamaan Islam dan mengabaikan substansi dari ajaran Islam yang bersifat universal untuk kepentingan kehidupan umat manusia, seperti penegakan keadilan, kedamaian, persamaan, dan nilai-nilai luhur lainnya. Hal inilah yang bagi penulis penting untuk dipahami dan dicarikan jalan keluarnya.

Hingga hari ini, pengaruh sistem kekuasaan yang larut dalam penyebaran Islam masih tidak bisa dilepaskan dari nalar keberagamaan mayoritas umat Islam. Nalar keberagamaan yang formalistik, simbolik, statis, dan eksklusif ini sudah sangat *akut* dan butuh perombakan (*dekontsruksi*) dengan pemahaman Islam baru yang lebih komprehensif, universal, substansial dan berbasis pada kepentingan kemanusiaan.

Kiranya bait yang ditulis oleh John Maynard Keynes dalam bukunya yang terkenal *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1935) cukup

² Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat (Kiai Pesantren-Kia Langgar di Jawa)*, LkiS, Yogyakarta, 1999, hlm. 31-32.

³ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999, hlm. 71.

signifikan untuk menggambarkan nalar keberagamaan (Islam) masyarakat kita. Bait tersebut lebih kurang berbunyi “*The difficulty lies, not in the new ideas, but in escaping from the old ones, which remify, for those brought up as most of us have been, into every corner of our minds*” (Kesulitan ada bukan pada ide baru, tetapi pada upaya melepaskan diri dari ide lama, yang telah menguasai setiap sudut dari benak kita).

Terlepas dari analisa Keynes yang lebih difokuskan pada masalah sosial dan ekonomi, secara objektif, hal ini cukup signifikan dengan nalar masyarakat Indonesia, salah satunya adalah dalam nalar ke-Islamannya yang menganggap bahwa agama Islam adalah doktrin yang sudah tidak perlu didialektikakan, sehingga mayoritas muslim cenderung stagnan dan *rigid* (kaku) dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Mereka sering kaget bahkan mengecam ketika ada ide-ide baru yang mendekonstruksi nalar keberagamaan dalam Islam yang sebetulnya ide-ide baru tersebut mencoba untuk membawa Islam ke dalam ruang yang lebih nyata (realitas-faktual). Bahkan dalam kasus Ulil Abshar Abdalla sampai ada fatwa hukuman mati atas nama Tuhan oleh K.H. Athian Ali M. (Gatra, 21 Desember 2002).

Dalam sebuah artikelnya, “‘Islam Terapan’, Menuju Sikap Beragama-Bermoral” MN Harisudin menulis; Sebagai agama yang dirisalahkan kepada Muhammad SAW untuk menjadi rahmat bagi semesta alam, Islam tidak saja menerapkan ajaran normatifnya, tetapi juga menuju upaya praktis yang membawa umat pada tuntunan yang lebih baik dan berkeadilan. Di sini, Islam dengan pelbagai jenis ritualnya kembali dipertanyakan, karena (ia) tidak menghadirkan ketaatan yang disertai perilaku utuh dalam hal kebijakan, apalagi dalam hal penegakan keadilan.⁴ Namun bagi penulisa yang perlu dipertanyakan bukan Islamnya, tapi pemahaman keberagamaan umat Islamnya.

Dogma-dogma dan ritual-formalistik dalam Islam seolah hanya menjadikan umatnya patuh secara simbolik (*a sense of symbolic fulfilment*). Akhirnya Islam dipahami sebagai agama yang berisi rangkaian ibadah yang kering (*set of dead ritual*) dan menjadi seperangkat doktrin yang abstrak dan metafisis yang sulit dipahami (*set of abstract, in comprehensible metaphysical doctrine*) oleh para pemeluknya sendiri.⁵

Bukan berarti sisi normatif dan simbol tidak penting, karena simbol juga sebuah keniscayaan untuk memahami isi atau substansi yang berada dibalik simbol tersebut. Hanya saja simbol tidak lebih penting daripada isi, yang sempurna adalah ketika simbol tersebut benar-benar dapat mencerminkan isi. Ibarat manusia, jasad adalah merupakan simbol daripada ruh, keduanya saling melengkapi. Tapi yang perlu dicatat bahwa yang abadi adalah ruhnya bukan jasadnya. Jadi dalam konteks Islam, nilai substansi ajarannya-lah yang seharusnya menjadi prioritas bukan simbol-simbolnya.

⁴ Kutipan artikel MN Harisudin ini penulis ambil dari sebuah situs: Join the world's largest e-mail service with MSN Hotmail. <http://www.hotmail.com>

⁵ *Opcit*, Asghar Ali Engineer, hlm. 88.

Komprehensifitas Ajaran Islam

Tidak bisa dipungkiri, bahwa Islam adalah agama yang ajarannya sangat komprehensif (*kaffah*). Islam telah mempunyai konsepsi yang sederhana tapi cukup mendasar dalam kehidupan umat manusia. Konsepsi tersebut adalah aturan tentang hubungan manusia dengan Allah (*hablun minallah*), hubungan manusia dengan sesama manusia (*hablun minannas*), dan hubungan manusia dengan alam (*hablun minal alam*).

Integrasi antara tiga hal ini dalam Islam telah digariskan secara normatif (tekstual) untuk diinterpretasikan oleh manusia sebagai mahluk paling sempurna dalam tanggung jawabnya atas kehidupan di muka bumi ini. Namun yang perlu mendapatkan perhatian lebih adalah ketidakseimbangan interpretasi umat Islam dalam mewujudkan integrasi tiga hubungan tersebut.

Mayoritas umat Islam cenderung memaknai bahwa Islam adalah agama yang otoritas Tuhan senantiasa mengendalikan dan intervensi dalam setiap gerak kehidupan umat manusia (*Teocentrism*), sedangkan manusia tidak mempunyai kebebasan untuk menentukan apa pun dalam kehidupan di dunia ini. Nalar keberagamaan semacam inilah yang akhirnya menjadi komoditas penguasa untuk semakin mudah mebelenggu hak-hak (*fitrah*) manusia untuk menentukan nasib hidupnya (buka Q.S. Arra'du: 11).

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدِيهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا
مَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٰ

“Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, Maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.”

Implikasinya adalah kondisi yang terjadi saat ini; ketidakadilan, penindasan, dan pembodohan yang terstruktur telah melingkari kehidupan.

Dr. A. Qodri Azizy, MA (2003) berpendapat; dalam praktek keberagamaannya, umat Islam di Indonesia telah mengabaikan penekanan pada prestasi pribadi dan tanggung jawab pribadi dalam aktivitas kajian-kajian Islam (formal maupun non-formal) dan oleh para pemikir Muslim sendiri. Yang terjadi justru kekeliruan ketika para muballigh dan para pemikir Islam sering mengutuk konsep individualisme dan kebebasan bertindak. Karena didoktrinkan adanya ajaran inti dari Jabariyah (pasrah dan segala sesuatu sama sekali hanya ditentukan oleh takdir dimana kebebasan menentukan pilihan tidak ada) itulah, maka sikap kritis, kreatif dan inovatif, serta tanggung jawab kurang bahkan tidak mendapatkan perhatian dalam praktek

keberagamaan umat Islam. Lebih parah lagi ketika ajaran takdir dan "segalanya telah ditentukan oleh Allah" itu kemudian dijadikan alasan untuk bertindak lamban, tidak berprestasi, semaunya, dan semakin parah kalau terjadi hal-hal yang jelek-apa lagi jahat.⁶

Dalam pandangan konservatif, realitas ini adalah merupakan takdir (ketentuan Tuhan) dan mereka justru sibuk untuk melakukan dakwah-dakwah yang orientasinya hanya pada pemnyampaian ajaran-ajaran agama yang bersifat normatif, ritualistik dan baku. Semantara di sisi lain justru ada gerakan-gerakan keagamaan (Islam) yang berambisi untuk memformalisasikan syariat Islam dalam tatanan negara. Sehingga bentuk gerakannya sering diluar cara-cara yang Islami (tidak manusiawi) dengan dalih *jihad fisabilillah*. Sehingga akhir-akhir ini sering terjadi kekerasan yang mengatasnamakan agama bahkan mengatasnamakan Tuhan.

Jika kita cermati, penerapan syari'at Islam akan mengalami dilema jika dihadapkan pada realitas bangsa Indonesia yang majemuk ini. Jika syari'at Islam diterapkan dan berlaku bagi seluruh warga negara Indonesia, maka akan sangat mungkin terjadi ketidaksamaan hak dan kewajiban, hal ini tentu akan sangat merugikan bagi warga Indonesia non-muslim, dan hal ini sangat bertentangan dengan ketentuan Allah yang telah ditegaskan dalam Al-Qur'an surah Al-Maidah ayat 8.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُوْنُوا قَوَامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءِ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ
أَلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

"Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) Karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan."

Dalam ayat tersebut Allah melarang perlakuan tidak adil terhadap suatu kaum (termasuk yang tidak seagama) dengan kita. Kalaupun syari'at Islam diberlakukan hanya kepada warga Indonesia yang muslim saja, maka akan sangat kesulitan karena hukum yang berlaku adalah hukum publik yang memayungi seluruh warga negara Indonesia, lagi-lagi di sini terdapat ketidak-adilan. Belum lagi, dari syari'at Islam sendiri masih belum jelas yang mana yang mau diterapkan di Indonesia, karena di intern umat Islam sendiri saja terdapat perbedaan dalam memahami dan mengikuti hukum atau syari'at Islam.⁷

Formalisasi syari'at Islam dalam tatanan negara akan menyempitkan misi Islam sebagai agama yang membawa ajaran universal. Penerapan syari'at Islam juga akan semakin memperkuat *status quo* dengan model penyeragaman

⁶ Dr. A. Qodri Azizy, MA, *Melawan Globalisasi (Reinterpretasi Ajaran Islam Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani)*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003, hlm. 157-158).

⁷ Wardi Taufiq, *Fiqih Merebut Ruang Publik, Analisis Terhadap Praktek Wacana Politik Islam di Indonesia*, (Buletin Wacana PosTra, Vol.II, No. 1, Mei-Juni 2003).

paham oleh penguasa, dengan menerapkan politik kebenaran (*the politics of truth*). Kolaborasi bangunan hegemoni-politik dan pemahaman keberagamaan yang seperti ini berarti sudah masuk dalam relasi kekuasaan dan nilai agama (Islam) justru semakin kerdil karena lebih rendah dibanding posisi penguasa.

Maka jarak antara agama dan politik harus dipertegas dan politisasi agama untuk kepentingan politik kekuasaan (bukan politik kerakyatan dan kebangsaan) sejauh mungkin harus dihapus. Hal ini sangat penting, karena Islam bukan komoditas politik, Islam turun untuk memberikan solusi kepada setiap persoalan yang muncul di muka bumi, dengan prinsip keadilan (*al adl*), kedamian (*al islah*), persamaan (*al syawa'*), dan kemerdekaan atas hak-hak manusia (*al hurriyah*).

Inti ajaran Islam adalah sama dengan ajaran-ajaran yang dirisalahkan oleh Allah kepada nabi-nabi sebelum Muhammad SAW, yakni ajaran ketauhidan (peng-Esaan terhadap Allah). Namun ketauhidan harus dipahami sebagai inti ajaran yang mengandung pesan untuk memahami dan membangun keyakinan ke-Ilahian yang menjadi inspirasi untuk kepentingan hidup umat manusia.

Tidak seperti pemahaman mayoritas umat Islam selama ini, yang memahami ajaran tauhid yang pemuatan segala sesuatunya hanya pada Tuhan *ansich* (*Teocentrism*), sehingga segala sesuatu tentang kehidupan umat manusia secara totalitas menjadi otoritas Tuhan. Hal ini berakibat pada mandeknya kebebasan berfikir manusia (*statis*). Inilah salah satu gejala yang menjadikan Islam tidak dinamis dan jauh dari tanggung-jawabnya sebagai agama yang harus menyelesaikan segala persoalan faktual yang dihadapi umat manusia dalam sejarah kehidupannya.

Maka perombakan terhadap nalar aqidah (ketauhidan) harus dimulai sejak dini. Keyakinan atas ke-Esaan Tuhan harus dibumikan kepada kepentingan kemanusiaan (disinilah inti dari Islam sebagai agama universal-komprehensif) dengan merubah nalar *Teocentrism* menuju *Antropocentrisme Transcendental*, yang berarti materialisasi atas pesan-pesan suci Ilahiah kepada kepentingan kehidupan umat manusia berbasiskan pada fakta kultural, sosial-historis yang merupakan *sunnatullah* adanya.

Dalam gagasan besarnya yang masyhur, *min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, Hasan Hanafi (Guru besar filsafat universitas Kairo) menafsirkan syahadat Islam *La Illaha Illallah*, “*La Illaha* berarti menegaskan terhadap “tuhan-tuhan palsu”, seperti harta, kekayaan, jabatan, dan penguasa. *Illallah* berarti hanya Allah Yang Maha Kuasa dan Maha Penyatu”.⁸

Tafsiran Hasan Hanafi ini, bagi penulis merupakan tafsiran revolusioner yang mencerahkan dan membebaskan bagaimana Islam untuk membumikan ketauhidannya yang selama ini bersifat *Teocentrism* kepada kepentingan kemanusiaan. Artinya keimanan (*aqidah*) yang sakral tidak hanya melayang-layang di langit tapi harus diturunkan ke bumi untuk menghindari belenggu keduniaan yang seolah menjadi “tuhan-tuhan” (kecil) yang ditakuti oleh manusia. Hal ini terasa sekali ketika nalar

⁸ Hasan Hanafi, *Indonesia Perlu Revolusi Pemikiran*, Gatra.com, Jakarta, 05-06-2001.

ke-Islaman sudah terkontaminasi oleh kepentingan kekuasaan, maka umat Islam cenderung tidak kritis dan menerima segala bentuk ketidak-adilan, penindasan, dan pelanggaran atas hak-hak asasi manusia seperti yang terjadi saat ini.

Dengan merubah nalar keberagamaan (umat Islam), yang dimulai dari pondasinya, ketauhidan, maka misi Islam untuk menjadi rahmat bagi semesta alam yang ber-intikan ajaran untuk menegakkan keadilan akan terwujud. Sehingga Islam benar-benar akan menjadi kekuatan dan ruh yang menginspirasi dalam perjalanan sejarah kehidupan umat manusia sebagai agama yang tidak hanya terjebak pada hal-hal yang bersifat simbolik, formalistik, dan statis. Tapi Islam menjadi agama yang dinamis dan berpihak pada kepentingan kehidupan kemanusiaan.

Islam diturunkan ke muka bumi bukanlah untuk kepentingan Tuhan, tapi Islam diturunkan ke muka bumi adalah untuk kepentingan kemanusiaan. Maka pengagungan terhadap teks-teks tanpa ada proses ijtihad (kontekstualisasi) akan semakin mengerdilkan Islam dari misi suci kemanusiaannya. Teks harus diposisikan sebagai *second line* setelah fakta yang ada dengan memahami aspek sosio-kultural, historis, serta struktur kekuasaan yang sedang berjalan.

Islam dengan kitab sucinya, Al-Qur'an, sangat menentang struktur sosial yang tidak adil dan menindas yang secara umum melingkupi kota Mekah waktu itu sebagai tempat asal mula Islam dan juga kota-kota lainnya di seluruh dunia. Dalam masalah keadilan, kata kunci yang digunakan dalam Al-Qur'an adalah '*adl*' dan '*qist*'. '*Adl*' dalam bahasa Arab bukan berarti keadilan, teteapi mengandung pengertian yang identik dengan *sawiyyat*. Kata itu juga mengandung makna penyamarataan (equalizeng) dan kesamaan (levelling). Penyamarataan dan kesamaan ini berlawanan (konotatif) dengan kata *zulm* dan *jaur* (kejahatan dan penindasan). Sedangkan kata *Qist*, mengandung makna distribusi, angsuran, jarak yang merata, keadilan, kejujuran, dan kewajaran.⁹

Bangunan nalar Islam yang komprehensif dengan berbasis pada kepentingan kemanusiaan yang penulis maksud dalam tulisan ini adalah sebuah peneguhan terhadap inti ajaran Islam dengan nilai-nilai universalnya. Artinya, Islam bukan agama yang sempit untuk kepentingan beberapa gelintir atau kelompok umat, apalagi para penguasa dengan baju aliran, bahkan agama tertentu. Tapi misi Islam secara substansial adalah lebih luas untuk kepentingan kemanusiaan, dengan prinsip kedamaian, keadilan, kebersamaan, kesamaan yang dalam perwujudannya menjadi tanggung jawab umat Islam dengan didasari pondasi keimanan atas peran dan fungsinya sebagai *khalifatullah fil ardli*.

Umat Islam harus membangun cara beragama dengan dewasa, artinya seseorang menjalankan agama dengan mampu menangkap substansi agama yang menjunjung tinggi keadilan, kesetaraan, pluralisme dan kebebasan berpendapat. Pemahaman keberagamaan bisa belajar dari filsafat sejarahnya Hegel yang memberikan pemahaman bahwa setiap kebenaran itu relatif. Tidak ada kebenaran

⁹ *Opcit*, Asghar Ali Engineer, hlm.57 dan 59.

absolut. Setiap pemikiran (yang benar) adalah suatu tesis, kemudian akan lahir suatu antitesis dari pemikiran (kebenaran baru) tersebut yang menyanggah kebenaran pertama. Kemudian dalam proses selanjutnya, oleh generasi berikutnya akan diajukan sintesis sebagai perpaduan antara tesis dan antitesis. Pada sintesis tersebut sebenarnya lahir tesis baru lagi. Begitu seterusnya. Kebenaran adalah sebuah proses. Sejarahlah yang akan menguji suatu gagasan apakah benar atau salah. Inti dari benar dan salah adalah diterima atau tidaknya gagasan itu pada suatu zaman dengan melihat fakta yang ada. Dan secara hakiki, yang berhak menentukan benar dan salah adalah Tuhan. Kalau seseorang yang menghakimi salah, benar, sesat, kafir dan murtad berarti ia telah “mencuri” otoritas Tuhan.¹⁰

Umat Islam tidak boleh hanya puas dan bangga dengan kejayaan masa lalu, tetapi tak mampu melakukan kreasi baru yang lebih menyegarkan dan kontekstual dengan perkembangan zaman. Pandangan serupa juga disuarakan oleh para pemikir Islam kontemporer seperti Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, al-Jabiri, Arkoun, Asghar, dan lain sebagainya. Pembakuan Islam akan menghentikan interpretasi dan proses ijihad.¹¹

Akhirnya, Islam harus dipahami tidak hanya sekedar sebagai lembaga agama (formalistik), tapi lebih jauh Islam harus dimaknai sebagai sebuah tujuan kemanusiaan yang berakhir pada kemerdekaan manusia untuk memerankan *fitrah* kemanusiaannya. Pemahaman keberagamaan (Islam) lebih didasarkan pada liberasi dan rasionalitas yang berangkat dari citra dan harkat kemanusiaan. Islam harus diposisikan sebagai agama yang berperan dalam kepentingan universal umat manusia (*rahmatan lil alamin*) dan menghilangkan pemikiran dan kepentingan-kepentingan primordial. *Wallahul a'lam bis shawab*. Semoga Allah meridhai.

