



SEMINAR DAN *CALL FOR PAPERS*

"Arah Baru Gerakan dan Studi Keislaman di 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 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).
-



Proceedings

SEMINAR DAN CALL FOR PAPERS

***“Arah Baru Gerakan dan
Studi Keislaman di Indonesia”***

Editor:

Dr. Benny Ridwan, M.Hum.

Dr. Mubasirun, M.Ag.

Dr. Supardi, M.A.

Ahmad Faidi, M.Hum.

Suesthi Maharani, M.Pd.

ARAH BARU GERAKAN DAN STUDI KEISLAMAN DI INDONESIA

Editor : **Dr. Benny Ridwan, M.Hum.**
Dr. Mubasirun, M.Ag.
Dr. Supardi, M.A.
Ahmad Faidi, M.Hum.
Suesthi Maharani, M.Pd.

Sampul & Layout : **Tim**

Cetakan I : **Oktober 2017**

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

Masalah teori dan metodologi studi Islam yang berkembang di Indonesia merupakan tema yang selalu menarik untuk diperdebatkan. Dalam acara-acara seminar, simposium, dan berbagai kegiatan ilmiah lainnya, tema studi keislaman—khususnya perdebatan mengenai teori dan metodologi studi Islam di Indonesia—senantiasa mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Hal demikian tentunya akibat dari lahirnya berbagai teori dan pendekatan-pendekatan baru dalam rangka mengembangkan metodologi studi keislaman yang komprehensif dan multi disiplin.

Berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia—sebagai lembaga paling strategis dalam pengembangan studi keislaman—dewasa ini dapat dikatakan telah berperan besar dalam laju pembaharuan studi keislaman di Indonesia. Menurut Muhammad Sirozi (2008), perkembangan studi keislaman yang cukup signifikan ini dimulai pada dekade awal 80-an. Perkembangan studi keislaman pada dekade tersebut ditandai dengan gejala intensifikasi dan perluasan akses terhadap literatur-literatur Barat. Keterbukaan akses tersebut secara tidak langsung telah memperkaya perspektif dan pendekatan studi keislaman di Indonesia sehingga menjadi kajian lebih kritis, komprehensif, dan interdisipliner.

Perkembangan studi keislaman tersebut didukung pula oleh lahirnya sejumlah sarjana Muslim yang berbasis kajian Timur Tengah pada tahun 1990-an. Pada fase yang bersamaan, kebangkitan intelektualisme Islam berbasis pesantren juga turut mewarnai gejolak kebangkitan studi keislaman di Indonesia. Menurut Sirozi, kedua latar belakang keilmuan tersebutlah yang pada tahun 2000-an berdialog secara intens sehingga melahirkan diversifikasi corak kajian keislaman di Indonesia. Perkembangan ini menurut Sirozi dapat dilacak melalui transformasi sejumlah perguruan tinggi Islam di Indonesia, misalnya dari IAIN menjadi UIN. Secara otomatis gejala tersebut menjadi tanda dari lahirnya paradigma baru bagi studi keislaman. Paradigma integratif-interkoneksi yang dikembangkan oleh UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta merupakan salah satu contoh dari perkembangan paradigma baru dalam studi keislaman di Indonesia.



Dalam konteks ini, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora IAIN Salatiga merasa terpanggil untuk ikut serta dalam menentukan arah baru gerakan dan studi keislaman di Indonesia. Berdasarkan pada sepirit itulah, Seminar dan *Call for Papers* dengan tema “Arah Baru Gerakan dan Studi Keislaman di Indonesia” menjadi begitu penting untuk dilaksanakan. Melalui kegiatan ini, diharapkan dapat mencetak dan melahirkan srajana-sarjana Muslim yang aktif dan kompeten dalam pengembangan studi keislaman di Indonesia. *Wallahu a’lam bi ash-shawab!*

Salatiga, 5 Oktober 2017

Editor





DAFTAR ISI

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

SEJARAH

Islamisasi di Surakarta (akhir 1960-an-1990-an)	
Adif Fahrizal Arifyadiputra.....	3
Kerancuan antara Ajaran Agama dan Budaya dalam Perspektif Peserta Diklat Multicultural di Balai Diklat Keagamaan Semarang Angkatan I Tahun 2017	
Ngamilah	23
Meneladani Nilai Ajaran Dakwah Sunan Kalijaga dalam Mendidik Karakter Bangsa di Era Globalisasi	
Agus Hermawan	33
Masyarakat Sipil dan Agama	
A. Bahruddin	61
KH. Shaleh Darat; Inspirator Pengembangan Tulisan Arab – Pegon serta Maha Guru Para Pejuang dan Ulama Nusantara	
Choeroni & Elly Rahmawati.....	73
Konflik Militer di Suriah Menurut Pemikiran Otoriter Bashar Al-Assad (2011-2015)	
Hafizh Ramadhansyah, Suryo Ediyono	91
Pendekatan Sosiologi dalam Studi Islam	
Nurrun Jamaludin.....	101
Meremajakan Jargon Islamisasi Kaum Fundamentalists: Upaya Pengharmonisan Keberagaman di Indonesia	
Lufaei	109
Rekonstruksi Paradigma Pemikiran Pendidikan Pesantren Berperspektif Feminis	
Masthuriyah Sa'dan.....	125