Daftar Pustaka

- Keynes, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1935).
- Abdalla, Ulil Abshar, *Islam Liberal & Islam Fundamental*, eLSAQ press, Jogjakarta, 2003.
- Engineer, Ali, Asghar, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999.
- Effendi, Djohan dan Natsir, Asmed, *Pergeolakan Pemikiran Islam (Catatan harian Ahmad Wahib)*, LP3ES, Jakarta, 1988.
- Azizy, Qodri, MA, Dr., *Melawan Globalisasi (Reinterpretasi Ajaran Islam Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani)*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2003, hlm. 157-158).
- Hidayatullah, Syarif, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme (Studi*

¹⁰ Ulil Abshar Abdalla, dkk, *Islam Liberal & Islam Fundamental*, eLSAQ, Jogjakarta, 2003, hlm. 76.

¹¹ *Ibid*, hlm. 78

atas Pemikiran Pendidikan Islam Fazlur Rahman), Tiara Wacana, Yogyakarta, 2000.

Dirdjosanjoto, Pradjarta, *Memelihara Umat (Kiai Pesantren-Kia Langgar di Jawa),* LkiS, Yogyakarta, 1999.

Join the world's largest e-mail service with MSN Hotmail. <http://www.hotmail.com>

Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rahman, *Post-Tradisionalisme Islam (Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII)*, Isisindo Mediatama, Jakarta, 2000.

Buletin Wacana PosTra, Vol.II, No. 1, Mei-Juni 2003.

Gatra.com, Jakarta, 05-06-2001

METODE IJTIHAD MUHAMMADIYAH DAN NU DALAM MENGHADAPI TA'ARUDH AL-ADILLAH

Nofialdi, Syukri Iska

IAIN Batusangkar

Abstrak

Para mujtahid dalam melakukan ijtihad tidak terlepas dari persoalan terjadinya pertentangan di antara dalil-dalil (*ta'arudh al-adillah*) yang dijadikan dasar dalam menetapkan hukum. Hal ini juga terjadi di Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail NU, di mana dalam melakukan ijtihad kedua lembaga tidak terlepas dari persoalan pertentangan di antara dalil-dalil. Dari hasil penelitian terlihat kedua lembaga tersebut menggunakan metode yang sama untuk menyelesaikan berbagai kasus yang dihadapi.

Keywords: Metode Ijtihad, Majelis Tarjih Muhammadiyah, Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU, *ta'arudh al-adillah*

A. Pendahuluan

Walaupun al-Qur'an datangnya dari Allah dan hadis dari Nabi s.a.w. tidak menutup ruang terdapatnya indikasi pertentangan (*ta'arudh*) antara satu ayat dengan ayat lainnya atau antara satu hadis dengan hadis lannya. Misalnya dalam persoalan membaca *basmalah* dalam shalat *jahr*, apakah dibaca atau tidak dan kalau dibaca apakah secara *jahr* (dikeraskan) atau *sir* (dipelankan). Hal ini terjadi karena terdapat dalil yang saling *ta'arudh*: dalam hadis riwayat Imam Muslim dari Anas disebutkan bahwa dia shalat bersama Rasulullah s.a.w., Abu Bakr, Umar dan Usman dan tidak seorang pun di antara mereka yang terdengar membaca *bismillahirrahmanirrahim*. (Muslim, t.th.: 12) Sementara dalam riwayat Imam al-Tirmiziy dari Ibn Abbas menyebutkan bahwa Nabi s.a.w. memulai shalat dengan (membaca) *bismillahirrahmanirrahim*. (Tirmizi, 1996: 285)

Kenyataan terdapatnya indikasi pertentangan (*ta'arudh*) dalil ini sebetulnya telah diantisipasi oleh ulama dengan menetapkan beberapa metode untuk menyelesaiakannya. Untuk menyelesaikan *ta'arudh* tersebut bisa dengan cara mengkompromikan kedua dalil tersebut (*al-jam` wa al-taufiq*), atau dengan cara meneliti mana yang lebih kuat (*rajih*) di antara keduanya untuk kemudian diamalkan mana yang lebih kuat tersebut, atau dengan membatalkan (*naskh*) salah satu di antara kedua dalil tersebut, dan bisa juga dengan cara menangguhkan (*tawaqquf*) atau menggugurkan (*tasaquth*) kedua-dua dalil.

Walaupun para ulama telah merumuskan beberapa metode untuk menyelesaikan persoalan *ta'arudh* ini, namun masih menyisakan persoalan yang berimplikasi kepada terjadinya perbedaan hukum yang dilahirkan. Hal ini disebabkan perbedaan ulama dalam menentukan mana di antara empat metode itu yang lebih dahulu digunakan. Sehingga kalangan Hanafiyah misalnya menggunakan *naskh* jika memungkinkan, kalau tidak melakukan *tarjih*, jika tidak bisa juga baru menerapkan *al-jam` wa al-taufiq* dan terakhir *tasaquth al-dalilain*. Sedangkan Syafi'iyah lebih mendahulukan *al-jam` wa al-taufiq* sebagai langkah kompromi, setelah itu baru menerapkan metode *tarjih*, *naskh* dan terakhir *tasaquth al-dalilain*.

Lembaga-lembaga keislaman yang memiliki lembaga fatwa seperti MUI, misalnya atau dalam tingkatan ormas, seperti Muhammadiyah dengan Majelis Tarjih dan Tajdid dan NU dengan Lembaga Bahtsul Masail tentu dalam melakukan kajian tentang persoalan hukum (*ijtihad*) akan menemukan dua dalil yang terindikasi saling bertentangan. Untuk itu akan sangat menarik diteliti bagaimana misalnya Muhammadiyah dan NU melalui lembaga fatwanya masing-masing dalam menyelesaikan dua atau lebih dalil yang terindikasi saling bertentangan. Atau dalam bahasa yang lain bagaimana perspektif Muhammadiyah dan NU tentang *ta'arudh al-adillah* dalam melakukan *ijtihad*.

B. Rumusan Masalah

Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah metode *ijtihad* bagaimanakah yang digunakan Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail NU dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah*?

Untuk menjawab rumusan masalah maka pertanyaan penelitiannya adalah:

1. Bagaimana metode *ijtihad* Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam perspektif *ta'arudh al-adillah*?
2. Bagaimana metode *ijtihad* Lembaga Bahtsul Masail NU dalam perspektif *ta'arudh al-adillah*?
3. Bagaimana perbandingan metode *ijtihad* Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail NU dalam perspektif *ta'arudh al-adillah*?

C. Tujuan dan Kontribusi

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui metode *ijtihad* Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam perspektif *ta'arudh al-adillah*.
2. Untuk mengetahui metode *ijtihad* Lembaga Bahtsul Masail NU dalam perspektif *ta'arudh al-adillah*
3. Untuk mengetahui perbandingan metode *ijtihad* Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail NU dalam perspektif *ta'arudh al-adillah*

Kontribusi penelitian ini adalah untuk:

1. Mahasiswa semester IV Prodi Perbankan Syari`ah yang mengambil mata kuliah Ushul Fiqh II
2. Lembaga Fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail NU

D. Studi Pustaka dan Kerangka Teoritik

1. Studi Pustaka

Pelacakkan literatur yang penulis lakukan tidak menunjukkan adanya penelitian yang persis sama dengan penilitian ini. Namun beberapa penelitian yang membahas sebagian aspek yang akan diteliti memang telah ada. Misalnya penelitian persoalan *ta`arudh* dalam bentuk tesis di UIN Sunan Kalijaga tahun 2010 yang dilakukan oleh Dodi Mulyono dengan judul *Naskh* sebagai Metode Penyelesaian *Ta`arudh al-Adillah* dalam Perspektif Ibn Hazm. Jika dibandingkan dengan penelitian yang akan penulis lakukan jelas menunjukkan perbedaan yang sangat signifikan. Walaupun sama-sama membahas *ta`arudh* namun subjek penelitiannya berbeda karena penulis akan membahas hasil ijтиhad Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahsul Masail NU. Kemudian penelitian Dodi Mulyadi hanya melihat satu metode saja yaitu *naskh*, sementara penulis akan melihat keempat metode tersebut.

Kemudian penelitian tentang Muhammadiyah dan NU terdapat penelitian yang dilakukan oleh Mulyono Jamal dan Abdul Aziz (Institut Studi Islam Darussalam Gontor) dengan judul: *Metode Istinbath Muhammadiyah dan NU (Kajian Perbandingan Majelis Tarjih dan Lembaga Bahtsul Masail)*. Hanya saja penelitian ini tidak membahas tentang persoalan *ta`arudh* secara spesifik sebagai salah satu metode ijтиhad. Dalam penelitian tersebut diuraikan tentang perbedaan metode yang dipakai oleh Muhammadiyah dan NU dalam berijтиhad.

Fathurrahman Jamil telah melakukan penelitian dengan judul: *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, yang telah dipublikasikan oleh Logos Publishing Ilmu tahun 1995. Dalam pembahasannya Fathurrahman Jamil telah menyoroti juga persoalan *ta`arudh al-adillah* dan meode penyelesaiannya secara khusus.

Ahmad Zahro melakukan penelitian dengan judul: *Tradisi Intelektual NU: Lembaga Bahtsul Masail 1926-1999*, dan telah diterbitkan oleh LKiS Yogyakarta tahun 2004. Penelitian ini sebagai kritikan terhadap Lajnah Bahtsul Masail yang dalam ijтиhadnya menggunakan tiga metode, yaitu 1) *Taqrir Jama`iy*; mengutip fatwa dari berbagai kitab-kitab rujukan NU; 2) *Ilhaq*; mempersamakan persoalan fiqh dengan persoalan yang sudah ada ketentuan hukumnya dalam berbagai kitab yang dipandang *mu'tabarah*; dan 3) *Istinbath*; menetapkan hukum baru yang tidak dapat diselesaikan melalui metode sebelumnya dengan berbagai metode seperti al-Qur'an, Sunnah, Ijmak sampai menggunakan berbagai kaidah-kaidah fiqh.

Dengan tetap berprasangka baik penulis meyakini masih ada penelitian dan tulisan lain yang berbicara baik yang membahas tentang *ta`arudh* maupun tentang

Muhammadiyah dan NU. Hanya saja penelitian ini tetap berupaya lebih difokuskan terutama untuk masalah-masalah yang belum dibahas oleh peneliti sebelumnya. Kemudian dalam penelitian ini lebih ditekankan pada penerapan beberapa metode penyelesaian *ta'arudh al-adillah* yang digunakan baik oleh Muhammadiyah dan NU dan konsistensinya dalam menerapkan metode tersebut terutama jika dilihat dari segi skala prioritas penggunaannya.

2. Kerangka Teoritik

Ta'arudh al-Adillah merupakan istilah dalam Bahasa Arab yang terdiri dari dua kata, yaitu *ta'arudh* dan *al-adillah*. *Ta'arudh* secara bahasa berarti pertentangan antara dua hal, saling berhadapan (التقابض) dan saling menghalangi (التمانع), sedangkan *al-adillah* merupakan bentuk jama' dari kata *dalil* yang bermakna argumen dan dasar. Sedangkan secara istilah Imam al-Zarkasyiy mendefinisikannya dengan berhadap-hadapannya dua dalil dengan cara saling bertentangan. (al-Zarkasyi, 1992: 109) Wahbah al-Zuhailiy berpendapat *ta'arudh* berarti salah satu dari dua dalil menghendaki hukum yang berbeda dengan hukum yang dikehendaki dalil lainnya. (al-Zuhaili, 1986: 1173)

Berdasarkan definisi di atas dapat dipahami bahwa *ta'arudh* mengandung beberapa ketentuan, yaitu a) terdapat dua dalil; b) kedua dalil tersebut berada dalam tingkatan yang sama; dan c) kedua dalil itu mengandung hukum yang berbeda. Untuk terjadinya pertentangan (*ta'arudh*) di antara dua dalil harus memenuhi dua syarat, yaitu:

- a. Terjadi pertentangan di antara kedua dalil tersebut, di mana dalil yang satu misalnya menghalalkan, sedangkan dalil lain mengharamkannya
- b. Kedua dalil yang saling bertentangan itu sama kekuatannya. Kekuatan yang sama tersebut dapat di lihat dari empat aspek; 1) Dari segi ketetapannya (*subut*); terjadinya pertentangan antara dua hadis *mutawatir* atau di antara dua hadis *ahad*. Sehingga tidak dikatakan bertentang (*ta'arudh*) antara hadis *mutawatir* dengan hadis *ahad*; 2) Dari segi tunjukan hukum (*dilalah*); di mana antara kedua dalil yang saling bertentangan itu sama-sama pasti (*qtah'iy*) atau sama belum pasti (*zhanniy*). Sehingga tidak dikatakan bertentangan antara dalil yang pasti (*qath'iy*) sementara dalil yang lain bernilai belum pasti (*zhanniy*); 3) Dari segi jumlah dalil; di mana terjadi pertentangan antara satu dalil dengan satu dalil lainnya atau antara dua dalil dengan dua dalil lainnya. Sehingga tidak dikatakan *ta'arudh* antara dua hadis misalnya kalau salah satunya sesuai dengan ayat atau sesuai dengan *qiyas* misalnya; 4) Dari segi waktu; di mana terjadinya pertentangan kedua dalil tersebut terjadi dalam waktu yang sama terhadap suatu kejadian. Sehingga tidak dikatakan bertentangan kalau terdapat perbedaan waktu ditemukannya kedua dalil itu. (Hasan, 1997: 82)

Apabila terdapat pertentangan antara dalil-dalil syara' dalam pandangan mujtahid, maka wajib baginya untuk melakukan pembahasan, analisis dan ijihad

terhadap dalil-dalil yang terlihat kontradiksi tersebut. Metode untuk menyelesaikan *ta'arudh baina al-adillah* dapat dilakukan dengan a) Mengamalkan kedua dalil tersebut melalui metode *al-jam` wa al-taufiq*; b) Mengamalkan salah satu dalil memalui metode *tarjih* atau *nasakh*; dan c) Meninggalkan kedua dalil tersebut melaui metode *tawaaquf* dan *tasaqut al-dalilain*, untuk kemudian dicari dalil lain meskipun kualitasnya lebih lemah dibandingkan kedua dalil tersebut

Masih terjadi perselisihan di kalangan ulama tentang urutan-urutan metode yang dipakai dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh*. Kalangan Syafi'iyyah berpendapat urutannya adalah *al-jama` wa al-taufiq*, kalau tidak mungkin dilakukan *tarjih*, kalau tidak memungkinkan dipakai *nasakh* dan jika tidak memungkinkan juga baru dipakai *tasaquth al-dalilain*. (al-Jaizani, 1996: 279-280) Sedangkan kalangan Hanafiyyah dalam menyelesaikan dalil yang *ta'arudh* lebih mendahulukan *nasakh*, jika tidak memungkinkan baru menggunakan *tarjih*, jika tidak memungkinkan juga baru menggunakan *al-jam` wa al-taufiq* dan terakhir menggunakan *al-tasaqut al-dalilain*, jika semua metode sebelumnya tidak menyelesaikan *ta'arudh*.

a. *al-Jam`u wa al-Taufiq*

Al-jam` wa al-taufiq merupakan metode menyelesaian *ta'arudh* dengan cara mengumpulkan dan mengamalkan kedua dalil tersebut. Dalam tataran implementatif, metode ini dilakukan dengan cara mengkompromikan kedua dalil, sehingga tidak ada dalil yang dibuang. Sebagai contoh dalam kasus masa tunggu bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya, sementara dia juga dalam keadaan hamil. Berdasarkan ketentuan Q.S. al-Baqarah: 234 masa iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya adalah empat bulan sepuluh hari, sedangkan dalam Q.S. al-Thalaq: 4 dijelaskan bahwa masa iddah perempuan hamil adalah sampai melahirkan. Kedua ayat tersebut terlihat *ta'arudh* dalam menentukan masa iddah perempuan yang ditinggal mati suaminya sementara perempuan tersebut juga dalam keadaan hamil; apakah masa iddahnya empat bulan sepuluh hari (sebagaimana Q.S. al-Baqarah: 234) atau sampai melahirkan (sebagaimana Q.S. al-Thalaq: 4).

Untuk menyelesaikan kasus di atas maka bisa diselesaikan dengan *al-jam` wa al-taufiq* yaitu dengan mengkompromikan kedua ayat tersebut. Hal ini dapat dilakukan dengan cara melihat mana yang terpanjang di antara kedua kemungkinan tersebut, sehingga memungkinkan untuk mengamalkan kedua ayat tersebut. Artinya, jika setelah empat bulan sepuluh hari perempuan tersebut belum melahirkan maka iddahnya ditunggu sampai melahirkan, sebaliknya jika perempuan tersebut melahirkan sebelum empat bulan sepuluh hari maka iddahnya dicukupkan sampai empat bulan sepuluh hari.

b. *Tarjih*

Tarjih merupakan suatu metode penyelesaian *ta'arudh* dengan cara menampakan kelebihan salah satu dari dua dalil dengan sesuatu yang menjadikannya lebih utama dari yang lain, untuk kemudian mengamalkan yang lebih kuat di antara keduanya. (al-Zarkasyi, 1992: 130) Tarjih dapat terjadi pada dalil *manqul* (Sunnah)

dan terjadi pada dalil *ma'qul* (*qiyyas*). Tata cara *tarjih* pada *ma'qul* misalnya dalil yang jumlah perawinya lebih banyak didahului dari yang jumlahnya sedikit. Sedangkan *tarjih* pada *ma'qul* misalnya hukum *ashl* yang *'iilah*-nya ditunjukan dalil lebih didahului dari yang tidak. (al-Zuaili, 1986: 149-194)

c. *Nasakh*

Nasakh secara bahasa merupakan lafaz bahasa Arab yang bermakna membatalkan (أَزَالْ أَنْجَى) dan menghapuskan (أَزَالَ الْأَيْةَ). (Ba'albaki, 1990: 1169) Sehingga ingkapan *naskh al-ayah bi al-ayah* (نُسخَ الْأَيْةَ بِالْأَيْةَ), maksudnya adalah penghapusan hukum suatu ayat dengan hukum ayat lainnya. (Razi, 1986: 274) Secara istilah Imam al-Syafi'i (al-Syafi'i, 2009: 22) mendefinisikan *nasakh* dengan:

رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ

Secara sederhana *nasakh* dapat dipahami sebagai pencabutan terhadap ketentuan hukum yang telah dan pernah ditetapkan sebelumnya disebabkan karena terdapat dalil yang bertentangan dan datang belakangan.