Seni Henna: Ragam Struktur dan Motif dalam Tradisi Maroko	
Muhammad Nur Rasyid dan Suryo Ediyono	137
Konsep Bimbingan Akhlak dalam Bingkai Tasawuf	
Muhamad Rozikan.....	153
Pluralisme dalam Perspektif Islam	
Sutrisna	169
Islam Nusantara sebagai Basis dalam Menangkal Siaran Kebencian (Hate Speech)	
Ulfa Masamah	185

T A F S I R

Kontekstualisasi Berbakti Kepada Kedua Orang Tua (Telaah Penafsiran QS. Al-Isra: 23-24 Tentang Birrul Walidain)	
Muhammad Alan Juhri.....	197
Misteri Kabutnya Kisah Harut dan Marut (Studi Penafsiran Q.S Al-Baqarah ayat 102 dalam kitab <i>Marh Labid</i>)	
Andy Rosyidin	211
Kisah Nabi Yunus dalam Perspektif Bible dan al-Qur'an	
Farid Hasan.....	227
Psiko-Sosiologis Ayat-Ayat Kafir: Studi Hermeneutis Psiko-Sosiologis Surat Al-Baqarah	
Imam Nawawi.....	241
Globalisasi, Agama dan Keadilan Sosial: Interpretasi Kontekstual Nilai Keadilan dalam al-Qur'an dan Kitab Agama-Agama	
Masroer Ch Jb	261
Perempuan dan Rasionalitas Penafsiran (Studi Terhadap Penafsiran 'Aisyah Ra.)	
Nafriandi.....	277
Konsep Kebebasan Beragama dalam Perspektif Al-Qur'an: Aplikasi Tafsir Kontekstualis QS. Al-Baqarah: 256	
Najib Syaifullah	291
Pergeseran Otoritas Agama dalam Pembelajaran Al-Qur'an	
Tati Rahmayani	309
Uji Standardisasi Penulisan <i>Mushaf</i> Al-Qur'an (Studi atas <i>Mushaf</i> Al-Qur'an Terbitan PT. Karya Thoha Putra dan PT. Pena Pundi Aksara)	
Tri Wahyu Hidayati	323

KELOMPOK HADIS

Pemikiran Hadis Kamaruddin Amin (Kritik Hadis Kesarjanaan Muslim Klasik-Modern dan Barat serta Tawaran Solusinya)	
Khairul Amin.....	339
Integrasi Pendekatan Sejarah dalam Hadits Kepemimpinan Perempuan (Pengaplikasian Pendekatan Historis Model Lingkaran Sentral dalam Mendekati Hadits Tentang Kepemimpinan Perempuan)	
Ridha Hayati.....	355
Postmodernisme Bagi Reaktualisasi Studi al-Qur'an dan Hadis Abad XXI	
Muhammad Rikza Muqtada	373



SEJARAH





ISLAMISASI DI SURAKARTA (Akhir 1960-an-1990-an)

Adif Fahrizal Arifyadiputra
Alumnus Pascasarjana Sejarah UGM
adif.fahrizal@mail.ugm.ac.id

Abstrak

Artikel ini membahas proses Islamisasi yang berlangsung di Surakarta selama masa Orde Baru. Pembahasan mencakup agen-agen Islamisasi, sarana Islamisasi, dan perubahan sosial akibat Islamisasi. Tulisan ini mencoba menjawab siapa saja pihak yang terlibat dalam proses Islamisasi di Surakarta, sarana-sarana apa saja yang digunakan, dan bagaimana dampak dari proses tersebut. Yang dimaksud dengan Islamisasi dalam pembahasan di artikel ini mengandung dua pengertian. Pengertian pertama adalah proses penyebaran ajaran Islam yang dilakukan dalam rangka mengarahkan kehidupan masyarakat Muslim agar lebih sesuai dengan ajaran Islam. Dalam tradisi Islam proses ini dikenal sebagai dakwah. Sedangkan pengertian yang kedua adalah perubahan yang mendalam terkait pengalaman dan tingkat keterlibatan masyarakat Muslim dalam kehidupan keberagamaannya yang membawanya ke tingkat yang dianggap lebih tinggi. Islamisasi dalam pengertian yang pertama seringkali -walau tidak selalu- menghasilkan Islamisasi dalam pengertian yang kedua. Dalam artikel ini pembahasan mengenai Islamisasi dalam pengertian pertama akan diuraikan pada pokok bahasan tentang agen-agen dan sarana-sarana dakwah Islam. Adapun Islamisasi dalam pengertian kedua akan dibahas dalam pokok bahasan tentang dampak-dampak dakwah Islam. Artikel ini menyimpulkan bahwa berlangsungnya Islamisasi di Surakarta pada masa Orde Baru dalam batas-batas tertentu adalah sebuah kerjasama antara pemerintah Orde Baru dengan kelas menengah santri. Sementara itu, sarana-sarana yang digunakan dalam proses Islamisasi adalah sarana-sarana yang sejalan dengan agenda „pembangunan“ pemerintah Orde Baru pada waktu itu. Islamisasi menghasilkan perubahan sosial dalam hal pembentukan identitas keislaman di Surakarta. Penekanan pada kesalehan ritual, hal-hal seremonial dan simbolik, serta ortodoksi agama tampak menjadi hal yang menonjol. Bersamaan dengan itu bibit-bibit radikalisme Islam juga mulai tumbuh meskipun kecenderungan ini hanya merupakan arus pinggiran.

Kata Kunci: *Islamisasi, agen, sarana, perubahan sosial, dakwah, identitas*

Abstract

This article will study Islamization process in Surakarta during New Order era. The study cover Islamization agents, its means, and social changes caused by this process. This writing try to answer who are involved in Islamization process in Surakarta, what means they used, and what the outcome of this process. Islamization in this article has two meanings. First, spreading of Islamic teachings in order to direct Muslims life so they can conform their life's according to Islam. In Islamic tradition this called da'wah. While the second meaning is a deep change in the context of Muslims religious experience and involvement that brought them into a supposed higher level of religiosity. Islamization in the first meaning usually -although not necessarily- results in Islamization in second meaning. In this article Islamization in the first meaning will be discussed under da'wah agents and means subjects. While Islamization in the second meaning will be discussed under da'wah effects subject. This article conclude that to some extents Islamization in Surakarta during New Order era is a cooperation between New Order government and santri middle class. While the means used in this process were in accordance with New Order's „development“ agenda. Islamization results in social change as seen in Islamic identity formation in Surakarta. Emphasis on ritual piety, ceremonial things, and religious orthodoxy was the prominent features. At the same time, seeds of Islamic radicalism grown although this current was only a peripheral phenomenon.

Keywords: *Islamization, agent, means, social change, da'wah, identity*

Pendahuluan

Penulisan artikel ini bertujuan untuk memahami dimensi sosial dari proses Islamisasi yang berlangsung di Indonesia pada era kontemporer khususnya masa Orde Baru dengan mengambil contoh kasus di Surakarta. Kontribusi dari artikel ini adalah menambah khazanah kepustakaan sejarah dan studi keislaman tentang perkembangan Islam di Indonesia pada era kontemporer dengan contoh kasus pada tingkat lokal.

Ada sejumlah studi yang sudah dilakukan tentang Islamisasi di tengah masyarakat Jawa pada era kontemporer. Di antaranya adalah karya M.C. Ricklefs *Islamization and Its Opponents in Java* yang menggambarkan proses Islamisasi beserta perlawanan-perlawanan terhadapnya sejak pertengahan abad ke-20 sampai awal abad ke-21 ini. Dalam buku ini Ricklefs memaparkan bahwa Islamisasi yang sempat mendapat tantangan dan perlawanan besar dari sebagian segmen masyarakat Jawa pada pertengahan abad lalu berhasil berjalan dengan nyaris tanpa hambatan berarti pasca-runtuhnya Demokrasi Terpimpin hingga sekarang. Satu-satunya tantangan signifikan tampaknya hanya datang dari kalangan Kristen yang juga melancarkan Kristenisasi di Jawa.¹ Sementara itu *Memahami Islam Jawa* karya Bambang Pranowo menggambarkan proses perubahan di sebuah desa di kaki Gunung Merapi Jawa Tengah – disamakan dengan nama “Tegalroso”- dari yang

¹ M.C. Ricklefs, *Islamization and Its Opponents in Java. C 1930-Present*, (Singapore: NUS Press, 2012), h. 446.

semula dikenal sebagai desa “merah” (abangan) dan basis PKI serta PNI menjadi desa santri seiring dengan proses “pembangunan” yang dimotori pemerintah Orde Baru. Buku ini menunjukkan bagaimana modernisasi yang digerakkan pemerintah berpengaruh besar dalam perubahan sebuah masyarakat yang sebelumnya hanya menganut Islam secara nominal menjadi penganut Islam yang lebih ortodoks. Untuk kasus Surakarta ada tulisan Muhammad Wildan tentang tumbuhnya radikalisme Islam di kota tersebut yang dimuat dalam buku editan Martin van Bruinessen *Contemporary Developments in Indonesian Islam. Explaining the Conservative Turn*. Wildan memaparkan bagaimana tumbuhnya radikalisme Islam di Surakarta yang dimulai sejak masa Orde Baru. Tulisan ini menyimpulkan bahwa fenomena tersebut tidak lepas dari proses Islamisasi yang berlangsung di Surakarta untuk “mengislamkan” masyarakat di sana yang dikenal sebagai masyarakat abangan. Walaupun tumbuhnya radikalisme Islam di kota itu adalah suatu hal yang cukup menarik perhatian akan tetapi ia tetap tidak menjadi arus dominan. Secara umum Surakarta tetap didominasi oleh kaum abangan. Dari studi-studi tersebut belum ada yang secara spesifik mengulas tentang pembentukan identitas keislaman masyarakat di suatu daerah tertentu sebagai dampak dari Islamisasi.