4. *Tawaqquf*

Tawaqquf merupakan salah satu metode penyelesaian *ta'arudh al-dalilain* dengan cara mengenyampingkan kedua dalil tersebut. Metode ini diterapkan dengan cara menangguhkan pengamalan kedua dalil tersebut sambil menunggu adanya petunjuk lain yang memberikan petunjuk mana di antara kedua dalil tersebut yang harus diamalkan. (Syarifuddin, 2008: 230) Metode ini diterapkan jika kedua dalil yang saling bertentangan tersebut tidak mungkin dilakukan melalui ketiga metode di atas. ('Utsimin, 2001: 62)

5. *Tatsaqut al-Dalilain*

Tatsaqut al-dalilain merupakan metode penyelesaian *ta'arudh* dengan cara meninggalkan kedua dalil tersebut kemudian mencari dalil lain untuk diamalkan, meskipun dalil lain tersebut lebih rendah tingkatannya dari kedua dalil yang digugurkan. Metode ini disepaki oleh para ulama sebagai alternatif terakhir ketika tiga metode sebelumnya tidak menyelesaikan masalah. Contohnya pendapat Mazhab Hanafi dalam menyelesaikan dua hadis yang *ta'arudh* tentang jumlah ruku' dalam shalat gerhana (*khusuf*). Hadis Nu'man ibn Basyir menyatakan bahwa Nabi s.a.w. melaksanakan shalat gerhana dengan satu ruku' dan dua kali sujud. Sedang hadis 'Aisyah menyebutkan bahwa Nabi s.a.w. melaksanakannya dua rakaat dengan dua kali ruku' dan dua kali sujud. Karena metode *naskh*, *tarjih* dan *al-jam` wa al-taufiq* tidak dapat dilakukan maka kalangan Hanafiyah menggugurkan kedua dalil tersebut dan mencari dalil lain, yaitu mengqiyaskannya kepada shalat pada umumnya yaitu dalam satu rakaat satu kali ruku' dan dua kali sujud. Atas dasar itu Mazhab Hanafi berpendapat shalat gerhana dilaksanakan dua rakaat, masing-masing dengan satu kali ruku' dan dua kali sujud. (al-Zuhaili, 1986: 1180)

Metode *tasaquth* ini dilakukan setelah sebelumnya dilakukan metode *tawaquf* yaitu menangguhkan pengamalan kedua dalil yang saling bertentangan tersebut sambil menunggu dan mencari kemungkinan adanya indikator lain yang dapat dijadikan petunjuk dalam mengamalkan salah satu dalil. Jika indicator lain tersebut tidak ditemukan baru dilakukan metode *tasaquth*.

E. Metode

Dalam upaya memperoleh data dan rumusan yang jelas dalam menjawab semua permasalahan dalam penelitian, digunakan teknik penelitian normatif tentang singkronisasi hukum. Untuk itu, dalam penelitian ini akan dielaborasi penyelesaian *ta'arudh al-adillah* melalui metode *al-jam' wa al-taufiq*, *al-tarjih*, *al-naskh*, *tawaqquf* atau *tasaquth al-dalilain*. Teknik pengumpulan data yang dilakukan peneliti adalah dengan cara mengolah data dokumentasi dari hasil-hasil fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail (LBM) Nahdlatul Ulama (NU) untuk kemudian dianalisis dengan metode penyelesaian *ta'arudh al-adillah*.

F. Hasil Penelitian

1. Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam Perspektif *Ta'arudh al-Adillah*

Dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah* kalangan Majelis Tarjih Muhammadiyah tidak hanya menerapkan metode *tarjih* saja. Tetapi terlihat juga menerapkan beberapa metode lain, seperti *al-jam' wa al-taufiq*, *naskh* dan *tawaqquf*.

a. Metode *al-jam' wa al-taufiq*

Dalam beberapa penyelesaian persoalan dalil yang terindikasi saling bertentangan Majelis Tarjih Muhammadiyah menerapkan metode *al-jam' wa al-taufiq*. Misalnya kasus bacaan *basmalah* dalam shalat *jahr* yang terdapat dua dalil yang terindikasi saling bertentangan. Hadis pertama menyebutkan bahwa Anas ibn Malik pernah shalat bersama Nabi saw, Abu Bakar, Umar dan Usman dan tidak satupun di antara mereka yang menjaharkan bacaan *basmalah*. Sebagaimana hadis riwayat Anas r.a. (Muslim, t.th.: 12):

صليت مع رسول الله صلى الللع عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع
أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم

Kemudian dalam hadis lain disebutkan bahwa Nabi s.a.w. memulai shalat dengan membaca *basmalah*, sebagaimana riwayat Ibn Abbas r.a. (Tirmizi, 1996: 285):

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُفْتَحُ صَلَاتُهُ بِسَمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Keberadaan beberapa hadis yang terindikasi saling bertentangan ini telah menimbulkan perbedaan hukum di kalangan ulama; Imam Malik misalnya tidak membaca *bismillahirahmanirrahim* baik dalam shalat *jahr* maupun *sirr* baik di awal *al-fatihah* maupun di permulaan membaca surat-surat lain, kecuali dalam shalat sunat yang dibolehkan. (Rusyd, t.th.: 89) Kemudian Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad membacanya dalam shalat *sirr* dan tidak membacanya dalam shalat *jahr*. ('Abidin, t.th.: 192) Sedangkan Imam Syafi'i harus membacanya baik dalam shalat *jahr* maupun dalam shalat *sirr*. (al-Syirazi, 1995: 138)

Dalam menghadapi dua dalil yang bertentangan ini Majelis Tarjih Muhammadiyah berpendapat bahwa; 1) Dalam menunaikan shalat dituntukan oleh Rasulullah dan para sahabatnya untuk membaca *bismillahirahmanirrahim* di awal surat *al-fatihah*; 2) Bacaan *bismillahirahmanirrahim* dapat dilakukan dengan dengan suara nyaring (*jahr*) atau dengan suara tidak nyaring (*sirr*); 3) Agar tidak menimbulkan keraguan bagi Imam yang membaca dengan suara nyaring sebagaimana membacanya dengan suar nyaring pula. (Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah, 2003: 89)

Bagi Muhammadiyah hadis Anas r.a. dan hadis-hadis lain yang semakna yang tidak memperlihatkan Nabi tidak terdengar membaca *basmalah* tidak mesti dipahami Nabi tidak membacanya, tetapi bisa saja Anas r.a. tidak mendengarnya karena terdapat hadis lain yang menunjukkan kalau Nabi membacanya. Kemudian hadis yang menunjukkan Nabi membaca *basmalah* tidak dengan suara nyaring tidak harus diartikan membacanya dengan suara nyaring tidak boleh karena banyak juga riwayat yang menunjukkan Nabi membacanya dengan suara nyaring (sebagaimana riwayat Ibn Abbas r.a.). Sebaliknya hadis-hadis yang menunjukkan Nabi membaca *basmalah* dengan suara nyaring tidak bisa diartikan membacanya tidak dengan suara nyaring tidak dibolehkan karena banyak juga hadis yang menunjukkan Nabi membacanya tidak dengan suara nyaring (senagaimana hadis Anas r.a.). (Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah, 2007: 89)

Dengan begitu Muhammadiyah telah menerapkan metode *al-jam' wa al-taufiq* (kompromi), sehingga kedua hadis tersebut dapat diamalkan dan tidak ada yang digugurkan, karena baik hadis Anas ibn Malik maupun hadis Ibn Abbas sama-sama kuat karena didukung oleh hadis-hadis lain dan praktek para sahabat. Namun yang terpenting bagi Muhammadiyah adalah bacaan *bismillahirahmanirrahim* merupakan ayat pertama surat *al-fatihah* sehingga harus dibaca dalam setiap membaca surat *al-fatihah* dalam shalat.

b. Metode Tarjih

Terdapat beberapa hadis yang terlihat saling bertentangan berkaitan dengan pelaksanaan shalat sunat ketika khatib sedang berkhutbah. Hadis pertama menunjukkan kebolehan melaksanakan shalat sunat *tahiat al-masjid* meskipun khatib sedang berkhutbah, sebagaimana hadis riwayat jama'ah dari Jabir:

دخل رجل يوم الجمعة ورسول الله صلى الله عليه وسلم يخطب فقال: صليت؟ قال لا
قال: فصل ركعتين. (رواه الجماعة)

Sementara itu beberapa dalil lain terindikasi bertentangan dengan hadis Jabir di atas, misalnya Firman Allah dalam QS al-A'raf: 34 yang menyebutkan bahwa apabila al-Qur'an dibacakan hendaklah mendengarkankannya dan diam. Sejalan dengan itu terdapat riwayat yang menyebutkan bahwa ketika khatib sedang berkhutbah maka janganlah mengatakan perkataan "diam" kepada yang lain karena itu merupakan perbuatan yang sia-sia, sebagaimana riwayat Imam Bukhari:

إذا قلت لصاحبك أنسٌ والإمام يخطب فقد لغوت. (رواه البخاري)

Sejalan dengan itu terdapat juga hadis riwayat al-Thabrani dari Ibn Umar:

إذا دخل أحدكم المسجد والإمام على المنبر فلا صلاة ولا كلام حتى يفرغ الإمام.
(رواه الطبراني)

Dalam menyelesaikan dalil yang saling bertentangan ini Majelis Tarjih lebih memilih dan menguatkan (*tarjih*) hadis Jabir yang membolehkan shalat sunat meskipun khatib sedang berkhutbah. Alasannya hadis Jabir lebih kuat sedang hadis yang melarang tidak cukup argumentatif dengan beberapa alasan:

- 1) QS al-A'raf merupakan larang berbicara ketika mendengar bacaan al-Qur'an, sementara khutbah bukan al-Qur'an
- 2) Hadis riwayat Imam Bukhari merupakan larangan seseorang berbicara dengan temannya bukan larangan untuk melaksanakan shalat sunat.
- 3) Sedangkan hadis Ibn Umar yang diriwayatkan al-Thabrani bernilai *dha'if* karena salah seorang sanadnya yang bernama Ayub ibn Nuhaik dinilai *dha'if*, bahkan Abu Hatim mengatakan hadis tersebut *munkar*. (Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah, 2007: 57)

Atas dasar itu disimpulkan bahwa dalam kasus pelaksanaan shalat sunat ketika khatib sedang berkhutbah Majelis Tarjih Muhammadiyah menyatakan hadis yang mengatakan boleh lebih kuat (*rajih*) dari pada hadis yang tidak membolehkan. Kekuatan hadis yang membolehkan disebabkan karena terdapat sanad yang lemah dalam hadis yang tidak membolehkan.

c. Metode *Naskh*

Dalam penyelesaian *ta'arudh al-adillah* Majelis Tarjih Muhammadiyah juga menerapkan metode *naskh*. Metode ini dapat kita dalam penyelesaian persoalan *qunut nazilah*.

Terdapat beberapa dalil yang saling berbeda dalam mengatur tentang persoalan *qunut nazilah*. Dalam beberapa hadis disebutkan bahwa Nabi saw melakukan *qunut nazilah* terus-menerus selama satu bulan dalam shalat Zuhur, Ashar, Maghrib, Isya dan Subuh untuk memohonkan kebinasaan kepada Kabilah Ri'lin, Zakwan dan 'Ushayyah, sebagaimana hadis riwayat Ibn Abbas:

قَنْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا مُتَتَابِعًا فِي الظَّهَرِ وَالْعَصْرِ وَالْمَغْرِبِ وَالْعَشَاءِ
وَصَلَاةً الصُّبْحِ فِي دِبْرٍ كُلِّ صَلَاةٍ إِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ يَدْعُو
عَلَى أَحْيَاءٍ مِنْ بَنِي سَلِيمٍ عَلَى رِعْلٍ وَذَكْوَانٍ وَعَصْبَيَةٍ وَرَيْوَمَنٍ مِنْ خَلْفِهِ. (رَوَاهُ أَبُو دَاوُدُ
وَأَحْمَدُ وَالحاكمُ وَالبيهقيُّ)

Kemudian dalam dalil yang lain disebutkan bahwa yang berhak menerima taubat dan mengazab itu merupakan hak prerogatif Allah, bukan manusia, sebagaimana QS Ali 'Imran: 178:

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لَا نُفْسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا
وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ

Keberadaan ayat ini didukung oleh hadis yang menyatakan bahwa Nabi saw melakukan *qunut aazilah* selama sebulan penuh untuk mendoakan kebinasaan bagi kabilah Arab, sebagaimana hadis riwayat Anas ibn Malik:

قَنْتَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَهْرًا بَعْدَ الرَّكْوَعِ يَدْعُو عَلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ
ثُمَّ تَرَكَهُ. (رَوَاهُ البخاريُّ وَالنسائيُّ وَأَحْمَدُ)

Dalam ketetapan Majelis Tarjih Muhammadiyah pada Muktamar Wiradesa Majelis tarjih Muhammadiyah tanggal 9-14 Rabiul Awal 1392 H./23-29 April 1972 di Pencongan Pekalongan menetapkan bahwa 1) *qunut nazilah* tidak boleh lagi diamalkan; 2) Boleh dikerjakan dengan tidak menggunakan kata kutukan dan permohonan pembalasan terhadap perorangan. (Tim Majelis Tarjih Muhammadiyah, 2003: 101)

Lembaga Majelis Tarjih Muhammadiyah menetapkan bahwa keberadaan hadis tentang *qunut nazilah* dalam bentuk permohonan dikutuknya mereka yang telah melakukan kejahatan dan dimohonkan pembalasan dari Allah telah dihapus (*naskh*) oleh QS Ali 'Imran: 178. Ayat tersebut menjelaskan masalah kutukan dan pembalasan semuanya adalah hak Allah, tidak ada campur tangan manusia, termasuk Nabi sendiri. Dengan demikian Majelis Tarjih dalam menyelesaikan *ta'arudh al-adillah* tentang *qunut nazilah* yang bermakna kutukan adalah dengan menggunakan metode *naskh*. Sehingga melakukan *qunut nazilah* dengan maksud kutukan tidak boleh lagi diamalkan.

d. Metode *Tawaqquf*

Metode *tawaqquf* juga diterapkan oleh Muhammadiyah dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah*. Metode *tawaqquf* ini diterapkan dalam persoalan *qunut witir*.

Terjadi perbedaan di kalangan ulama dalam menetapkan pensyari'atan *qunut witir*. Mazhab Syafi'i berdasarkan beberapa riwayat dari Umar ibn Khattab dan Ubay ibn Ka'ab menetapkan bahwa Nabi melaksanakan *qunut witir* di bulan Ramadhan, meskipun terdapat riwayat yang berbeda juga tentang kapan dilakukan, apakah dipertengahan Ramadhan atau sejak awal Ramadhan. Sedangkan pendapat Mazhab Maliki berdasarkan riwayat Ibn Umar menyebutkan bahwa Ibn Umar tidak melakukan *qunut witir* di setiap shalat sunat, termasuk tentunya dalam shalat sunat tarawih.

Menyikapi dua riwayat yang berbeda ini maka Majelis Tarjih Muhammadiyah menerapkan metode *tawaqquf* (mempending) untuk kemudian dapat dibahas di lain kesempatan. Dalam hal ini Majelis Tarjih Muhammadiyah beralasan bahwa riwayat tentang *qunut witir* ini masih dipertentangkan oleh para ahli hadis, sehingga perlu dilakukan penelitian dan pertimbangan dasar dalam menyikapi perbedaan tersebut. (Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2011: 380)

2. Metode Ijtihad LBM dalam Perspektif *Ta'arudh al-Adillah*

Dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah* kalangan Lajnah Bahtsul Masail (LBM) NU menerapkan beberapa metode *al-jam' wa al-taufiq*, *tarjih* dan *naskh*.

a. Metode *al-Jam' wa al-Taufiq*

Metode *al-jam' wa al-taufiq* diterapkan NU dalam beberapa kasus di antaranya dalam persolan bacaan *tatwib* dalam azan subuh. Terdapat beberapa hadis yang terindikasi saling bertentangan tentang pembacaan *tatwib*; apakah dilaksanakan dalam azan pertama sebelum masuk waktu subuh atau pada azan kedua setelah masuk waktu subuh. Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa Nabi saw memerintahkan untuk menjadikan bacaan *tatwib* sebagai bacaan dalam azan subuh, sebagaimana hadis riwayat al-Nasa'i dari Bilal:

أَنْ بِلَالُ أَذَانَ لِلصَّبَحِ فَقِيلَ لَهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَائِمٌ فَقَالَ السَّلَامُ عَلَيْكَ
أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِّنِ النَّوْمِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
اجْعَلْهُ فِي تَأْذِينِكَ لِلصَّبَحِ. (رواه النسائي)

Sedangkan dalam hadis lain disebutkan secara tegas bahwa pembacaan *tatwib* dilakukan pada azan pertama sebelum masuk waktu subuh bukan azan setelah masuk waktu subuh (azan kedua), sebagaimana hadis riwayat al-Nasa'i dari

Abi Mahzurah:

كنت أؤذن لرسول الله صلى الله عليه وسلم و كنت أقول في أذان الفجر الأولى: حي على الفلاح،
الصلاوة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله. (رواه النسائي)

Dalam menyikapi perbedaan dalil ini Lembaga Bahtsul Masail (LBM) dalam Keputusan Muktamar NU ke-25 di Surabaya tanggal 20-25 Desember 1971 berpegang kepada pendapat Imam al-Nawawi dan kitab *Tanah al-Thalibin*. Dalam hal ini mereka sepakat dengan pendapat al-Nawawi bahwa bacaan *tatswib* disunnahkan baik dalam azan pertama (hadis Bilal) maupun azan kedua (hadis Abi Mahzurah). (Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr, 2011: 353-354)

Dengan demikian meskipun LBM tidak secara langsung mendasarkan pendapatnya kepada kedua hadis tersebut tetapi karena menyetujui kedua pendapat tersebut dengan mengamalkan kedua hadis tersebut maka dapat disimpulkan bahwa LBM telah menerapkan metode *al-jam` wa al-taufiq*. Dengan begitu kedua hadis tersebut tidak ada yang dibuang tetapi semua hadis itu dipakai dengan pemahaman bahwa bacaan *tatswib* disyari'atkan baik dalam azan pertama (sebelum masuk waktu subuh) maupun azan kedua (setelah masuk waktu subuh).

b. Metode Tarjih

Metode tarjih diterapkan NU dalam kasus azan pertama sebelum khatib naik mimbar. Terjadi perbedaan di kalangan ulama tentang azan jum'at; apakah satu kali, dua kali atau tiga kali. Terjadinya perbedaan ini dilatarbelakangi oleh adanya hadis yang berbeda tentang azan shalat jum'at tersebut. Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa pelaksanaan azan jum'at pada masa Nabi saw, Abu Bakar dan Umar dilakukan ketika khatib sudah duduk di atas mimbar, sebagaimana hadis al-Sa`ib ibn Yazid:

كان بلال يؤذن إذا جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر يوم الجمعة فإذا
نزل أقام ثم كان كذلك في زمان أبي بكر وعمر رضي الله عنهم. (رواه النسائي)

Kemudian dalam riwayat lain ditegaskan pada masa Umar karena semakin banyaknya umat Islam maka azan itu ditambah sehingga menjadi tiga kali, sebagaimana hadis yang juga diriwayatkan oleh al-Sa`ib ibn Yazid:

كان النساء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله عنهم فلما كان عثمان رضي الله عنه وكثير الناس زاد النساء الثالث على الزوراء. (رواه البخاري وأبو داود والنسائي)

Dalam menyelesaikan kasus ini maka LBM NU dalam Keputusan Muktamar NU ke-15 di Surabaya pada tanggal 10 Zulhijjah 1359/9 Februari 1940 berpendapat

bahwa azan jum'at juga dilakukan sebelum khatib naik mimbar sebagaimana yang dilakukan dan diperintahkan oleh Khalifah Usman. (Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr, 2011: 267)

Dengan demikian LBM NU menerapkan metode *tarjih* dalam menyelesaikan *ta'arudh al-adillah* dengan menyatakan bahwa pendapat Usman lebih kuat (*rajih*) dari pendapat Abu Bakr dan Umar. Kemudian pendapat ini tidak menyalahi hadis Nabi saw karena ketetapan Usman termasuk sunnah yang dapat diikuti karena termasuk kategori sunnah juga, sebagaimana hadis Nabi saw yang diriwayatkan Abu Daud:

... فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهدىءين ... (رواه أبو داود)

c. Metode *Naskh*

Lembaga Bahtsul Masail UN juga menerapkan metode *naskh* dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah*. Hal ini dapat dilihat dalam ketetapan LBM NU tentang ketentuan hukum Islam tentang nikah *mut'ah*.

Secara umum diakui oleh para ulama keberadaan nikah *mut'ah* didasarkan kepada beberapa riwayat yang terindikasi saling bertentangan antara satu dalil dengan dalil lainnya. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa Nabi saw memberikan keringanan kepada para sahabat untuk melakukan nikah *mut'ah*, sebagaimana hadis yang diriwayatkan Ibn Mas'ud:

كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس معنا نساء فقلنا: ألا نختص؟ فنهانا
عن ذلك ثم رخص لنا بعد أن ننكر المرأة بالثوب إلى أجل. (رواه البخاري ومسلم
وأحمد)

Sedangkan beberapa riwayat menyebutkan bahwa Nabi saw mengharamkan nikah *mut'ah* dalam beberapa riwayat, di antaranya sebuah hadis riwayat Abu Daud dari Sabrah:

أن رسول صلى الله عليه وسلم حرم متعة النساء. (رواه أبو داود)

Dalam riwayat Salmah ibn al-Akwa` disebutkan:

رخص لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم في متعة النساء عام أو طاس ثلاثة أيام ثم
نهى عنها. (رواه مسلم وأحمد)

Lembaga Bahtsul Masail (LBM) NU melalui Keputusan Bahtsul Masail Diniyah dalam Munas NU tanggal 16-20 Rajab 1418 H/17-20 November 1997 di Ponpes Qamarul Huda Bagu Pringgarata Lombok Tengah NTB telah menetapkan bahwa

nikah *mut'ah* hukumnya haram dan tidak sah (batal) sebagaimana pendapat Ulama Sunni khususnya empat mazhab hukum Sunni. Nikah *mut'ah* yang dilakukan dengan akad seorang laki-laki akan menikahi seorang perempuan untuk waktu tertentu, seperti sebulan, setahun dan semisalnya adalah haram. Perkawinan tersebut tidak sah dan telah dihapus oleh ijmak ulama pada masa lalu dan sekarang.

LBM NU dalam menyelesaikan perbedaan hadis tentang nikah *mut'ah* berpegang kepada hadis yang mengharamkan nikah *mut'ah*, karena berdasarkan ijmak ulama hadis yang membolehkan nikah *mut'ah* telah dihapus (*naskh*) oleh hadis yang melarang berdasarkan ijmak ulama. (Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr, 2011: 527)

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa LBM ini dalam menyelesaikan *ta'arudh al-adillah* tentang nikah *mut'ah* menerapkan metode *naskh* karena terdapat riwayat yang menunjukkan kalau awalnya memang Nabi membolehkan tetapi kemudian Nabi melarangnya.

3. Perbandingan Metode Ijtihad Majelis Tarjih dan LBM

Dari pemaparan metode ijtihad Majelis tarjih Muhammadiyah dan Lembaga Bahtsul Masail NU terlihat bahwa kedua lembaga ini telah menerapkan beberapa metode yang sama dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah*. Kedua lembaga tersebut sama-sama menggunakan metode *al-jam' wa al-taufiq*, *tarjih* dan *naskh*. Sedang metode *tawaqquf* hanya terlihat diterapkan oleh Majelis Tarjih Muhammadiyah. Sedangkan untuk metode *tasaquth al-dalilain* tidak ditemukan penerapannya oleh kedua lembaga tersebut.

Kedua lembaga tersebut juga terlihat sama mengedepankan prinsip pengamalan kedua dalil lebih diutamakan dari pada membuang salah satu apalagi membuang kedua-keduanya, sesuai dengan kaedah ushuliyah:

العمل بالدلائل المتعارضين أولى من إلغاء أحدهما

Atas dasar itu jika ditemukan adanya dua dalil yang saling bertentangan maka sedapat mungkin diselesaikan dengan cara mengamalkan keduanya (kompromi), yaitu dengan menerapkan metode *al-jam' wa al-taufiq*. Kemudian jika kedua dalil tersebut tidak mungkin dikompromikan baru disingkirkan salah satu dalil dan mengamalkan dalil yang lainnya dengan cara melihat mana yang lebih kuat (*rajih*) di antara keduanya, untuk kemudian mengamalkan yang lebih kuat tersebut melalui metode *tarjih*. Sedangkan kalau tidak mungkin melalui metode *tarjih* maka pengamalan salah satu dalil dan menyingkirkan dalil lainnya dilakukan dengan cara membantalkan dalil yang datang duluan untuk kemudian mengamalkan dalil yang datang belakangan melalui metode *naskh*.

Selanjutnya jika kedua dalil tersebut tidak mungkin dikompromikan dan tidak mungkin juga diamalkan salah satunya maka Lembaga Tarjih Muhammadiyah

menerapkan prinsip tidak mengamalkan keduanya dengan cara *tawaqquf* (mempending) sambil tetap berupaya menganalisis lebih lanjut untuk menentukan mana yang mungkin diamalkan. Sedangkan Lembaga Bahtsul Masail NU tidak terlihat menerapkan metode ini, namun bukan berarti LBM tidak menerapkan metode ini hanya saja belum terlihat pernah menggunakan metode ini.

G. Penutup

Dari pemaparan dan uraian seluruh yang telah diungkapkan, sampailah penulis kepada suatu kesimpulan sebagai berikut

1. Dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah* Majelis Tarjih Muhammadiyah menerapkan metode *al-jam' wa al-taufiq*, *tarjih*, *naskh* dan metode *tawaqquf*. Metode *al-jam' wa al-taufiq* diterapkan untuk menerapkan beberapa kasus di antaranya persoalan bacaan *basmalah* dalam shalat *jahr*. Metode *tarjih* diterapkan untuk menyelesaikan beberapa persoalan di shalat sunat tatkala khatib sedang berkhutbah dan. Metode *naskh* diterapkan untuk menyelesaikan persoalan *qunut nazilah*. Kemudian metode *tawaqquf* diterapkan untuk menyelesaikan persoalan *qunut witir*.
2. Dalam menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah* Lembaga Bahtsul Masail NU menerapkan metode *al-jam' wa al-taufiq*, *tarjih* dan metode *naskh*. Metode *al-jam' wa al-taufiq* diterapkan untuk menerapkan beberapa kasus di antaranya persoalan bacaan *tatswib* dalam azan subuh. Metode *tarjih* diterapkan untuk menyelesaikan persoalan azan pertama sebelum khatib naik mimbar. Sedangkan metode *naskh* diterapkan untuk menyelesaikan persoalan nikah *mut'ah*.
3. Antara Majelis Tarjih Muhammadiyah dan NU sama-sama berupaya menyelesaikan persoalan *ta'arudh al-adillah* dengan berupaya mengamalkan kedua dalil yang saling bertentangan itu (kompromi) melalui metode *aljma' wa al-taufiq*, jika tidak bisa dikompromikan maka diamalkan salah satu dalil melalui metode *tarjih* atau metode *naskh*, jika mengamalkan salah satu dalil juga tidak bisa barulah menggugurkan kedua dalil itu melalui metode *tawaqquf* atau *tasaquth al-dalilain*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Ibn, *Radd al-Mukhtar 'ala al-Darr al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar*, Riyadh:
Dar 'Alam al-Kutub, 2003
- Andalusim Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad
ibn Rusyd al-Qurthubi al-, *Bidayah al-Mujtahid wa nlhayah al-Muqtashid*,
Surabaya: Toko Kitab al-Hidayah, t.th.
- Ba'albaki, Rohi, *al-Maurid*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1990
- Baihaqi, Abu Bakr Ahmad ibn al-Husain 'Ali al-, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,

2003

- Bukhari, Abu `Abdillah Muhammad ibn Isma`il ibn Ibrahim ibn al-Mughirah ibn Bardzabah al-, Ttp.: Dar al-Fikr, 2005
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2008
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta Gramedia, 2003
- Hasan, Khalid Ramadhan, *Mu`jam Ushul al-Fiqh*, Mesir: tp., 1997
- Jaizani, Muhammad ibn Husain ibn Hasan al-, *Mu`alim Ushul al-Fiqh `inda Ahl al-Sunnah wa al-Jama`ah*, Riyad Dar Ibn al-Jauzi, 1996
- Khallaf, `Abd al-Wahhab, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Mesir: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyyah, 1990
- Mahfudh, M.A. Sahal, " Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU;Sebuah Catatan Pendek", dalam Imam Ghazali dan A. Ma'ruf Asron (Penyunting), *Ahkamul Fuqaha': Solusi Problematika Aktual Hukum Islam*, Suarabaya: LTN NU dan Diantara, 2005
- Moleong, Lexy J., *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remadja Rosda Karya, 1990
- Naisaburi, Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairi al-, *al-Jami' al-Shahih*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Nugroho, M. Yusuf Amin, "Fiqh Al-Ikhtilah NU-Muhammadiyah", dalam *E-Book*
- Razi, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Abd al-Qadir al-, *Mukhtar al-Shihah*, Beirut: Maktabah Libanon, 1986
- Salam, Zarkasyi Abdul, et. al, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Fiqih" dalam *Asy Syir'ah* Nomor 3 tahun XV,1992
- Soekanto, Soerjono dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif: Suatu Tinjauan Singkat*, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 1983
- Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim ibn 'Aliy ibn Yusuf al-Fairuz Abadi al-, *al-Muhazzab fi Fiqh al-Imam al-Syaifiyy*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1995
- Tim Lajnah Ta'lif Wan Nasyr, *Ahkamul Fuqaha Solusi Problematika Hukum Islam, Keputuan Muktamar, Munas dan Konbes Nahdlatul Ulama 1926-2010*, Surabaya: Khalista, 2011
- Tim Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Fatwa-fatwa Tarjih (Tanya Jawab Agama 1)*, Ttp.: Saura Muhammadiyah, 2003
- _____, *Fatwa-fatwa Tarjih: Tanya Jawab Agama 2*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007
- _____, *Fatwa-fatwa Tarjih: Tanya Jawab Agama 4*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007
- _____, *Fatwa-fatwa Tarjih: Tanya Jawab Agama 5*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2007
- _____, Himpunan Putusan Tarjih Muhammadiyah, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah,

2011

Tirmizi, Abu Isa Muhammad ibn Isa al-, *al-Jami' al-Kabir*, Beirut.: Dar al-Gharb al-Islami, 1996

Zarkasyi, Badr al-Din Muhammad ibn Bahadir ibn `Abdillah al-, *al-Bahr al-Muhith fi Ushul al-Fiqh*, Kordova: Dar al-Shafwah, 1992

Zuhaili, Wahbah al-, *Ushul al-Fiqh al-Islamiy*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1986

PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM TENTANG PERDAGANGAN BEBAS

Meirison

Universitas Islam Negeri Imam Bonjol Padang
meirison.a@gmail.com

Abstrak

Islam datang dengan benih-benih yang subur yang berpotensi menjadi sebuah revolusi ilmiah yang sangat besar dan kuat yang meliput setiap lini kehidupan, sosial, ekonomi, politik, budaya dan administrasi. Oleh kerena itu masyarakat manusia mempelajarainya dan menerapkannya yang semua itu berasal dari wahyu Allah S.W.T yang dibawa oleh Rasulullah S.A.W. sebuah dasar dan kaidah yang fleksibel dan sanggup menjadi solusi bagi segenap permasalahan yang dihadapi oleh umat manusia.

Permasalahan perdagangan bebas antara Timur dan Barat tanpa ada pembatas baik itu batas yang bersifat politis maupun ekonomis dalam bentuk tariff misalnya. Setiap negara mengimbau untuk melakukan proteksi terhadap komoditi perdagangan yang dimilikinya. Sesuai dengan kemaslahatan. Pemikiran perdagangan bebas telah berkembang sejak tahun 80-an yang berasal dari pemikiran GATT berlanjut kepada WTO yang didirikan pada tahun 1995. Organisasi ini bertujuan untuk melepaskan seluruh hambatan perdagangan dunia baik yang ada di negara-negara maju maupun negara yang terbelakang. Organisasi yang memaksa negara-negara miskin untuk menuruti seluruh aturan-aturan yang dipaksakan dengan berbagai macam cara. Langkah-langkah yang diambil oleh GATT sudah direncanakan terlebih dahulu oleh negara-negara industry kapitalis. Pertentangan kemaslahatan dengan negara-negara berkembang itulah sebenarnya latarbelakang berdirinya organisasi ini untuk memperlancar dan menguasai seluruh pasar yang ada. Keadaan yang seperti ini merupakan keniscayaan bagi para pemikir ekonomi Islam untuk secara memikiran dan mendapatkan solusi yang paling tidak secara teori dalam mengantisipasi dampak buruk perdagangan bebas ini terhadap negara-negara muslim khususnya.

Kata Kunci: Pemikiran, Islam, Perdagangan

Abstract

Islam comes with fertile seeds that potentially become a huge and powerful scientific revolution that covers every line of life, social, economic, political, cultural and administrative. Therefore the human society learn it and apply it all comes from the revelation of Allah S.W.T brought by the Prophet S.A.W. a basic and flexible rules and able to be a solution to all the problems faced by mankind.

The problem of free trade between East and West without any limitations be it political or economic limits in the form of tariff for example. Each country appeals to protect the

commodity of trade it has, In accordance with the benefit. The idea of free trade has evolved since the 80s from GATT thinking to the WTO established in 1995. The organization aims to release all barriers to world trade both in developed and underdeveloped countries. Organizations that compel development countries to comply with all enforced rules in a variety of ways. The rare steps taken by GATT have been planned in advance by the capitalist industrial countries. The conflict with the developing countries is actually the background of the establishment of this organization to expedite and control the entire existing market. Such a situation is a necessity for the economic thinkers of Islam to immediately think and get the least solution theoretically in anticipating the adverse effects of free trade on Muslim countries in particular.

Keyword: Islamic, Thought, Trade

Pendahuluan

Perdagangan merupakan keharusan dan merupakan kebutuhan dasar bagi kehidupan di dunia ini. Sehingga negarapun sangga bergantung kepada perdagangan baik secara eksternal maupun internal. Akan tetapi hubungan perdagangan di masa lalu tidak seperti yang telah terjadi di masa kini. Dengan begini merupakan keharusan untuk melakukan tela'ah terhadap kenataan yang ada dalam dunia perdagangan di masa sekarangl, dimulai dari perencanaan dagang, dan pelaksanaannya dalam pemikiran perekonomian Islam. Ekonomi Islam bertujuan kepada amal salih yang merupakan buah dari keimanan kepada Allah S.W.T dan hari Akhir. Dengan pemahaman al-Qur'an seseorang akan melakukan aktifitas dikendalikan energi positif berdasarkan kebaikan dan kemaslahatan bagi umat Islam. Maka sucilah ia dari segala bentuk noda, dosa akibat kejahatan yang bersemayam dalam hawa nafsu manusia. Dengan begitu manfaat yang besar akan dapat diwujudkan. Perdagangan merupakan menempati posisi penting dalam ekonomi Islam yang membantu perkembangan perekonomian umat. Rasulullah S.A.W sebelum diutus menjadi Nabi ia juga menjalankan aktifitas perdagangan.

Islam sebagai agama uluhiyah dan rububiyyah berusaha untuk meningkatkan kebahagian manusia dengan meningkatkan perekonomian dan perdagangan khususnya. Islam telah merencanakan yang mapan dan ketetapan yang dapat menjamin terealisasinya kebahagiaan karena syari'ah Islam adalah syari'ah yang fleksibel dan realistik dan mencakup berbagai permasalahan yang beragam.¹ Sebagaimana Islam berpotensi besar untuk dapat menyelesaikan permasalahan perekonomian kekinian. Dengan begitu kemakmuran dan kesejahteraan dapat diwujudkan, manfaat bagi masyarakat secara keseluruhan akan dapat dirasakan. Itulah salah satu tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi yang patuh kepada perintah Allah S.W.T :

¹ Dr. Fuad Abdul Mun'im Ahmad, *as-Siyasah as-Syar'iyyah wa Alaqa'tuha bi at-Tanmiyah al-Iqtishadiyah wa Tathbiquhu al-Mu'ashirah* (Kairo: Bank Islam li at-Tanmiyah, 2014).h.31

وَابْتَغْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارُ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ
اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغُ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

"Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah engkau lupakan bagianmu dari(kenikmatan) dunia dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan"

Tujuan Pembahasan

Pembahasan ini bertujuan untuk menyingkapkan sisi perekonomian, adminstrasi dalam pemikiran Islam. Sebuah pemikiran tentang perdagangan secara intern dan ekstern. Penulis berusaha memberikan gambaran bagaimanakah aturan Islam dalam mengelola perdagangan dengan meletakkan sendi-sendi serta aturan dalam menumbuhkembangkan harta. Hal ini tentu disesuaikan dengan rambu-rambu yang ada pada syari'at Islam yang harus diperhatikan oleh seorang pedagan muslim. Pembahasan ini mencakup pentingnya judul perdagangan dari salah satu segi sebagai sebuah transaksi jual beli dan menumbuhkembangkan harta dan di sisi lain perdagangan ini berperan penting dalam dunia Islam dari masa kemas yang sekarang sudah tidak lagi banyak dipraktekkan oleh umat Islam sendiri dari sisi yang lainnya. Pembahasan ini juga akan menela'ah kekurangan dan stigma yang ada dalam perdagangan dunia.

Hipotesis Pembahasan

Perdagangan bebas telah lama dipraktekkan dalam dunia Islam yang berpegang kepada kemaslahatan masyarakat dan individu dari segenap lapisan dan etnis. Akan tetapi kebebasan ini adalah kebebasan nisbi yang terkait dengan syari'at Islam yang menjadikannya seimbang dan stabil. Hal ini akan menambah efektifitas mekanismenya yang terlepas dari berbagai macam krisis dan fluktuasi ekonomi.

Metode Pembahasan

Penulis membahas permasalahan ini dengan analisis deskriptif dalam menela'ah fenomena-fenomena yang didapatkan dalam perdagangan bebas dalam dunia Islam. Apakah peran muslim dalam perdagangan bebas, serta bentuk aktifitas yang dilakukannya dalam perdagangan bebas secara intern dan ekstern.

Sisi Teoritis

Pemahaman Kebebasan Ekonomi dalam Mazhab Ekonomi Islam

Kebebasan dalam Islam adalah proses kemerdekaan yang sebenarnya bagi manusia dari segala belenggu dan penghalang yang membatasi ruang gerak. Sebuah halangan yang membuat manusia tunduk dalam perbudakan mutlak selain kepada Allah S.W.T. Oleh karena itu kebebasan dalam Islam akan mengangkat harkat dan martabat manusia itu sendiri. Manusia akan menjadi dirinya sendiri dan hidup mandiri dibawah tuntunan Allah dan rasulNya.² Dengan begitu Islam akan membatasi dampak yang ditimbulkan oleh perdagagan asing yang cenderung untuk melakukan dominasi, monopoli dan eksploitasi serta perbudakan. Seperti yang dikatakan oleh Allah S.W.T

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى لَكْمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا نُشْرِكُ
 بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلُّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا
 مُسْلِمُونَ

Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah". Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".