Untuk membingkai penelitian dalam tesis ini penulis menggunakan beberapa konsep. Konsep-konsep yang digunakan adalah konsep proselitisasi (*proselytization*), konversi, dan identitas sosial. Proselitisasi diambil dari kata bahasa Inggris “*proselytization*” yang berasal dari kata kerja “*proselytize*”. Menurut Oxford Advance Learned Dictionary kata “*proselytize*” berarti “*to try to persuade other people to accept your beliefs, especially about religion or politics*” (“mencoba mempersuasi orang lain untuk menerima kepercayaan anda, khususnya mengenai agama atau politik”).² Dengan kata lain *proselytization* dapat diartikan sebagai proses penyebaran kepercayaan agama ataupun politik yang dilakukan dengan harapan agar orang menerima kepercayaan tersebut. Konsep yang dapat dikategorikan ke dalam *proselytization* bisa kita temukan baik dalam Islam yaitu “dakwah” (Arab: *da’wah*).

Konversi bisa diartikan:

...suatu tindakan dengan mana seseorang atau kelompok mengadakan perubahan yang mendalam mengenai pengalaman dan tingkat keterlibatannya dalam agamanya ke tingkat yang lebih tinggi.³ Orang tetap tinggal dalam agama yang dipeluknya. Perubahannya hanya terletak dalam hal ini bahwa orang yang bersangkutan hendak hidup lebih sempurna dari keadaan sebelumnya.⁴

Dalam konteks Surakarta, penulis memaksudkan Islamisasi yang terjadi pada masa Orde Baru dalam arti baik sebagai proselitisasi maupun konversi. Dalam dimensi proselitisasi ada usaha-usaha yang dilakukan secara sadar, terencana, dan sistematis untuk mempersuasi masyarakat agar menerima keyakinan Islam. Di kalangan Islam usaha-usaha tersebut dikenal sebagai “dakwah”. Sementara dalam

² Oxford Advance Learned Dictionary, Sixth Edition, 2002, h. 1060.

³ Heirich dalam Hendropuspito, *Sosiologi Agama* (Jakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1990), h. 79.

⁴ Ibid

dimensi konversi, secara kasat mata terlihat adanya fenomena meningkatnya perhatian terhadap praktik-praktik keberagamaan.

Identitas sosial adalah definisi seseorang tentang siapa dirinya, termasuk di dalamnya atribut pribadi dan atribut yang dibaginya bersama dengan orang lain, seperti gender dan ras (bisa ditambahkan juga agama).⁵ Menurut Jackson dan Smith, identitas sosial dapat dikonseptualisasikan dalam empat dimensi, salah satunya adalah keyakinan yang saling terkait. Yang dimaksud dengan keyakinan yang saling terkait adalah norma dan nilai yang menghasilkan tingkah laku anggota kelompok ketika mereka berusaha mencapai tujuan dan berbagi keyakinan yang sama.⁶

Berbicara tentang identitas, ia tidak lahir di ruang kosong, ia pasti akan terkait dengan konteks sosial tertentu. Pada konteks Surakarta masa Orde Baru, identitas sosial Muslim seperti apa yang tumbuh perlu dilihat dalam kaitannya dengan kebijakan rezim Orde Baru yang menjadikan agama sebagai instrumen untuk meneguhkan tatanan yang hendak dibangunnya. Agama menjadi penting guna memuluskan jalannya proses modernisasi yang diinisiasi dan dimotori oleh negara. Dalam hal ini agama-agama yang terorganisir (*organized religions*) mendapat peran penting untuk membangun rasionalitas masyarakat yang merupakan salah satu ciri modernitas. Dengan konteks yang demikian kita akan mencoba melihat di antara sekian banyak nilai dan norma yang ada dalam Islam nilai dan norma manakah yang ditekankan oleh kaum Muslim di Surakarta pada masa Orde Baru. Dari tulisan ini akan terlihat bagaimana kaitan antara penekanan nilai dan norma tertentu itu dengan konteks sosial-politik masa Orde Baru.

Artikel ini adalah tulisan hasil penelitian sejarah. Metode yang digunakan adalah metode sejarah yang meliputi heuristik, kritik, interpretasi, dan historiografi. Sumber-sumber yang digunakan adalah sumber primer dan sekunder. Sumber primer terdiri dari arsip dokumen resmi, surat kabar, majalah, dan hasil wawancara sedangkan sumber sekunder terdiri dari buku dan hasil wawancara. Pengumpulan data dilakukan kurang lebih mulai bulan April 2014-Juli 2015 di Surakarta.