Di bidang ekonomi Islam telah menyerukan kebebasan ekonomi, membentangkan kesempatan bagi individu agar melakukan aktifitas di bidang ekonomi sebagaimana yang diinginkannya tanpa ada penekanan. Sebuah kegiatan yang bebas dengan persaingan yang sehat, yang memberikan kesempatan kerja bagi segenap umat Islam dan meningkatkan produktifitas. Apabila kebebasan pribadi sudah berbenturan dengan kemaslahatan umum maka akan terjadilah pengabaian terhadap sebagian hak pribadi.³

Islam berdiri berdasarkan iman yang sempurna yang menjamin kebebasan yang dimanifestasikan dalam mazhab sosial, aqidah dan filsafat. Kebebasan ekonomi itu dimanifestasikan oleh pelarangan ihtikar (monopoli, tersediannya jaminan sosial, pembayaran zakat, jaminan lapangan pekerjaan yang sesuai dengan kemampuan seseorang dan pengetahuan yang dimilikinya).

Akan tetapi kebebasan ini bukanlah kebebasan mutlak, ia terikat dengan ketetapan dan aturan. Aturan dan ketetapan inilah yang akan menjadi titik tengah dalam

² Dr. Ja'far Abbas Haji *Mazhab al-Iqtishadi fi al-Islam* (Beirut, Muassasah ar-Risalah, 1978), h.362

³ *Sighah al-Muqtarahah lil Kamil al-Iqtishadi Baina Buldan al-Alam al-Islami* (Jeddah: "Alam al-Ma'rifah lin an-Nasyr wa at-Tauzi", 1983).h.231

keseimbangan perdagangan serta berfungsi sebagai regulasi dalam mengendalikan pasar. Pada prinsipnya perdagangan bebas tidak terlepas dari kendali syara' yang merupakan manifestasi dari kepatuhan secara sempurna kepada Allah S.W.T.

Pentingnya Perdagangan dalam Islam

Perdagangan adalah menjadi keuntungan dengan jual beli baik itu berasar dari perdagangan dalam negeri maupun luar negeri. Perdagangan mempunyai kedudukan penting dalam Islam yang dapat terlihat jelas dalam ayat al-Qur'an dan Hadits Nabawi yang mengajak untuk melakukan praktik jual beli sebagai amal saleh yang didalamnya terdapat kesulitan dan resiko yang tinggi. Banyak para sahabat yang bekerja sebagai pedagan karena perdagangan merupakan pekerjaan yang mulia yang merupakan salah satu cara yang terbaik dalam mendapatkan rezeki (pertanian, industri dan perdagangan). Bekerja dalam Islam merupakan salah salah satu faktor produksi. Bekerja adalah wasilah paling penting untuk mengumpulkan kekayaan dan sebagai dasar kepemilikan dan dasar dalam pengadaan jasa. Tidak ada nilai yang bermanfaat tanpa dibarengi dengan usaha dan bekerja. Dengan begitu timbulah hak individu berdasarkan usaha dan kerjanya seperti yang dikatakan oleh Allah S.W.T:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلِيلًا فَامْشُوا فِي مَا نَأَكِبُهَا وَلْكُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ

Dialah Yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebahagian dari rezeki-Nya. Dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan (Q.S al-Mulk:15)

Walaupun Islam menghargai bentuk pekerjaan halal apapun, akan tetapi tolok ukur dasar dalam pertumbuhan pendapatan perkapita dalam sebuah negara. Ukurannya yang utama dalam kemajuan perekonomian sebuah negara adalah aktifitas perekonomian dalam bidang investasi baru adalah potensi saham yang akan datang dalam meningkatkan pendapatan perkapita sebuah negara. Ini merupakan penelitian yang menyita pemikiran para ekonom dalam kehidupan ekonomi sebuah negara Islam melalui proses pertumbuhan ekonomi. Investasi modal pribadi, rangsangan dan dorongan terhadap investasi dalam berbagai bidang akan menjadi adil yang paling besar dalam pertumbuhan perekonomian nasional.⁴ Pemikiran tentang pemanfaatan sumber daya alam berasal dari pemikiran ekonomi Islam. Pentingnya perdagangan ini telah diabadikan dalam al-Qur'an dalam surat Qurays:

لِإِلَّا فِي قُرْيَشٍ

1. Karena kebiasaan orang-orang Quraisy,

⁴ Dr. Abdurrahma Yusra Ahmad *at-Tanmiyah al-Iqtishadiyah wa al-Ijtima'iyah fi al-Islam* (Kairo, Muasasah Syabab al-Jami'ah, 1985), h.90

إِلَّا فِيمْ رَحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيفِ

2. (yaitu) kebiasaan mereka bepergian pada musim dingin dan musim panas.

فَلَيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ

3. Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan Pemilik rumah ini (Ka'bah).

الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَّهُم مِّنْ خَوْفٍ

4. Yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari ketakutan.

Ada beberapa definisi dari ilmu ekonomi, ilmu kekayaan⁵, kesejahteraan (material welfare) seperti yang dikatakan oleh Alfred Marcel, ilmu kelangkaan (Scarcity) oleh Paul Samuelson, Determine the levels of income and employment (batasan tingkat penghasilan dan pekerjaan), sedangkan harold, Keynes mengatakan "Pertumbuhan Ekonomi".⁶ Paul Samuelson ekonom Amerika mengatakan,"ilmu ekonomi bagian dari ilmu sosiologi, sebagaimana matematika merupakan bagian dari ilmu eksakta". Walaupun sebagian dari fenomena ekonomi bisa dipecahkan dengan persamaan matematis akan tetapi realitas kemanusiaan tidak bisa ditafsirkan dengan hanya satu persamaan matematis.⁷persamaan yang lain adalah persamaan sosial yang berbeda nilai dari variabelnya sesuai dengan perbedaan yang ada pada masyarakat, ruang dan waktu serta tingkat pertumbuhan yang ada pada masyarakat tersebut.⁸Ilmu pengetahuan dasar dan penelitian terapan di bidang ilmu alam dan humaniora yang berkaitan dengan produksi, distribusi kekayaan, konsumsi, pengaturan, yang menjamin akumulasi dan pembaharuan.. Ilmu sosiologi negara bertujuan untuk mewujudkan tingkatan yang lebih baik yang mungkin dicapai dalam kehidupan sosial dari segala dimensi. Faktor produksi menghubungkan ekonomi dengan politik, karena dimensi ekonomi merupakan bagian dari , perkiraan, perencanaan, asumsi, pilihan politik, moral yang sangat jauh dari ilmu ekonomi murni. Perbuatan dan tindak tanduk manusia berkisar antara kebebasan bertindak dan keterpaksaan, maka ilmu ekonomi adalah ilmu alat sebagaimana ilmu-ilmu yang lainnya yang tidak mana moral tidak berperan dalamnya.⁹ Prilaku ekonomi ini bergantung pada faktor-faktor lain, yang terkait dalam ilmu jiwa dan ilmu alam, simbol dan kemasyarakatan, ilmu ilmu ini mempunyai keragaman dalam kekuatan

⁵ Dr.Muhammad Sulaiman Huda, Metode Pembahasan Ekonomi (Iskandariah, Dar al-Ma'rifah Jami'ah, 1989),hal.10-12.

⁶ Mustafa Disuqi Kasbah *Manahij al-Baht w Kitabah at-Tarikh al-Iqtishadi al-Islami* (Kairo, Markaz Salih Kamil, 1998),hal.91-100

⁷ *Op.cit*,Muhammad Sulaiman Huda, hal13

⁸ Malik Abd an-Nabi *Alam al-Iqtishad* (Kairo, Dar as-Syuruq, 2001),hal. 110-115

⁹ Abdul Qadir Tamimi *Al-Fiqh al-Islami wa Dauruhu fi Tahqiq al-Amn al-Ghzai* (Kairo, Dar Dhiab, 1998),hal.91

memberikan warna terhadap ilmu ekonomi:¹⁰

- a. Ilmu Psikologi Sosial, perilaku individu dan kolektif, menurut budaya
- b. Psikologi Sosial informasi dan rumor dengan dampak yang signifikan terhadap perilaku ekonomi
- c. Ilmu dasar dan penelitian terapan di bidang ilmu alam dan humaniora yang berkaitan dengan produksi dan distribusi kekayaan, dan konsumsi dan memastikan manajemen akumulasi dan pembaharuan.
- d. Sosiologi negara untuk mencapai “tingkatan yang lebih baik” dalam kehidupan sosial dalam segala dimensinya, hubungan-hubungan produksi itu sendiri adalah salah satualat yang paling penting.

Menjaga harta dari segi pengembangan merupakan salah satu maksud syari’ah yang umum. Ia merupakan bagian dari ilmu ekonomi Islam, komponen yang terpenting adalah;

- Maksud dari pembangunan
- Maksud dari produksi dan peningkatan pendapatan perkapita

Dari kedua maksud ini lahirlah beberapa cabang sebagai berikut;

- a. Maksud syari’ah dalam mewajibkan bekerja
- b. Maksud syari’ah dalam kekebasan menumbuh kembangkan harta
- c. Maksud syari’ah dalam menjamin kebebasan perputaran uang

Dari maksud yang umum/primer adapula maksud sekunder;

- a. Kebebasan perputaran uang antara si miskin dan orang kaya
- b. Kebebasan perputaran kekayaan antar generasi
- c. Kebebasan beredarnya faktor-faktor produksi, uang dan jasa (pekerjaan)
- d. Kebebasan pertukaran barang, jasa di pasar lokal, daerah dan internasional
- e. Kebebasan peredaran mata uang, uang kertas di pasar modal

Dari maksud-maksud umum, adil dalam perputaran uang, terbagi menjadi:

- a. Maksud syari’ adil dalam distribusi masuknya faktor-faktor produksi baru
- b. Maksud syari’ adil dalam pertukaran komoditi, uang, barang dan jasa
- c. Maksud syari’ dalam kestabilan nilai mata uang.

¹⁰ Dr. Abu Yu’ribu al-Marzuki, Awham Ulumiyyah al-Hadatsah al-Gharbiyah, (Beirut, Markaz Dirasat Wihdah al-Arabia, 1995),hal.9, Majallah al-Mustaql al-Arabi, edisi 199 September 1995

Gambaran Prilaku Legal¹¹ dalam Mua'amah Keuangan,
Maskud dalam Pengembangan dan Pembangunan Tabel.1.

| Maksud Umum dalam Pengembangan | Tujuan Pengembangan |
|--|--|
| Meningkatkan produksi nasional Kebebasan perputaran uang Keadilan dalam perputaran uang Menguatkan ekonomi negara Menstabilkan ekonomi negara Mencukupkan kebutuhan minimum Kerjasama umat Islam | Mencapai masyarakat yang bertakwa (sejahtera jasmani dan rohani). Masyarakat percontohan (خَيْرُ أُمَّةٍ أَخْرَجَتْ لِلنَّاسِ) Mencapai masyarakat yang berbobot, (وَأَعْدُوا لَهُم مَا اسْتَطَعُتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) |

Menjaga Harta dalam Sisi Keberadaan (Penjagaan Positif) Tabel.2¹²

| Wasilah/Media | Tujuan Tambahan | Maksud Asli |
|---|--|---|
| Wajib bekerja bagi yang mampu | Wajib bekerja untuk meningkatkan penghasilan | |
| Kesempurnaan berkarya | | |
| Mencari ilmu yang berfanfaat | | |
| Larangan pemborosan | Bimbingan konsumsi | |
| Tidak Kikir | | |
| Larangan menumpuk, anjuran untuk menyimpan (cadangan) | Dorongan untuk menabung | Produksi dan peningkatan pendapatan perkapita |
| -Perjanjian mu'awadhabh ¹ | | |
| Iqta', kepemilikan dan pemanfaatan (eksploitasi) | Menumbuh kembangkan harta dan investasi | |
| Pengharaman riba, Khuraj dengan jaminan, ² | | |

¹¹ Mustafa Disuqi Kasbah *al-Amnu al-Ghzai wa al-Maqasid as-Syari'ah* (Kairo, Matba'ah az-Zahir, 2012) hal 13

¹² *as-Siyasah as-Syar'iyyah wa Alaqtuha bi at-Tanmiyah al-Iqtishadiyah wa Tathbiquhu al-Mu'ashirah*.h.23

| zakat Sadaqah Jariah (Waqaf dsb) | Maksud dari kebebasan peredaran uang dari orang kaya pada orang miskin (takaful) | |
|--|--|--------------------------|
| Warisan Wasiat | Perputaran kekayaan dari generasi ke generasi | |
| Kebebasan Pasar Lokal Larangan talaqi rukban Larangan penjualan Larangan orang kota menjual pada orang desa (komditi strategis, permainan harga) ³ Larangan jual beli Najisy ⁴ Larangan Ihtikar Larangan penetapan harta Larangan persekongkolan (konspirasi) | Kebebasan peredaran, hasil produksi uang, barang dan jasa. | Kebebasan peredaran uang |
| Media Pencapaian | Maksud Sekunder | Maksud Asli |

| | | |
|--|--|---------------------------------|
| <p>Pasar bebas;</p> <p>Dilarang menetapkan harga</p> <p>Larangan monopoli, menumpuk barang.</p> <p>Diperbolehkan jual beli mutlak (jual beli barang dengan sesuatu yang telah disepakati sebagai alat tukar)</p> <p>Jual beli musawamah⁵</p> <p>Jual beli wadh'i'ah</p> <p>Jual beli murabahah⁶</p> <p>Jual beli salam</p> <p>Jual beli istisna'</p> | <p>②Kebebasan pertukaran komoditi perdagangan barang dan jasa di pasar lokal, daerah serta internasional</p> | <p>Kebebasan peredaran uang</p> |
| <p>Pasar Bebas</p> <p>Larangan Terhadap;</p> <p>Monopoli, konspirasi</p> <p>Praktek riba, jual beli najasy, berjudi</p> <p>Memperbolehkan pertukaran mata uang, larangan terhadap berbagai macam bentuk penipuan.</p> | <p>Kebebasan pertukaran mata uang, obligasi, di pasar uang dan modal</p> | |

| | | |
|--|--|---------------------------------------|
| <p>Pengharaman riba</p> <p>Larangan kerja paksa, merendahkan nilai pekerjaan (upah minim).</p> <p>Tidak menipu, dan memperdaya, serta mengatur segala bentuk transaksi dalam Islam seperti khuraj bi dhaman, al-Ghanam bi al-Gharam.</p> | <p>keadilan dalam distribusi keuntungan dari faktor-faktor produksi</p> | |
| <p>- ۱۲۳۴۵۶ ۷۸ ۹۰۱۲۳۴۵۶۷۸</p> <p>Larangan tas'ir, mengurangi timbangan, merugikan orang lain,</p> | <p>Maksud syari'ah, keadilan dalam pertukaran komoditi, barang dan jasa</p> | <p>Kebebasan dalam peredaran uang</p> |
| <p>mu'amalah riba, konspirasi mata uang⁷.</p> <p>Spekulasi mata uang dan mengambi keuntungan yang berlipat ganda dalam pertukaran mata uang.</p> <p>Larangan memperdaya dalam jual beli sebuah komoditi, (bonus, pemancingan harga dsb)</p> | <p>Kestabilan nilai mata uang dan pertukaran matang serta obligasi dan surat-surat berharga lainnya.</p> | |

| Media | Maksud Tabai' (tambahan/sekunder) | Maksud Asli |
|--|--|-------------------------|
| Penulisan, saksi dan barang jaminan | Dokumentasi perjanjian, kontrak dagang, perusahaan dan perpindahan hak milik | Kejelasan dalam harta |
| Dilarang menasionalisasikan | Bebas mengelola harta | |
| Tidak mencabut hak milik | menikmati harta dan | |
| Tidak mengawasi mengontrol harta milik pribadi | Eksplorasi harta | Menjaga hak kepemilikan |

| | | |
|--|---|---|
| Hukuman : | Menolak kezaliman Pencurian/perampokan | Menjaga harta dengan menolak kezaliman mengantisipasi pencurian |
| Jaminan harta yang dicuri Jaminan modal mudharabah, apabila pengelola harta belum mengembalikan harta yang dikelola sesuai dengan akad. | Jaminan terhadap harta | |

Aturan Perdagangan dalam Islam

Islam datang dengan sistem perekonomian yang mapan dan sempurna yang meliputi segala aspek. Transaksi antar individu, masyarakat dan negara dengan mempertimbangkan prioritas kemaslahatan individu dan masyarakat. Mempertimbangkan hak Allah dan hak hamba-Nya yang kadangkala mengalami pergesekan. Kerjasama sangat ditubuhkan dalam pertumbuhan ekonomi baik dibidang produksi, pertukaran komoditi, pengalaman sebagaimana agama Islam mengakui keragaman dan hubungan antar bangsa dan negara walaupun dalam keadaan perang. Karena Islam adalah agama yang bersifat fleksibel dan cenderung menyebar keseluruh permukaan bumi untuk melakukan hubungan kemanusiaan, ekonomi dengan seluruh penduduk bumi. Syariat Islam bersifat universal, toleran dan realistik, sedangkan ekonomi Islam terbit dari agama Islam sesuai dengan hukum-hukum dan ajarannya yang mengajak kepada hubungan ekonomi yang adil dan saling menguntungkan sesuai dengan maqashid syariat. Dalam al-Qur'an dikatakan:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرًاٰتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَلِتَجْرِيَ الْفُلُكُ بِأَمْرِهِ
وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya adalah bahwa Dia mengirimkan angin sebagai pembawa berita gembira dan untuk merasakan kepadamu sebagian dari rahmat-Nya dan supaya kapal dapat berlayar dengan perintah-Nya dan (juga) supaya kamu dapat mencari karunia-Nya; mudah-mudahan kamu bersyukur.(Q.S ar-Ruum :46)

Perdagangan tidak hanya dijadikan sebagai media penghidupan yang dilakukan oleh negara-negara besar sesuai dengan asas keadilan sebagaimana yang dilakukan oleh negara Islam. Hal ini telah menjadi latarbelakang utama untuk memeluk Islam bagi penduduk yang dikunjungi oleh pedangang-pedangan Islam. Tidaklah Islam bisa disebarluaskan kecuali para pedagang tersebut berakhhlak mulia.

Para pedagang tersebut tidak hanya bertujuan mencari keuntungan dunia akan tetapi juga selalu berusaha mendapatkan keuntungan akhirat. Mereka konsisten dalam berdagang dibawah naungan syari'at Islam sehingga masyarakat yang berada di wilayah Asia Tenggara berbondong-bondong memeluk agama Islam tanpa ada kekerasan dan paksaan.¹³

Aturan dalam Melakukan Ekspor Impor Barang dan Jasa

Pertukaran barang dan jasa, pembangunan yang berkesinambungan merupakan salah satu tujuan dari syari'at Islam. Dalam perdagangan bebas tidak ada hambatan apapun kecuali komoditi yang tidak halal yang bertentangan dengan ketentuan syari'ah. Walaupun begitu, dalam keadaan perang dengan negara musuhpun perdagangan tetap diperbolehkan menurut mazhab Hanafi, Syafi'iyy dan Hanbali. Kalau transaksi komoditi primer terhenti maka akan bisa menyebabkan kemudharatan bagi masyarakat. Komoditi yang tidak boleh diimpor kenegara musuh atau negara yang sedang berperang adalah komoditi yang terkait dengan secara beserta perlengkapannya. Seorang muslim tidak boleh melakukan ekspor dan impor minuman keras serta setiap komoditi yang bisa merusak kesehatan manusia, transaksi yang mengandung unsur riba dan ghurur.¹⁴

Perdagangan Bebas

Perdagangan adalah sebuah kebijakan yang dilakukan oleh sebuah negara dan pemerintahan yang tidak mengenal hambatan pajak dan tarrif atau halangan apapun. Pendukung kebijakan ini menambahkan suatu keniscayaan bagi negara-negara untuk melakukan transaksi dan pertukaran komoditi tanpa ada ikatan apapun yang jauh dari regulasi atau intervensi pemerintah. Segala macam bentuk barter hanya bertujuan untuk mencari keuntungan semata tanpa ada didalamnya unsur politik¹⁵. Perdagangan antar bangsa merupakan hak asasi manusia yang tidak boleh dihalangi dengan penghalang apapun. Ia merupakan bentuk manifestasi dari sikap tolong menolong sesama manusia tanpa dibatasi oleh letak geografi, politik, budaya. Kebebasan yang akan mewujudkan kesejahteraan ekonomi bagi seantero dunia dengan melepaskan segala ikatan yang akan memberikan manfaat diantaranya:

1. Adanya perdagangan internasional akan menambah keuntungan dan manfaat sesuai dengan teori comparative advantage.
2. Negara berkembang dapat mengalami kemajuan apabila melakukan perdagangan bebas dengan mengisi kekurangan yang ada serta mendapatkan pengalaman dengan melakukan berbagai transaksi.
3. Surplus dan minus dalam produksi sebuah negara dapat diatasi dengan adanya

¹³ *Sighah al-Muqtarahah lil Kamil al-Iqtishadi Bain Buldan al-Alam al-Islami*.h.223

¹⁴ Muhammad Amin as-Syanqiti, *at-Ta'awun al-Iqtishadi bain Duwal al-Islamiyah* (Madinah Munawarah: Maktabah Ulum wa al-Hikmah,2016).h.231

¹⁵ Muhammad Najib Hamadi al-Juwaini *Dhawabith at-Tijarah fi al-Iqtishad al-Islami* (Bagdad, Jami'ah Baghad, 1999),h.439

perdagangan bebas yang sebenarnya. Dengan begitu negara yang tidak memiliki lahan yang cukup bisa melakukan investasi di negara yang mempunyai lahan tetapi tidak memiliki modal dan sumber daya manusia yang memadai.

4. Perdagangan bebas akan menjadikan barang-barang impor tersedia dengan cukup dengan harga yang murah. Barang-barang yang tidak mungkin diproduksi dalam negeri, itulah yang diimpor, dengan begitu proteksi tarrif dan monopoli kebutuhan pokok tetap dibutuhkan.
5. Pasar bebas akan dapat memberikan kemajuan dalam bidang teknik produksi dan pengatahuan baru dalam industri.

Intervensi Pemerintah dan Regulasi

Untuk kesinambungan perkembangan perekonomian sesuai dengan perencanaan yang ada dalam syari'at Islam, negara harus melakukan pengawasan transaksi internasional yang dilakukan oleh swasta dan pemerintah sendiri. Pemerintah dalam penyelesaikan pertumbuhan kemaslahatan individu dan kemaslahatan masyarakat, kemaslahatan antar negara. Pengawasan terhadap perbatasan dan pelabuhan-pelabuhan sangat dibutuhkan bahkan pengawasan perbatasan dalam Islam merupakan bagian dari jihad. Pemungutan pajak oleh para khalifah dilakukan di pelabuhan dan wilayah perbatasan yaitu 10% dari nilai barang dagangan dan hanya dilakukan satu kali dalam satu tahun sesuai dengan kebijakan penguasa setempat. Pemerintah juga mengeluarkan aturan kendali impor agar tidak terjadi pembantahan barang impor yang sangat merugikan usaha lokal dan juga bisa menyebabkan inflasi.

C. Kesimpulan

Islam mementingkan perdagangan dalam negeri dan luar negeri, impor maupun ekspor seperti yang terdapat dalam al-Qur'an al-Karim dan Hadits Nabawi. Perdagangan yang telah dilakukan oleh Rasulullah S.A.W sebelum masa dakwah Islam berjalan. Transaksi perdagangan bebas dalam negara Islam berdasarkan kemaslahatan umat bukan kemaslahatan lepas tanpa kendali akantetapi kemaslahatan yang dikendalikan oleh syari'at Islam. Perdagangan bebas juga berdasarkan akhlak serta norma-norma yang berlaku dalam Islam dengan mempertimbangkan hak Allah dan hak Hamba, kemaslahatan umum dan kemaslahatan khusus.

Daftar Pustaka

Abdul Qadir Tamimi Al-Fiqh al-Islami wa Dauruhu fi Tahqiq al-Amn al-Ghzai (Kairo, Dar Dhiab, 1998)

Dr. Ja'far Abbas Haji Mazhab al-Iqtishadi fi al-Islam (Beirut, Muassasah ar-Risalah, 1978)

Dr. Fuad Abdul Mun'im Ahmad. as-Siyasah as-Syar'iyyah wa Alaqa'tuha bi at-Tanmiyah al-Iqtishadiyah wa Tathbiquhu al-Mu'ashirah. Kairo: Bank Islam li at-Tanmiyah,

2014.

- Sighah al-Muqtarahah lil Kamil al-Iqtishadi Baina Buldan al-Alam al-Islami. Jeddah:
“Alam al-Ma’rifah lin an-Nasyr wa at-Tauzi”, 1983.
- Dr. Abdurrahma Yusra Ahmad at-Tanmiyah al-Iqtishadiyah wa al-Ijtima’iyah fi al-Islam
(Kairo, Muasasah Syabab al-Jami’ah, 1985), h.90
- Dr.Muhammad Sulaiman Huda, Metode Pembahasan Ekonomi (Iskandariah, Dar al-
Ma’rifah Jami’ah, 1989),hal.10-12.
- Mustafa Disuqi Kasbah Manahij al-Baht w Kitabah at-Tarikh al-Iqtishadi al-Islami
(Kairo, Markaz Salih Kamil, 1998),hal.91-100
- Malik Abd an-Nabi Alam al-Iqtishad (Kairo, Dar as-Syuruq, 2001),hal. 110-115
- Dr. Abu Yu’ribu al-Marzuki, Awham Ulumiyah al-Hadatsah al-Gharbiyah, (Beirut,
Markaz Dirasat Wihdah al-Arabia, 1995),hal.9, Majallah al-Mustaqlal al-Arabi,
edisi 199 September 1995
- Mustafa Disuqi Kasbah al-Amnu al-Ghizai wa al-Maqasid as-Syari’ah (Kairo, Matba’ah
az-Zahir,2012)hal 13
- Muhammad Najib Hamadi al-Juwaini Dhawabith at-Tijarah fi al-Iqtishad al-Islami
(Bagdad, Jami’ah Baghad, 1999)
- Muhammad Amin as-Syanqiti. at-Ta’awun al-Iqtishadi bain Duwal al-Islamiyah.
(Madinah Munawarah: Maktabah Ulum wa al-Hikmah, 1988)

Catatan Akhir

1 Ahkam al-mu’awadhat (أحكام المعاوضات), yaitu muamalah yang digunakan untuk maksud adanya imbalan berupa keuntungan, usaha dan perdagangan, serta lainnya. Di dalamnya termasuk: jual-beli (بيع وشراء), sewa menyewa (إيجار ونحوه), hak pilih (حق ال選擇), syarikat (شراكة), dan transaksi yang berhubungan dengannya.

2 (biaya yang timbul dikeluarkan oleh orang yang berkepentingan)

3 Broker/samsarah/calo dan makelar

4 An-najasy. An-najasy didefinisikan sebagai tambahan pada harga satu barang dagangan dari orang yang tidak ingin membelinya agar orang lain terjebak padanya. Seseorang yang tidak ingin membeli barang, datang dan meninggikan harga barang agar pembeli mengikutinya, lalu menyangka bahwa ia tidak meninggikan harta barang tersebut kecuali memang pantas, sehingga ia terpedaya dengannya. Jual-beli ini diharamkan karena berisi kezaliman. Dalilnya adalah hadits Ibnu Umar yang berbunyi,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَىٰ عَنِ التَّجَشُّعِ

“Sungguh Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam melarang an-najasy.” (Hr. al-Bukhari dan Muslim)

⁵ Bai’ al-musawamah, yakni jua beli barang dengan tsaman yang disepakati kedua pihak, karena pihak penjual cenderung merahasiakan harga asalnya. Ini adalah jual beli paling popular yang berkembang di masyarakat sekarang ini.

⁶ Bai’ al-murabahah, yakni jual beli mabi’ dengan harga pokok ditambah sejumlah keuntungan tertentu yang disepakati dalam akad.

⁷ Seperti yang terjadi pada krisis moneter 1998 di Asia Tenggara

PLURALISME DALAM PERSPEKTIF TOKOH LINTAS AGAMA

Sutrisna

Fakultas Ushuludin, Adab dan Humaniora IAIN Salatiga
Email: sutrisnampad@ymail.com

Abstrak

Pluralisme dapat diartikan sebagai suatu paham yang mentolerir adanya keragaman dalam hal pemikiran, peradaban, budaya, maupun agama. Adanya kemajemukan ini apabila tidak segera diatasi akan menjadi ancaman dan konflik serta ke depan akan menjadi tubir kehancuran. Pluralisme agama apabila dipahami dengan benar adalah sebagai sebuah upaya agar antar umat beragama tumbuh sikap saling menghargai dan menghormati demi tercapainya sebuah harmonisasi dan kedamaian diantara umat manusia tanpa mengurangi dan mengabaikan nilai-nilai akidah tauhid dari masing-masing agama. Hal ini adalah untuk mencari solusi dari berbagai sikap destruktif keagamaan. Dengan demikian, potensi konflik dapat ditekan, sementara semangat pluralis menjadi jaminan langgengnya kerukunan yang dibina dengan sikap toleransi sehingga tidak akan menjadi ancaman bagi kelangsungan kehidupan beragama. Para tokoh memahami pluralisme sebagai bukan hanya paham yang mentoleransi adanya keragaman dan mentoleransi adanya keragaman pemahaman tersebut, tetapi bahkan mengakui kebenaran masing-masing pemahaman, setidaknya menurut logika para pengikutnya. Kesediaan kita untuk menerima keberagaman (pluralitas) untuk hidup bersama secara bertoleran pada tatanan masyarakat. Realitas kehidupan dalam masyarakat plural di Salatiga, di pahami oleh tokoh lintas agama bahwa hak beragama merupakan hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, dan harus diatur dalam tata kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dengan saling menghargai dan menghormati antar pemeluk agama yang plural. Aturan dan kebijakan pemerintah terkait perlindungan terhadap umat dan kerukunan antar dan intern umat beragama dipahami para tokoh lintas agama bahwa memang regulasinya bagus, tetapi belum semua masyarakat menyadarinya, mungkin juga peran pemuka agama yang belum maksimal perlu di tingkatkan dan disosialisasikan di masyarakat dan perlunya kegiatan-kegiatan lintas agama dari generasi muda yang riil.

Kata Kunci: Pluralisme, Perspektif, Tokoh

Abstract

Pluralism in Islamic perspective can be interpreted as a notion that tolerates the diversity of thought, civilization, culture, and religion. The existence of this plurality if it is not overcome soon will be a threat and conflict and in the future will be the brink of destruction. Religious pluralism if it is understood correctly is as an effort for inter-religious mankind to respect each other in order to achieve a harmony and a peace among mankind without decreasing and

ignoring the values of the monotheistic faith of each religion. It is to look for the solution of various religious destructive attitudes. Thus, the conflict potential can be reduced, while the pluralist spirit becomes a guarantee of harmony eternity with tolerance so that it will not be a threat for the continuance of religious life. Society's figure understand pluralism as not only tolerating diversity and tolerating the diversity of understanding, but even acknowledging the truth of each understanding, at least according to the logic of its followers. Our willingness to accept diversity (plurality) to live together in a tolerant society. The reality of life in a plural society in Salatiga is understood by interfaith leaders that religious rights are a basic human right that can not be reduced under any circumstances, and must be regulated in a society, nation and state with mutual respect and respect among plural. Government rules and policies related to the protection of people and harmony between religious and interfaith believers are understood by interfaith leaders that the regulation is good, but not all the people are aware of it, perhaps also the role of religious leaders who have not maximized the need to be improved and socialized in the community and the need for interfaith activities of the real young generation.

Keywords: Pluralism and Islam

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas yang peneliti jadikan alasan untuk menentukan rumusan masalahnya sebagai berikut:

1. Bagaimana pluralisme dalam perspektif tokoh lintas agama di Kota Salatiga?
2. Bagaimana realitas kehidupan masyarakat plural di Kota Salatiga?

Tujuan dan Kontribusi

Tujuan Penelitian

1. Untuk mengetahui bagaimana pluralisme dalam perspektif tokoh lintas agama di Kota Salatiga?
2. Untuk mengetahui bagaimana realitas kehidupan masyarakat plural di Kota Salatiga?

Kontribusi Penelitian

1. Memberikan informasi dan sebagai referensi bagi peneliti selanjutnya yang meneliti tema pluralisme.
2. Menjadi input yang positif bagi pengembangan penelitian ('*discovery*') dalam upaya untuk melakukan penelitian yang tidak hanya membuktikan teori, melainkan menemukan suatu nilai-nilai universal.
3. Memberi sumbangan teoritis dalam khazanah keilmuan yang bertujuan untuk membangun karakter masyarakat atas dasar pluralitas.
4. Dapat dimanfaatkan oleh para tokoh agama dan tokoh masyarakat pada umumnya dan *stake holders* pemerintahan.

Studi Pustaka dan Kerangka Teoretik

Beberapa hasil penelitian terdahulu yang berhubungan dengan topik penelitian ini yaitu penelitian tentang pluralisme yang dilakukan oleh Taslim HM. Yasin dengan judul "Pluralisme Agama Sebuah Keniscayaan. Penelitian ini mengungkapkan terdapat perdebatan mengenai pluralisme agama. Terlepas dari itu, yang dapat dipahami bahwa dalam masyarakat majemuk (suku, ras, bahkan agama), sikap toleransi dan saling menghargai antara satu dengan yang lain mestinya dijaga dan tercermin dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian keberadaan agama-agama semestinya dihargai dan diakui eksistensinya.

Penelitian selanjutnya dilakukan oleh Achamad dengan judul "Pluralisme dalam Problema". Penelitian ini mengungkapkan bahwa 1) tidak semua tokoh agama pada masing-masing agama berpaham pluralisme; 2) agama yang satu dengan agama yang lainnya itu berbeda, karena pokok atau dasar ajaran agama tidak ada yang sama, apalagi konsep atau ajaran keTuhanan masing-masing agama tidak ada yang sama; 3) menyamakan agama-agama karena hakikat Tuhan dalam setiap agama sama walau nama Tuhan berbeda, adalah upaya mendekontruksikan ajaran agama dan sikap ragu terhadap kebenaran agama yang dipeluk; dan 4) muslim yang berpaham pluralisme melekat pada dirinya sikap mensekutukan Allah SWT dengan yang lain sehingga disebut musyrik dan dosa besar ini tidak akan mendapat ampunan dari Allah SWT bila sampai mati belum ditaubati.

Penelitian ketiga berjudul "Umat Islam dalam Memaknai Isu Kristenisasi di Salatiga (Suatu Analisis Persepsi Berdasarkan Perspektif Teori Coordinated Management of Meaning)" oleh Stefanie Theresia Permata, Royke Siahainenia, dan Sampoerno yang dimuat pada jurnal Cakrawala UKSW yang menyebutkan bahwa isu dominasi orang Kristen di Salatiga, tidak sedikit yang membenarkan bahwa terangkatnya *image* Salatiga sebagai 'Kota Kristen' sangat besar dipengaruhi oleh kehadiran Universitas Kristen Satya Wacana sebagai universitas tertua dan bergengsi di kota tersebut. Menilik lebih dalam pada isu Kristenisasi tak sebatas pelekatan kesan kota Kristen maupun isu SARA yang menerpa UKSW. Pembangunan rumah ibadah juga menjadi indikasi isu lainnya. Munculnya bentuk-bentuk ini baiknya harus dicermati. Salah satu cara dalam mengamati adalah dengan melihat populasi agama dan tingkat pertumbuhan rumah ibadah dalam beberapa tahun belakangan atau berdasarkan sensus terakhir.

Kedua penelitian pertama di atas menunjukkan bahwa pluralisme sebagai sebuah keniscayaan sekaligus juga mengandung problematika, namun belum mengungkap sisi lain dari dimensi perspektif tokoh lintas agama. Sementara pada penelitian ketiga menandaskan bahwa kecurigaan ataupun islamisasi mencederai dan memicu konflik agama. Maka penelitian ini mencoba menjembatani isu pluralisme dengan melihat pluralisme dari perspektif tokoh lintas agama, agar pluralisme tersebut tidak hanya menjadi wacana namun lebih lagi menjadi filsafat hidup dan pandangan hidup masyarakat Salatiga.

Kerangka Teoretis

Pluralisme berasal dari bahasa Inggris yaitu *pluralism* terdiri dari dua kata yaitu *plural* yang berarti beragam dan *ism* yang berarti paham yang artinya beragam pemahaman, atau bermacam-macam paham, Untuk itu kata ini termasuk kata yang ambigu.

Secara terminologi pluralisme dapat diartikan sebagai paham yang mentoleransi adanya keragaman pemikiran, peradaban, agama, dan budaya. Bukan hanya menoleransi adanya keragaman pemahaman tersebut, tetapi bahkan mengakui kebenaran masing-masing pemahaman, setidaknya menurut logika para pengikutnya.

Pluralisme yang dimaksud dalam penelitian ini adalah gagasan atau pandangan yang mengakui adanya hal-hal yang sifatnya banyak dan berbeda-beda (heterogen) di suatu masyarakat. Semangat pluralisme sebagai penghargaan atas perbedaan-perbedaan dan heterogenitas merupakan moralitas yang harus dimiliki oleh manusia. Terlebih -lebih di Indonesia, proses membumikan semangat pluralisme menjadi urgen mengingat fenomea sosio-historis, kultural, dan geografis masyarakat Indonesia sarat dengan heterogenitas yang ditandai dengan banyaknya pulau, perbedaan adat istiadat, agama, dan kebudayaan.

Pemikir muslim M. Rasjidi, mendefinisikan pluralisme agama sebatas sebagai realitas sosiologis,bahwa pada kenyataannya masyarakat memang plural. Namun demikian pengakuan terhadap realitas kemajemukan ini tidak berarti memberikan pengakuan terhadap kebenaran teologis agama-agama lain.

Mukti Ali dan Alwi Shihab berpendapat pluralisme agama tidak sekedar memberikan pengakuan terhadap eksistensi agama-agama lain, namun sebagai dasar membangun sikap menghargai dan membangun keharmonisan antarumat beragama. Dalam konteks ini, kedua pemikir tersebut berada pada wilayah agree in *disagreement* (setuju dalam perbedaan). Dengan demikian mereka meyakini kebenaran agamanya sendiri, namun mempersilahkan orang lain juga meyakini kebenaran agama yang dianutnya.