Agen-agen Dakwah Islam

Penganyangan PKI pasca-gagalnya G-30-S tahun 1965 adalah momentum penting bagi perkembangan dakwah Islam di Solo. Identifikasi dengan agama mendadak menjadi hal yang sangat penting, bahkan menyangkut hidup dan mati. Dampaknya adalah banyak orang yang semula tergolong Muslim abangan berusaha menunjukkan dirinya sebagai Muslim yang taat agar tidak dicap sebagai PKI.⁷ Tentang antusiasme masyarakat kota Solo dan sekitarnya mengikuti kegiatan pengajian majalah Panji Masyarakat melaporkan bahwa setiap Ahad pagi di kota

⁵ R.A. Baron & D. Byrne, *Psikologi Sosial*, (Jakarta: Erlangga, 2004), h. 154.

⁶ Jackson dan Smith dalam *ibid*: 155.

⁷ Wawancara dengan Bapak Muhammad Amir (sesepuh Muhammadiyah Solo) tanggal 21 Mei 2014 di Keprabon Surakarta.

ini terselenggara pengajian umum di 22 tempat yang bisa dihadiri 100-500 orang peserta.⁸

Pemerintah Orde Baru yang baru berdiri dan hendak mengokohkan kekuasaannya juga berusaha memanfaatkan kegiatan dakwah Islam. Pada 1967 Departemen Agama mengadakan program Pilot Project Pembinaan Mental Agama (P3A). Program ini pada dasarnya dibuat untuk mengadakan pembinaan agama di daerah-daerah yang sebelumnya menjadi basis PKI. Diasumsikan bahwa kuatnya PKI di daerah-daerah tersebut adalah karena lemahnya pengaruh agama di sana sehingga untuk mengikis sisa-sisa pengaruh PKI dipandang penting untuk mengadakan pembinaan agama di daerah-daerah semacam itu.⁹ Dalam hal ini terjadi simbiosis mutualisme antara para aktivis Islam dengan pemerintah Orde Baru sekalipun dalam politik antara keduanya sering tidak sejalan.

Dilihat dari latar belakang sosial para pegiat dakwah di Solo pada periode ini tampak bahwa mereka berasal dari kalangan pedagang dan profesional. Sebagai contoh, di Kelurahan Jagalan Kecamatan Jebres aktivitas dakwah kabarnya didorong oleh inisiatif sejumlah warga yang berprofesi sebagai pedagang di Pasar Klewer sementara para guru sekolah formal menjadipenggerakannya di lapangan.¹⁰ Profesi sebagai wiraswasta juga dijalani oleh Ustadz Abdullah Thufail, seorang da'i terkemuka di Surakarta yang mendirikan Majelis Tafsir Al Qur'an (MTA) -salah satu kelompok Islam yang berpengaruh di kota Surakarta dan sekitarnya sampai sekarang. Semasa hidupnya Abdullah Thufail sempat menjalankan berbagai macam bisnis, di antaranya bisnis jual beli permata yang membawanya berkeliling Indonesia sebelum kemudian kembali ke Surakarta dan mendirikan MTA pada 1972.¹¹

Latar belakang para tokoh penggerak dakwah di Surakarta yang banyak berasal dari kalangan pedagang sesuai dengan gambaran tentang kaum santri yang identik dengan dunia perdagangan. Dapat dikatakan bahwa kelompok inti penggerak aktivitas dakwah di Surakarta adalah kelas menengah Muslim santri yang dalam analisis sosial tentang masyarakat Jawa kerap dikategorikan sebagai lapisan kelas borjuis.¹² Dengan latar belakang kelas sosial yang demikian tidak mengherankan jika corak berislam yang mereka kembangkan dan sebarkan adalah corak berislam "ala kelas borjuis" yang menekankan rasionalitas berbasis nilai. Pemahaman dan praktik keberagamaan yang sinkretis berusaha mereka hapus karena sifatnya yang

⁸ Panji Masyarakat no. 174, 1 Mei 1975 h. 8-9.

⁹ Lihat Uji Nugroho, "Memutihkan Yang Merah: Ujian Guru Agama (UGA) dan Deideologisasi Komunis di Gunung Kidul Pasca-1965" dalam Sri Margana & Widya Fitrianiingsih (ed), *Sejarah Indonesia: Perspektif Lokal dan Global. Persembahan Untuk 70 tahun Prof. Dr. Djoko Suryo* (Yogyakarta: Ombak, 2010), h. 408-428.

¹⁰ Wawancara dengan Bapak Muchsin Al Rosyid (Takmir Masjid Baiturrohman Jagalan) tanggal 24 September 2014 di Jagalan Surakarta.

¹¹ Wawancara dengan Bapak Solihan Mahdum Cahyana 16 Agustus 2014 dan dengan Ibu Sumayah (putri almarhum Ustadz Abdullah Thufail) tanggal 22 Oktober 2014 di Semanggi Surakarta.