Nurcholis Madjid mengemukakan definisi pluralisme agama adalah bahwa semua agama adalah jalan kebenaran menuju Tuhan. Dalam konteks ini, Madjid menyatakan bahwa keragaman agama tidak hanya sekedar realitas social, tetapi keragaman agama justru menunjukkan bahwa kebenaran memang beragam. Pluralisme agama tidak hanya dipandang sebagai fakta social yang fragmentatif, tetapi harus diyakini bahwa begitulah faktanya mengenai kebenaran.

Hick berpendapat bahwa pluralisme agama merupakan sebuah gagasan yang mengajarkan bahwa Tuhan sebagai pusat, dikelilingi oleh sejumlah agama. Setiap komunitas mendekati Tuhan dengan cara masing-masing. Konsepsi nasr tentang islam pluralis, juga didasarkan pada pemahaman bahwa pada dasarnya setiap agama terstrukturasi dari dua hal, yakni perumusan iman dan pengalaman iman.

Menurut Diana L. Eck (1999), pluralisme itu bukanlah sebuah paham bahwa agama itu semua sama. Menurutnya bahwa agama-agama itu tetap berbeda pada dataran simbol, namun pada dataran substansi memang stara. Jadi yang membedakan agama-agama hanyalah (jalan) atau syariat. Sedangkan secara substansial semuanya setara untuk menuju pada kebenaran yang transendental itu.

Teori pluralisme agama Hick bermula dari pandangannya terhadap globalisasi. Menurutnya, seiring dengan arus globalisasi, maka secara gradual akan terjadi proses penyatuan (konvergensi) cara-cara beragama, sehingga pada suatu ketika agama-agama akan lebih menyerupai sekte daripada entitas-entitas yang eksklusif secara radikal. Hick kemudian menamakan agama yang telah bersatu itu dengan global theology (teologi global).

Untuk mencapai hal itu Hick menawarkan sebuah gagasan yang ia sebut dengan, "Transformasi orientasi dari pemusatannya 'agama' menuju pemusatannya 'Tuhan' /The transformation from self-centredness to Reality – centredness". Teori Hick ini mengatakan bahwa agama-agama hanyalah bentuk-bentuk yang beragam dan berbeda dalam konteks tradisi-tradisi historis yang beragam di seluruh dunia. Ini semua terbentuk sebagai akibat dari pengalaman spiritual manusia dalam merespon Realitas yang absolut.

Realitas yang absolute itu menurut Hick adalah Tuhan yang sesungguhnya yang ia sebut dengan istilah "The Real Yang Absolut". Sementara Tuhan-tuhan yang ada pada setiap agama dan kepercayaan, dianggap Hick sebagai Tuhan-tuhan realtif karena hanya merupakan imej masing-masing pemeluk agama terhadap The Real Yang Absolut tadi. Jadi The Real itu pada dasarnya satu dan sama. Hanya saja ditangkap oleh pengalaman manusia dengan berbagai konsep dan image menurut konteks-konteks tradisional yang berbeda sehingga menghasilkan imej Tuhan yang berbedabeda pula.

Dengan teori Hick ini maka terjadilah perubahan besar dalam semua agama. Islam misalnya, yang sebelumnya merupakan satu-satunya jalan keselamatan yang absolute, telah mengalami perubahan yang sangat besar menjadi hanya satu dari sekian banyak jalan-jalan keselamatan yang ada.

Dengan demikian upaya mempermasalahkan benar (haq) dan salah (bathil) terhadap agama-agama menjadi tidak lagi relevan dan tepat. Karena dengan teorinya ini Hick hendak menegaskan bahwa jalan keselamatan tidaklah tunggal dan monolitik, melainkan plural dan beragam sesuai dengan jumlah tradisi-tradisi atau ajaran-ajaran yang ada. Hick sering menggambarkan teorinya ini dengan menukil secara bebas perkataan Jalaluddin Rumi, "The lamps are different, but the Light is the same." (Walaupun lampu-lampunya berbeda tapi Cahayanya sama). Dalam kitab suci Hindu, Bhagavad Gita, Hick juga menemukan kalimat "Whatever path men choose is mine" (Jalan apapun yang dipilih manusia adalah milik-Ku).

Metode Penelitian

Desain dan Jenis Penelitian

Untuk mencapai tujuan penelitian, peneliti menggunakan berbagai macam cara untuk mengumpulkan informasi dan data sebanyak-banyaknya untuk mewujudkan tujuan penelitian. Dalam penelitian ini peneliti menggunakan desain penelitian kualitatif. Menurut Moleong (2010), penelitian kualitatif adalah penelitian yang ber-maksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh subyek penelitian misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan, dan lain-lain, secara holistik, dan dengan cara deskripsi dalam bentuk kata-kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dan dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah.

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah studi kasus. Peneliti memilih penelitian studi kasus karena penelitian studi kasus berusaha menggambarkan kehidupan dan tindakan-tindakan manusia secara khusus pada lokasi tertentu dengan kasus tertentu.

Penelitian studi kasus menurut Basuki (2006) adalah kajian mendalam tentang peristiwa, lingkungan, dan situasi tertentu yang memungkinkan mengungkapkan atau memahami sesuatu hal. Dalam penelitian ini peneliti ingin berusaha mengungkapkan secara mendalam tentang pluralisme dalam perspektif tokoh-tokoh lintas agama.

Obyek dan Subjek Penelitian

Setiap penelitian kualitatif memiliki obyek dan subyek penelitian. Dalam penelitian yang dilakukan peneliti ini menggunakan penelitian kualitatif sehingga penelitian ini memiliki subyek dan obyek penelitian.

Subjek Penelitian ini adalah Para Tokoh Lintas Agama di Kota Salatiga. Obyek Penelitian ini adalah kebutuhan Informasi tentang Perspektif Tokoh Lintas Agama dan realitas kehidupan masyarakat plural di Kota Salatiga.

Dalam penelitian ini populasi sasaran adalah para tokoh lintas agama di kota Salatiga. Berdasarkan wawancara peneliti dengan para tokoh lintas agama dan masyarakat plural yang berdomisili di kota Salatiga.

Informan

Untuk menentukan informan dalam penelitian ini peneliti memilih menggunakan *purposive sampling* yang merupakan jenis dari sampel nonprobabilitas. *Purposive sampling* atau sampel bertujuan. Menurut Cozby (2009) tujuan disini adalah untuk memperoleh informan yang memenuhi kriteria yang sudah ditentukan sebelumnya. Kriteria untuk informan dalam penelitian ini adalah tokoh-tokoh lintas agama di kota Salatiga.

Informan dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu informan internal dan informan eksternal. Informan internal adalah informan yang berasal dari para

tokoh lintas agama di kota Salatiga dan Informan eksternal adalah informan yang berasal dari luar yaitu masyarakat plural yang berdomisili di kota Salatiga. Peneliti menganggap tepat untuk dijadikan informan. Secara sederhana digambarkan oleh peneliti dalam gambar informan dibawah ini:

Lokasi Penelitian

Penelitian ini dilaksanakan di kota Salatiga, untuk mengenal lokasi penelitian, peneliti sajikan selayang pandang kota Salatiga;

Jenis dan Sumber Data

Untuk mencapai tujuan penelitian harus didukung data yang tepat untuk mendapatkan hasil penelitian yang akurat. Jenis data dalam penelitian ini adalah data kualitatif. Data kualitatif adalah data yang berbentuk kata-kata dan tindakan secara deskriptif dan mendalam mengenai suatu peristiwa.

Menurut Lofland dan Lofland (dalam Moleong, 2010) sumber data utama dalam penelitian kualitatif adalah kata-kata, dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lain-lain. Dalam penelitian ini, jenis data yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah dat primer dan data sekunder. Data primer adalah data utama. Data sekunder adalah data tambahan. Data primer dalam penelitian ini adalah kata-kata dan tindakan orang-orang yang diamati atau diwawancara, yaitu para tokoh-tokoh lintas agama di kota Salatiga, dan orang-orang yang dapat membantu peneliti memperoleh data, seperti masyarakat plural yang berdomisili di kota Salatiga. Sumber data primer dicatat melalui catatan tertulis atau perekaman maupun foto.

Data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber tertulis yang berupa dokumen atau arsip dari para tokoh lintas agama di kota Salatiga.

Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah :

Wawancara mendalam

Moleong (2010) wawancara adalah percakapan dengan maksud tertentu yang dilakukan oleh kedua belah pihak, yaitu pewawancara yang mengajukan pertanyaan dan terwawancara yang memberikan jawaban.

Wawancara yang digunakan dalam penelitian ini adalah wawancara pendekatan menggunakan petunjuk umum wawancara. Menurut Moleong (2010) jenis wawancara ini mengharuskan pewawancara menggunakan kerangka dan garis besar pokok-pokok yang dirumuskan tidak perlu ditanyakan secara berurutan. Petunjuk wawancara hanyalah berisi petunjuk secara garis besar tentang proses dan isi wawancara untuk menjaga agar pokok-pokok yang direncanakan dapat seluruhnya tercakup. Dalam penelitian ini wawancara mendalam dilakukan kepada :

1. Tokoh-tokoh lintas agama di Kota Salatiga.
2. Masyarakat plural yang berdomisili di Kota Salatiga.

Observasi Partisipan

Selain wawancara untuk mendapatkan data yang lengkap, peneliti melakukan pengamatan berperan serta. Pengamatan berperan serta disini bukan berarti peneliti ikut melakukan kegiatan yang dilakukan guru yaitu mengajar, tetapi ikut berinteraksi dengan mereka. Sehingga tercipta keakraban dan simpati. Sehingga memudahkan peneliti untuk mendapatkan informasi yang diinginkan.

Studi Dokumentasi

Untuk mendapatkan hasil yang maksimal maka peneliti menggunakan dokumen pendukung. Dokumen pendukung ini diperoleh dari masyarakat plural yang berdomisili di Kota Salatiga. Peneliti juga mengambil gambar dan merekam hasil pengamatan yang dilakukan.

Pengolahan Data dan Analisis Data

Setelah melakukan pengolahan data, maka selanjutnya adalah membuat rancangan analisis data. Rancangan analisis data dibuat untuk membantu peneliti dalam menemukan hasil penelitian. Model analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif, yaitu mendeskripsikan secara mendalam tentang pluralisme dalam perspektif tokoh-tokoh lintas agama di Kota Salatiga. Secara umum analisis datanya mencakup :

Reduksi Data

Identifikasi satuan. Pada mulanya diidentifikasi adanya satuan yaitu bagian terkecil yang ditemukan dalam data yang memiliki makna bila dikaitkan dengan fokus dan masalah penelitian. Sesudah satuan diperolah, langkah berikutnya adalah membuat koding berarti memberikan kode pada setiap satuan, agar tetap dapat ditelusuri satunya, berasal dari sumber mana.

Kategorisasi

Menyusun kategori, kategori adalah upaya memilih milih setiap satuan ke-dalam bagian-bagian yang memiliki kesamaan kemudian diberi tanda atau disebut kode. Pertanyaan yang sudah diberi kode kemudian dikelompokkan sesuai dengan indikator dan variabel yang telah dibuat peneliti. Setelah dikategorikan kemudian pertanyaan dikaitkan dengan jawaban dari semua informan dan diinterpretasikan.

Menyusun Kesimpulan

Hal ini dilakukan dengan jalan merumuskan suatu pernyataan yang tepat untuk menjawab rumusan masalah.

Pengecekan Keabsahan Data

Untuk menghindari tuduhan bahwa penelitian yang dilakukan oleh peneliti tidak ilmiah, maka peneliti melakukan pengecekan keabsahan data dengan demikian apabila peneliti melakukan pemeriksaan terhadap keabsahan data secara cermat, maka jelas bahwa hasil penelitian ini benar-benar dapat dipertanggungjawabkan dari segala segi. Moleong (2010) dalam pengecekan keabsahan data diperlukan cara. Cara yang digunakan peneliti dalam pengecekan keabsahan data dengan menggunakan perpanjangan pengamatan. Peneliti melakukan perpanjangan pengamatan sehingga akan diketahui kebenaran yang sebenarnya. Perpanjangan pengamatan dilakukan dengan cara datang kembali ke lokasi penelitian, dan menanyakan informan yang telah diwawancara kemudian dibandingkan jawabannya.

Pembahasan dan Temuan

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, maka dalam melakukan analisis data, peneliti menerapkan langkah-langkah sesuai dengan pendapat dari Ian Dey (1993) dalam buku Moleong, inti analisis data terletak pada tiga proses yang berkaitan yaitu:mendeskripsikan fenomena, mengklasifikasikannya, dan melihat bagimana konsep-konsep yang muncul saling berkaitan satu dengan lainnya. Proses itu merupakan proses siklikal. Untuk menunjukkan bahwa ketiganya berkaitan satu dengan lainnya.

Deskripsi Fenomena, klasifikasi, dan keterkaitan konsep Berdasarkan Fokus Penelitian

Data penelitian yang peneliti temukan dari informan berdasarkan fokus penelitian yang meliputi; pluralisme dalam perspektif tokoh lintas agama dan realitas kehidupan dalam masyarakat plural di kota Salatiga, muncul fenomena-fenomena sebagai berikut;

Pluralisme Dalam Perspektif Tokoh Lintas Agama

Pluralisme dipahami sebagai paham yang mentoleransi adanya keragaman pemikiran, peradaban, ras, suku, budaya, adat-istiadat, dan agama, bukan hanya mentoleransi adanya keragaman pemahaman tersebut, tetapi bahkan mengakui kebenaran masing-masing pemahaman, setidaknya menurut logika para pengikutnya. Tokoh lain menyatakan pluralisme adakah; pandangan yang menghargai eksistensi pemikiran peradaban, ras, suku, budaya dan agama pihak lain yang berbeda dengan dirinya.

Pluralisme yang ada di masyarakat dipahami oleh tokoh dan umat sangat beragam sehingga memunculkan fenomena yang beragam juga, antara lain; menerima sebagai anugerah dan kodrat dari Yang Maha Kuasa dan sebagai kekayaan bangsa untuk aset membangun negara. Ada juga tokoh yang menyatakan bahwa dibawah kolong langit ini tidak ada manusia yang bisa hidup tanpa manusia lain bahkan yang berbeda dengan dirinya. Jadi pluralisme adalah fakta yang tidak bisa dihindari.

Sikap para tokoh agama dan umat lintas agama terhadap masyarakat plural biasa-biasa saja dan tidak ada masalah serta menghargai dan menghormati ras, suku, budaya, adat-istiadat dan agama yang ada. Ada juga yang menyatakan "Karena saya adalah makhuluk sosial maka dengan kesadaran saya sendiri saya merasa nyaman-nyaman saja hidup bersama siapapun".

Cara bersosialisasi para tokoh lintas agama dan umat dalam masyarakat plural dengan cara mengalir saja; bersosialisasi dengan masyarakat yang plural (berbeda) ras, suku, budaya, adat-istiadat, dan agama tanpa membedakannya dan bersosialisasi sesuai dengan kebutuhan yang sewajarnya.

Peran tokoh agama terhadap masyarakat plural adalah mengajak dan menumbuhkan sikap saling menghormati, menghargai dan saling bekerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dengan tidak mencampuri urusan pribadi masing-masing. Karena saya kebetulan adalah pengajar mata kuliah umum yaitu etika, yang diwajibkan untuk dikuti oleh semua mahasiswa tanpa kecuali maka disitulah saya menanamkan nilai-nilai kebersamaan.

Kegiatan riil yang dilakukan para tokoh lintas agama dalam masyarakat plural dengan saling membantu dan bergotong royong dalam kehidupan sehari-hari pada saat mempunyai hajatan maupun tidak, diminta atau tidak dengan suka rela, Saling membantu dan bergotong royong dalam kehidupan sehari-hari pada saat empunya hajatan saat diminta, memberikan pelayanan kerohanian / keagamaan kepada umat. Kebetulan saya adalah bagian dari ormas agama (YKGS) dan banyak kegiatan kerja sama misalnya saling menjaga pada kegiatan agama-agama seperti pengamanan shalat Ied bersama pemuda gereja-gereja.

Respon masyarakat plural terhadap peran para tokoh agama sangat positif karena terbantu dalam kehidupan sehari-hari, ada juga yang beragam responnya dalam masyarakat ada yang setuju dan ada yang tidak. Tentu saja beragam ada yang bersikap dingin, ada yang memberikan apresiasi tapi secara garis besar respon masyarakat baik.

Pengaruhnya bagi masyarakat dari kegiatan yang dilakukan oleh para tokoh lintas agama yakni masyarakat saling hidup rukun berdampingan dengan saling menghargai dan menghormati antar ras, suku, budaya, adat-istiadat, dan agama. Walaupun kecil tapi kami tetap jalan terus.

Dampak terhadap masyarakat plural dari kegiatan yang dilakukan oleh para tokoh lintas agama adalah positif dan diapresiasi oleh masyarakat plural. Setidak tidaknya ada manfaatnya walaupun kecil.

Tatanan kehidupan masyarakat plural dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di wilayah para tokoh lintas agama berada adalah hidup rukun berdampingan, saling menghargai dan menghormati dengan tidak mencampuri urusan masing-masing.

Realitas Kehidupan Dalam Masyarakat Plural

Pandangan tokoh lintas agama tentang hak beragama, bahwa hak beragama merupakan hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, selain itu hak beragama merupakan hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan harus diatur dalam tata kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dengan saling menghargai dan menghormati antar pemeluk agama yang plural.

Setiap orang bebas memilih agama dan beribadat menurut agamanya, realitas dalam kehidupan di masyarakat plural di wilayah para tokoh lintas agama berada dinyatakan bahwa dalam masyarakat plural setiap orang bebas menentukan dan memilih agama sesuai dengan apa yang diyakininya dan beribadat menurut agamanya masing-masing.

Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Pendapat dari para tokoh lintas agama dengan realitas yang ada bahwa negara sudah menjalankan tugas sesuai dengan fungsinya.

Pemerintah berkewajiban melindungi setiap usaha penduduk melaksanakan ajaran agama dan ibadat pemeluk-pemeluknya sepanjang tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan, tidak menyalahgunakan atau menodai agama, serta tidak mengganggu ketenteraman dan ketertiban umum. Pandangan para tokoh lintas agama akan hal tersebut adalah pemerintah sudah melaksanakan kewajibannya sesuai dengan kewenangan dan tanggung jawabnya dengan melindungi setiap usaha penduduk melaksanakan ajaran agama dan ibadat pemeluk-pemeluknya. Memang regulasinya bagus, tetapi belum semua masyarakat menyadarinya, mungkin juga peran pemuka agama yang belum maksimal.

Pemerintah mempunyai tugas untuk memberikan bimbingan dan pelayanan agar setiap penduduk dalam melaksanakan ajaran agamanya dapat berlangsung dengan rukun, lancar, dan tertib. pandangan para tokoh lintas agama akan hal tersebut, yakni bahwa Pemerintah sudah menjalankan tugas sesuai dengan fungsinya. Peningkatan kualitas pelayanan oleh pemerintah, saya setuju.

Pemahaman agama oleh pemerintah, saya tidak setuju. Karena pemahaman agama dimiliki oleh tokoh agama yang bersangkutan (Contoh: agama Hindu oleh Para Rai).

Arah kebijakan Pemerintah dalam pembangunan nasional di bidang agama antara lain peningkatan kualitas pelayanan dan pemahaman agama. pendapat para tokoh lintas agama akan hal ini adalah Saya sangat senang dan memberi dukungan atas segala upaya pemerintah dalam rangka membangun spiritualitas bangsa ini.

Pendapat para tokoh lintas agama tentang kebijakan pemerintah dalam peningkatan kualitas kehidupan beragama. Perlu lebih disosialisasikan secara terstruktur dan massif, dalam hal ini model Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P.4) sangat relevan.

Pendapat para tokoh lintas agama tentang kebijakan pemerintah dalam peningkatan kualitas kerukunan intern umat beragama. Perlunya kegiatan-kegiatan lintas agama dari generasi muda. ayang sangat senang sehingga umat semakin menyadari untuk hidup rukun bersatu padu. Bila di dalam intern itu sendiri mampu hidup rukun, hal ini akan berdampak positif bagi kehidupan lingkungan.

Pendapat para tokoh lintas agama tentang kebijakan pemerintah dalam peningkatan kualitas peningkatan kerukunan antar umat beragama. Sudah cukup bagus tapi jangan berpuas diri. Bangga dan senang, juga merasa ayem, merasa ada yang melindungi.

Kerukunan umat beragama merupakan bagian penting dari kerukunan nasional. pendapat para tokoh lintas agama akan hal tersebut adalah sudah cukup bagus dan terus di pertahankan. Betul, apalagi di Indonesia ini kita s

Semua harus menyadari bahwa kita berasal dari sumber yang sama yakni Allah Maha Kuasa Raja Seluruh Alam Raya imi, jadi saya kira bukan hanya mencakup di tanah air kita saja, namun ketentraman seluruh bangsa di muka bumi ini.

Pembahasan

Dalam penelitian ini ada 2 (dua) focus penelitian yang kita bahas, terdiri dari (1) Pluralisme dalam perspektif tokoh lintas agama, dan (2) realitas kehidupan dalam masyarakat plural;

Tokoh lintas agama dalam memahami pluralisme sebagai paham yang menoleransi adanya keragaman pemikiran, peradaban, ras, suku, budaya, adat-istiadat, dan agama, bukan hanya menoleransi adanya keragaman pemahaman tersebut, tetapi bahkan mengakui kebenaran masing-masing pemahaman, setidaknya menurut logika para pengikutnya. Tokoh lain menyatakan pluralisme adakah; pandangan yang menghargai eksistensi pemikiran peradaban, ras, suku, budaya dan agama pihak lain yang berbeda dengan dirinya.

Pluralisme yang ada di masyarakat dipahami oleh tokoh dan umat sangat beragam sehingga memunculkan fenomena yang beragam juga, antara lain; menerima sebagai anugerah dan kodrat dari Yang Maha Kuasa dan sebagai kekayaan bangsa untuk aset membangun negara. Ada juga tokoh yang menyatakan bahwa dibawah kolong langit ini tidak ada manusia yang bisa hidup tanpa manusia lain bahkan yang berbeda dengan dirinya. Jadi pluralisme adalah fakta yang tidak bisa dihindari. Hal ini sesuai dengan teori pluralismenya **John Hic** yang menyatakan Berpendapat bahwa pluralisme agama merupakan sebuah gagasan yang mengajarkan bahwa Tuhan sebagai pusat, dikelilingi oleh sejumlah agama. Setiap komunitas mendekati Tuhan dengan cara masing-masing. Konsepsi tentang islam pluralis, juga didasarkan pada pemahaman bahwa pada dasarnya setiap agama terstrukturasi dari dua hal, yakni perumusan iman dan pengalaman iman, dan teoari dari **Diana L. Eck** yang berpendapat bahwa Pluralisme itu bukanlah sebuah paham bahwa agama itu semua sama. Menurutnya bahwa agama-agama itu tetap berbeda pada dataran simbol,

namun pada dataran substansi memang setara. Jadi yang membedakan agama-agama hanyalah (jalan) atau syariat. Sedangkan secara substansial semuanya setara untuk menuju pada kebenaran yang transendental itu.

Sikap para tokoh agama dan umat lintas agama terhadap masyarakat plural biasa-biasa saja dan tidak ada masalah serta menghargai dan menghormati ras, suku, budaya, adat-istiadat dan agama yang ada. Ada juga yang menyatakan “Karena saya adalah makhuluk sosial maka dengan kesadaran saya sendiri saya merasa nyaman-nyaman saja hidup bersama siapapun”.

Cara bersosialisasi para tokoh lintas agama dan umat dalam masyarakat plural dengan cara mengalir saja; bersosialisasi dengan masyarakat yang plural (berbeda) ras, suku, budaya, adat-istiadat, dan agama tanpa membedakannya dan bersosialisasi sesuai dengan kebutuhan yang sewajarnya.

Peran tokoh agama terhadap masyarakat plural adalah mengajak dan menumbuhkan sikap saling menghormati, menghargai dan saling bekerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dengan tidak mencampuri urusan pribadi masing-masing. Karena saya kebetulan adalah pengajar mata kuliah umum yaitu etika, yang diwajibkan untuk dikuti oleh semua mahasiswa tanpa kecuali maka disitulah saya menanamkan nilai-nilai kebersamaan.

Kegiatan riil yang dilakukan para tokoh lintas agama dalam masyarakat plural dengan saling membantu dan bergotong royong dalam kehidupan sehari-hari pada saat mempunyai hajatan maupun tidak, diminta atau tidak dengan suka rela, Saling membantu dan bergotong royong dalam kehidupan sehari-hari pada saat empunya hajatan saat diminta, memberikan pelayanan kerohanian / keagamaan kepada umat. Kebetulan saya adalah bagian dari ormas agama (YKGS) dan banyak kegiatan kerja sama misalnya saling menjaga pada kegiatan agama-agama seperti pengamanan shalat Ied bersama pemuda gereja-gereja.

Respon masyarakat plural terhadap peran para tokoh agama sangat positif karena terbantu dalam kehidupan sehari-hari, ada juga yang beragam responnya dalam masyarakat ada yang setuju dan ada yang tidak. Tentu saja beragam ada yang bersikap dingin, ada yang memberikan apresiasi tapi secara garis besar respon masyarakat baik.

Pengaruhnya bagi masyarakat dari kegiatan yang dilakukan oleh para tokoh lintas agama yakni masyarakat saling hidup rukun berdampingan dengan saling menghargai dan menghormati antar ras, suku, budaya, adat-istiadat, dan agama. Walaupun kecil tapi kami tetap jalan terus.

Dampak terhadap masyarakat plural dari kegiatan yang dilakukan oleh para tokoh lintas agama adalah positif dan diapresiasi oleh masyarakat plural. Setidak tidaknya ada manfaatnya walaupun kecil. Tatanan kehidupan masyarakat plural dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di wilayah para tokoh lintas agama berada adalah hidup rukun berdampingan, saling menghargai dan menghormati dengan tidak mencampuri urusan masing-masing. Pendapat dari para

tokoh lintas agama tersebut sesuai dengan teori dari **Rene Guénon**; berpendapat bahwa perbedaan teknis yang terjadi pada setiap agama dan kepercayaan merupakan jalan dan cara yang berbeda untuk merealisasikan “Kebenaran yang satu”. Perbedaan tersebut menurutnya sah-sah saja, karena setiap agama memiliki cara yang unik untuk memahami Realitas Akhir. **Rene Guénon** menyimpulkan bahwa semua agama memiliki kebenaran dan bersatu pada level batin (esoteris), sekalipun pada level lahir (eksoteris) berbeda-beda. **Dan teori dari Frithjof Schuon; yang berpandangan bahwa** semua agama dipisahkan bukan dengan sebuah garis vertikal, tapi justru dengan sebuah garis horizontal yang membelah semua agama. Garis itu tidak memisahkan antara agama yang satu dengan agama lainnya, tapi memisahkan antara level bawah (eksoteris) semua agama dengan level atas (esoteris) nya. Semua ini menurut Schuon menunjukkan bahwa yang mutlak atau absolut dalam semua agama adalah dimensi esoterisnya. Sementara dimensi eksoterisnya harus bersifat relative untuk berkoeksistensi dengan agama-agama lainnya. Dalam konteks pandangan Schuon terhadap keberagaman agama ini, pernyataan tentang superioritas agama tertentu di atas yang lain secara teoritis menjadi tidak relevan. Sebab semua agama adalah orisinil dan berasal dari sumber yang sama. Namun disisi lain, keberagaman bentuk luar (eksoteris) agama-agama tadi tidak boleh dirubah-rubah atau dilebur (sinkretis), tapi harus dibiarkan apa adanya, karena titik temu agama-agama bukan berada pada level itu, tapi berada pada level batin (esoteris).

Dalam fokus penelitian yang kedua yaitu; Realitas Kehidupan Dalam Masyarakat Plural; Pandangan tokoh lintas agama tentang hak beragama, bahwa hak beragama merupakan hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, selain itu hak beragama merupakan hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan harus diatur dalam tata kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dengan saling menghargai dan menghormati antar pemeluk agama yang plural. Setiap orang bebas memilih agama dan beribadat menurut agamanya, realitas dalam kehidupan di masyarakat plural di wilayah para tokoh lintas agama berada dinyatakan bahwa dalam masyarakat plural setiap orang bebas menentukan dan memilih agama sesuai dengan apa yang diyakininya dan beribadat menurut agamanya masing-masing.

Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Pendapat dari para tokoh lintas agama dengan realitas yang ada bahwa negara sudah menjalankan tugas sesuai dengan fungsinya. Pemerintah berkewajiban melindungi setiap usaha penduduk melaksanakan ajaran agama dan ibadat pemeluk-pemeluknya sepanjang tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan, tidak menyalahgunakan atau menodai agama, serta tidak mengganggu ketenteraman dan ketertiban umum. Pandangan para tokoh lintas agama akan hal tersebut adalah pemerintah sudah melaksanakan kewajibannya sesuai dengan kewenangan dan tanggung jawabnya dengan melindungi setiap usaha penduduk melaksanakan ajaran agama dan ibadat pemeluk-pemeluknya. Memang regulasinya bagus, tetapi

belum semua masyarakat menyadarinya, mungkin juga peran pemuka agama yang belum maksimal. Pemerintah mempunyai tugas untuk memberikan bimbingan dan pelayanan agar setiap penduduk dalam melaksanakan ajaran agamanya dapat berlangsung dengan rukun, lancar, dan tertib. pandangan para tokoh lintas agama akan hal tersebut, yakni bahwa Pemerintah sudah menjalankan tugas sesuai dengan fungsinya. Peningkatan kualitas pelayanan oleh pemerintah, saya setuju. Pemahaman agama oleh pemerintah, saya tidak setuju. Karena pemahaman agama dimiliki oleh tokoh agama yang bersangkutan (Contoh: agama Hindu oleh Para Rai).

Arah kebijakan Pemerintah dalam pembangunan nasional di bidang agama antara lain peningkatan kualitas pelayanan dan pemahaman agama. pendapat para tokoh lintas agama akan hal ini adalah Saya sangat senang dan memberi dukungan atas segala upaya pemerintah dalam rangka membangun spiritualitas bangsa ini. Pendapat para tokoh lintas agama tentang kebijakan pemerintah dalam peningkatan kualitas kehidupan beragama. Perlu lebih disosialisasikan secara terstruktur dan massif, dalm hal ini model Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (P.4) sangat relefan.

Pendapat para tokoh lintas agama tentang kebijakan pemerintah dalam peningkatan kualitas kerukunan intern umat beragama. Perlunya kegiatan-kegiatan lintas agama dari generasi muda. aya sangat senang sehingga umat semakin menyadari untuk hidup rukun bersatu padu. Bila di dalam intern itu sendiri mampu hidup rukun, hal ini akan berdampak positif bagi kehidupan lingkungan. Pendapat para tokoh lintas agama tentang kebijakan pemerintah dalam peningkatan kualitas peningkatan kerukunan antar umat beragama. Sudah cukup bagus tapi jangan berpuas diri. Bangga dan senang, juga merasa ayem, merasa ada yang melindungi.

Kerukunan umat beragama merupakan bagian penting dari kerukunan nasional. pendapat para tokoh lintas agama akan hal tersebut adalah sudah cukup bagus dan terus di pertahankan. Betul, apalagi di Indonesia ini kita semua harus menyadari bahwa kita berasal dari sumber yang sama yakni Allah Maha Kuasa Raja Seluruh Alam Raya imi, jadi saya kira bukan hanya mencakup di tanah air kita saja, namun keteeraman seluruh bangsa di muka bumi ini. Pendapat dari tokoh lintas agama tersebut sejalan dengan teori dari **Mukti Ali dan Alwi Shihab yang menyatakan** pluralisme agama tidak sekedar memberikan pengakuan terhadap eksistensi agama-agama lain, namun sebagai dasar membangun sikap menghargai dan membangun keharmonisan antar umat beragama. Dalam konteks ini, kedua pemikir tersebut berada pada wilayah agree in disagreement (setuju dalam perbedaan). Dengan demikian mereka meyakini kebenaran agamanya sendiri, namun mempersilahkan orang lain juga meyakini kebenaran agama yang dianutnya. Sejalan juga dengan pendapat dari **M. Rasjidi yang mendefinisikan** pluralisme agama sebatas sebagai realitas sosiologis, bahwa pada kenyataanya masyarakat memang plural. Namun demikian pengakuan terhadap realitas kemajemukan ini tidak berarti memberikan pengakuan terhadap kebenaran teologis agama-agama lain.

Penutup

Kesimpulan

Berdasar dari analisis data dalam penelitian ini dengan acuan focus penelitian yang dituangkan dalam rumusan masalah, maka penelitian ini dapat disimpulkan dan sebagai jawaban dari rumusan masalah, yaitu , Bagaimana pluralisme dalam perspektif tokoh lintas agama di Salatiga?, dan Bagaimana realitas kehidupan dalam masyarakat plural di Salatiga?

Kesimpulan Penelitian; Pluralisme dalam perspektif tokoh lintas agama di Salatiga, bahwa para tokoh memahami pluralisme sebagai suatu paham sebagai paham yang mentoleransi adanya keragaman pemikiran, peradaban, ras, suku, budaya, adat-istiadat, dan agama, bukan hanya mentoleransi adanya keragaman pemahaman tersebut, tetapi bahkan mengakui kebenaran masing-masing pemahaman, setidaknya menurut logika para pengikutnya. Kesediaan kita untuk menerima keberagaman (pluralitas) untuk hidup bersama secara bertoleran pada tatanan masyarakat.

Realitas kehidupan dalam masyarakat plural di Salatiga, di pahami oleh tokoh lintas agama bahwa hak beragama merupakan hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun, dan harus diatur dalam tata kehidupan ber-masyarakat, berbangsa, dan bernegara dengan saling menghargai dan menghormati antar pemeluk agama yang plural.

Aturan dan kebijakan pemerintah terkait perlindungan terhadap umat dan kerukunan antar dan intern umat beragama dipahami para tokoh lintas agama bahwa memang regulasinya bagus, tetapi belum semua masyarakat menyadarinya, mungkin juga peran pemuka agama yang belum maksimal perlu di tingkatkan dan disosialisasikan di masyarakat dan perlunya kegiatan-kegiatan lintas agama dari generasi muda yang riil.

Saran

Memberi tanpa mengingat dan menerima tanpa melupakan akan diberkahi, kalimat inilah yang menginspirasi peneliti untuk memberikan saran-saran yang bersifat normative dan regulative bagi para tokoh lintas agama dan umat beragama dimana saja berada dalam wilayah kesatuan Republik Indonesia, saran-sarannya sebagai berikut;

- Menerima perbedaan sebagai keniscayaan yang merupakan kodrat dan anugerah dari Tuhan yang Maha Kuasa.
- Mengedepankan persamaan diatas perbedaan dan menjadikannya sebagai asset bangsa untuk membangun bangsa yang lebih maju, karena berbeda itu indah.
- Hidup rukun antar umat beragama dan intern umat beragama dan pemerintah .
- Saling menghargai dan menghormati antar umat beragama dan tidak mencampuri urusan agama umat lain beribadah sesuai dengan agama dan kepercayaan masing-masing.

Tindak Lanjut

Penelitian ini masih jauh dari sempurna oleh karena itu untuk ditindak lanjuti oleh peneliti lain yang memilih tema yang serupa guna memperkaya khasanah keilmuan. Mohon kepada pembaca penelitian ini mohon kiranya untuk menyempurnakan penelitian ini diperlukan saran dan kritik yang konstruktif dengan representative karena kritikan bagi pupuk bagi rumput di halaman kadar yang cukup menyuburkan terlalu banyak mematikan.

Daftar Pustaka

- Arikunto, S. (2006). Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik. Jakarta: Rineka Cipta.
- Bungin, B. (2012). *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Drajat, M. & Effendi, R. (2014). *Etika Profesi Guru*. Bandung: Alfabeta.
- Emzir. (2014). *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif dan Kualitatif*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Moleong, L.J. (2011). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Mudlofir, A. (2012). *Pendidik Profesional*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.
- Muhadjur, N. (1996). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Nasution, S. (1992). *Metode Penelitian Naturalistik Kualitatif*. Bandung: Tarsito.
- Rusdiana, H.A. & Heryati, Y. (2015). *Pendidikan Profesi Keguruan*. Bandung: Pustaka Setia.
- Strike, K.A. & Soltis, J.F. (2003). Etika Profesi Kependidikan. Yogyakarta: Universitas Sanata Darma.
- Sekretariat Negara. (2005). *Undang Undang Guru dan Dosen*. Jakarta
- Sekretariat Negara. (2003). *Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional*. Jakarta
- Aqil. (2010). *Profesionalisme Guru Dalam Pembelajaran*. Surabaya: Insan Cendikia.
- Arifin.(1995).*Kapita Selekta Pendidikan Islam*.Jakarta: Bumi Aksara.
- Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Departemen Agama Republik Indonesia. (2007). *Kumpulan Undang-Undang dan Peraturan Pemerintah RI Tentang Pendidikan*, Jakarta.
- Echols, J.M. & Shadili, H. (1996). *Kamus Inggris Indonesia*. Jakarta: PT.Gramedia.
- Moleong, L.J. (2010). *Metode penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda karya.
- Poerwodarminto WJS. (2007). *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Bandung: Balai Pustaka.
- Tafsir, A. (2008). *Ilmu Pendidikan Dalam Perspektif Islam*. Bandung: Rosdakarya.
- Tim Penyusun Pusat Kamus. (1994). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Bandung: Balai

Pustaka.

- Tim Penyusun Undang-Undang. (2000). *Undang-Undang RI No.14 Tahun 2005 Tentang Guru dan Dosen*. Jakarta: BP. Cipta Jaya.
- Usman, M.B. (2002). *Metodologi Pembelajaran Agama Islam*. Jakarta: Ciputat Press.
- Yunus, M. (1983). *Metodik Khusus Pendidikan Agama*. Jakarta: PT Hinda Karya Agung.
- Zakiyah, D. (2008). *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Yusuf, Mundizirin dkk. (2005). *Islam Budaya Lokal*. Yogyakarta : Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga.
- Naim Ngainun, Ahmad Sauqi. 2008. *Pendidikan Multikultural Konsep dan Aplikasi*. Jogjakarta: Ar-Ruz Media
- Riyadi Irfan M, Basuki. 2009. *Membangun Inklusivisme Faham Keagamaan*. Ponorogo
- Anonim. (1969). *Sala dalam Angka*. Surakarta: Pemerintah Daerah Kotamadya Surakarta.
- _____. 1970. *Sala dalam Angka*. Surakarta: Pemerintah Daerah Kotamadya Surakarta.