¹² Lebih lanjut tentang kelas menengah Muslim santri lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam. Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 78-102. Tentang kelas borjuis Muslim di Indonesia lihat W.F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change* (Bandung & The Hague: W. van Hoeve, 1956), h. 178-187.

irasional (baca: bertentangan dengan rasionalitas nilai yang mereka anut).¹³

Adapun mengenai kelompok-kelompok Islam yang berdakwah di Surakarta secara garis besar pada masa Orde Baru dapat dibagi menjadi empat macam yaitu Lembaga P3A dan LP2A -yang merupakan organisasi setengah resmi di bawah Departemen Agama-, organisasi-organisasi Islam mapan yang sudah berdiri sejak sebelum kemerdekaan seperti Muhammadiyah dan Al Islam, organisasi yang dibentuk sebagai penyaluran aktivitas para eks-aktivis Masyumi seperti Petapechut dan DDII, serta kelompok Islam baru yang lahir di masa Orde Baru seperti jaringan Ngruki dan MTA. Perbedaan antara keempat macam kelompok Islam itu sendiri tidak ketat mengingat banyaknya tumpang tindih dalam keanggotaan kelompok-kelompok tersebut, kecuali pada kelompok-kelompok Islam baru yang keanggotaannya bersifat eksklusif.¹⁴

Yang perlu dicatat, kecuali Lembaga P3A dan LP2A yang dibentuk Departemen Agama sebagian besar kelompok Islam yang aktif berdakwah di Surakarta tersebut -atau setidaknya tokoh dari kelompok-kelompok itu- jika dirunut ke belakang masih termasuk ke dalam “keluarga besar Masyumi” atau “keluarga besar Bulan Bintang”. Memang sebelum bubar tahun 1960 Masyumi adalah partai Islam terkuat di kota Solo yang dalam Pemilu 1955 berada di urutan ketiga partai peraih suara terbanyak di Solo setelah PKI dan PNI.¹⁵ Dalam konteks peta politik kota Solo tampak bahwa Masyumi menjadi representasi politik utama kaum santri menghadapi kaum abangan yang berafiliasi dengan PKI dan PNI. Setelah Masyumi bubar dan pendirian kembali partai ini ditolak oleh rezim Orde Baru kaum santri di Surakarta mengalihkan aktivisme politiknya menjadi aktivisme dakwah.¹⁶ Meskipun tidak lagi memiliki wadah formal dalam bentuk partai politik para aktivis dakwah dari “keluarga besar Bulan Bintang” masih terus menjalin komunikasi secara informal. Bekas kantor Masyumi di Kartopuran yang diubah namanya menjadi “Gedung Umat Islam” difungsikan sebagai pusat kegiatan aktivis dakwah Islam di Surakarta.¹⁷

¹³ Tentang peran kaum pedagang santri dalam pemurnian agama dan korelasinya dengan rasionalisasi berbasis nilai yang membuahkan modernisasi ekonomi lihat Irwan Abdullah, *The Muslim Businessmen of Jatinom. Religious reform and economic modernization in a Central Javanese town* (Amsterdam: University of Amsterdam, 1994).

¹⁴ Sebagai contoh, banyak di antara aktivis LP2A, Petapechut, dan DDII adalah juga anggota Muhammadiyah (Wawancara dengan Bapak Muhammad Amir).

¹⁵ M. Hari Mulyadi & Soedarmono, *Runtuhnya kekuasaan” Kraton Alit”: studi radikalisme sosial” wong Sala” dan kerusuhan Mei 1998 di Surakarta*. (Surakarta: Lembaga Pengembangan Teknologi Pedesaan, 1999), h. 166.

¹⁶ Ini sejalan dengan apa yang dikatakan mantan Ketua Umum Masyumi Mohammad Natsir: “Kita tidak lagi berdakwah lewat politik, tetapi berpolitik lewat dakwah” (Lihat Yusril Ihza Mahendra, *Combining Activism and Intellectualism: The Biography of Mohammad Natsir*” dalam *Studia Islamika* Vol. 2 No. 1 (1995), h. 129).

¹⁷ Di antaranya menjadi kantor redaksi majalah Adil milik Muhammadiyah Surakarta dan kantor Yapertis (Yayasan Perguruan Tinggi Islam Surakarta) (Wawancara dengan Bapak Muhammad Amir). Sampai hari ini Yapertis masih berkantor di gedung tersebut (Observasi pribadi).

Sarana-sarana Islamisasi

Aktivitas dakwah Islam di Solo berlangsung lewat banyak sarana. Setidaknya ada lima sarana dalam aktivitas dakwah di Solo yaitu masjid dan mushola, kelompok pengajian, layanan pendidikan, layanan kesehatan, serta kegiatan tradisi dan kesenian tradisional.

Masjid dan mushola

Selama masa Orde Baru pembangunan masjid dan mushola marak di berbagai penjuru Kota Solo. Data statistik menunjukkan cenderung naiknya jumlah masjid di Solo dari tahun ke tahun sepanjang era Orde Baru.

Tabel 1
Data Jumlah Masjid dan Langgar/Mushola di Solo Tahun 1969-1997¹⁸

Tahun	Jumlah Masjid	Jumlah Langgar/Mushola
1969	71	207
1970	69	223
1971	-	-
1972	-	-
1973	-	-
1974	95	213
1975	97	218
1976	99	231
1977	100	233
1978	100	233
1979	129	198
1980	149	197
1981	171	201
1982	152	206
1983	152	206
1984	176	208
1985	188	221
1986	205	227
1987	216	230
1988	217	230
1989	234	236
1990	241	224
1991	252	222
1992	253	221

¹⁸ Data jumlah rumah ibadah tahun 1971-1973, dan 1976-1979 tidak tersedia.

Tahun	Jumlah Masjid	Jumlah Langgar/Mushola
1993	259	215
1994	263	217
1995	336	240
1996	337	252
1997	353	254

Sumber: *Sala dalam Angka* tahun 1969-1970; *Statistik Tahunan Kotamadya Surakarta* tahun 1975-1995; *Kotamadya Surakarta dalam Angka* tahun 1996-1997.

Berdirinya masjid di pelbagai penjuru Kota Solo terkadang berasal dari inisiatif pemerintah melalui program P2A (Proyek Pembinaan Agama -kelanjutan dari P3A) seperti dalam pembangunan sebuah masjid di Kadipiro tahun 1975.¹⁹ Pembangunan masjid tidak hanya berlangsung di kampung-kampung tetapi juga sampai di lingkungan Balai Kota. Pada bulan Oktober 1985 sebuah masjid yang diberi nama Baitul Hikmah diresmikan Wali Kota Hartomo di halaman depan Balai Kota Surakarta.²⁰ Perhatian Pemda Surakarta terhadap pembangunan masjid sejalan dengan kebijakan Orde Baru yang menjadikan agama sebagai instrumen pendukung “pembangunan”. Sepanjang menyangkut Islam kebijakan pemerintah Orde Baru sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan pemerintah kolonial Belanda yang membiarkan bahkan mendukung “Islam ibadah” namun sangat mencurigai “Islam politik”.²¹

Kelompok pengajian

Kelompok pengajian marak bermunculan di Solo, baik yang sifatnya rutin maupun insidental, yang cakupannya lokal kampung ataupun se-kota Surakarta. Di antara kelompok pengajian dengan cakupan se-kota Surakarta kelompok Pengajian Gabungan Surakarta. Kelompok yang dibentuk oleh kaum perempuan sejak tahun 1974 ini rutin mengadakan pengajian pada setiap minggu I dan III setiap bulan.²² Golkar sebagai partai penguasa Orde Baru juga tidak mau ketinggalan mengadakan pengajian. Al Hidayah, sebuah organisasi Islam di bawah Golkar mengadakan kegiatan rutin berupa pengajian setiap hari Jum’at pekan I dan III²³

Kegiatan-kegiatan pengajian juga kerap diadakan oleh kelompok atau organisasi Islam yang ada di Surakarta baik dalam rangka diseminasi pemahaman yang

¹⁹ Adil tahun ke-43 (April 1975) no. 13, h. 5.

²⁰ Adil tahun ke-54 (Oktober 1985) no. 2, h. 12-13.

²¹ Pemerintah kolonial Belanda membedakan tiga jenis Islam: “Islam ibadah”, “Islam hukum”, dan “Islam politik”. Terhadap “Islam ibadah” pemerintah kolonial harus memberikan kebebasan kepada umat Islam untuk menjalankannya bahkan bila perlu pemerintah harus membantunya. Demikian pula terhadap “Islam hukum” -artinya pelaksanaan hukum-hukum Islam- pemerintah kolonial harus bersikap akomodatif sepanjang hukum Islam telah diterima di dalam hukum adat. Sedangkan terhadap “Islam politik” pemerintah kolonial harus bertindak tegas untuk menghambat perkembangannya. Tentang kebijakan politik Islam pemerintah kolonial ini lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985).

²² Suara Bengawan, 5 Desember 1986.

²³ Suara Bengawan, 7 Februari 1987.

mereka anut maupun pembinaan internal anggota atau pengikutnya. Muhammadiyah misalnya, mengenal dua macam pengajian yaitu pengajian dakwah dan pengajian ijabah. Menurut salah seorang sesepuh Muhammadiyah Surakarta, pengajian dakwah diperuntukkan bagi mereka yang tertarik mengikuti paham keagamaan Muhammadiyah namun tidak atau belum menjadi anggota Muhammadiyah, sedangkan pengajian ijabah diperuntukkan bagi mereka yang sudah menjadi anggota. Dalam pengajian ijabah ditegaskan tentang bagaimana pemahaman dan pengamalan Islam yang 'benar' menurut Muhammadiyah²⁴

Layanan pendidikan

Untuk melihat bagaimana kiprah lembaga-lembaga Islam di Surakarta dalam menyediakan layanan pendidikan Muhammadiyah bisa menjadi contoh kasus.²⁵ Muhammadiyah mendirikan banyak lembaga pendidikan formal di Surakarta dari mulai tingkat sekolah dasar sampai perguruan tinggi. Dalam hal ini terlihat bahwa Muhammadiyah berusaha menjawab kebutuhan masyarakat akan pendidikan formal yang terasa makin diperlukan seiring program modernisasi yang digulirkan pemerintah Orde Baru. Tidak heran jika jumlah murid sekolah Muhammadiyah mengalami peningkatan dari tahun ke tahun²⁶

Di samping sekolah-sekolah umum yang dikelola lembaga Islam, pondok pesantren pun tumbuh di Surakarta pada periode Orde Baru. Di antara pondok pesantren yang berdiri di sekitar Surakarta pada masa ini adalah Pondok Pesantren Al Mukmin Ngruki. Pondok pesantren ini sendiri adalah kelanjutan dari kegiatan kuliah zhuhur di Masjid Agung Kasunanan. Atas dorongan para pedagang Pasar Klewer Abdullah Sungkar selaku pengisi utama pengajian kuliah zhuhur mendirikan sebuah pondok pesantren di daerah Gading Kidul yang diberi nama Pondok Pesantren Al Mukmin pada 1972. Dua tahun kemudian Pesantren Al Mukmin dipindahkan ke Dusun Ngruki Desa Cemani Kecamatan Grogol Sukoharjo daerah pinggiran Surakarta.²⁷ Ngruki sengaja dipilih sebagai lokasi pesantren karena pada masa pra-Orde Baru daerah ini adalah salah satu basis PKI yang kuat. Dengan berdirinya pesantren diharapkan mampu membawa perubahan pada masyarakat sekitar yang abangan menjadi lebih Islami. Sebagai bagian dari usaha dakwah, banyak santri Al Mukmin yang ditugaskan mengisi pengajian atau ceramah di daerah sekitar pesantren. Al Mukmin sendiri mampu menarik banyak santri tidak hanya dari Surakarta dan sekitarnya tetapi juga daerah-daerah lain di Jawa, bahkan luar Jawa. Namun oleh karena aktivitas pendirinya yang anti-penguasa Pesantren Al

²⁴ Wawancara dengan Bapak Muhammad Amir.

²⁵ Karena ketiadaan data tentang sekolah-sekolah Islam di luar Muhammadiyah, di sini hanya dibahas sekolah-sekolah Muhammadiyah.

²⁶ Lihat *Lampiran Rekapitulasi Sekolah-sekolah Muhammadiyah dalam Laporan Pimpinan Muhammadiyah Majelis Pendidikan dan Pengajaran Daerah Kotamadya Surakarta 16 Januari 1972*.

²⁷ Wawancara dengan Bapak Solihan Mahdum Cahyana tanggal 16 Agustus 2014 dan Panji Masyarakat no. 174, 1 Mei 1975, h. 11.

Mukmin dicurigai sebagai pusat kegiatan subversif.²⁸

Al Mukmin bukanlah satu-satunya pesantren yang berdiri di Solo dan sekitarnya pada era Orde Baru. Sejumlah pesantren lain juga berdiri di Solo pada masa ini. Pada bulan November 1974 misalnya, dimulai pembangunan sebuah pondok pesantren di Kelurahan Sondakan Laweyan di atas tanah wakaf dari almarhum H.A. Tafandi seluas kurang lebih 1200 m² termasuk sebuah masjid.²⁹ Pada periode yang sama (tahun 1970-an) berdiri pula Pondok Pesantren Al Ahad di Perumnas Mojosongo Jebres³⁰

Layanan kesehatan

Layanan kesehatan juga menjadi bagian dari usaha dakwah Islam di Surakarta. Dalam bidang ini Muhammadiyah merupakan pelopor dengan pendirian klinik-klinik PKO/PKU (Penolong Kesengsaraan Oemoem/Umum) sejak sebelum kemerdekaan. Berdirinya lembaga-lembaga layanan kesehatan Islam terus berlanjut memasuki masa Orde Baru. Pada akhir 1960-an dan awal 1970-an berdiri RS Yarsis (Yayasan Rumah Sakit Islam Surakarta) dan RS Kustati milik Rabithah 'Alawiyah (organisasi keturunan Arab dari golongan sayyid).³¹ Berdirinya rumah sakit-rumah sakit ini diklaim sebagai usaha untuk mengimbangi layanan kesehatan dari kalangan Kristiani.³²

Kegiatan tradisi dan kesenian tradisional

Selain pendirian masjid, pengajian, dan pendirian lembaga-lembaga pendidikan serta layanan kesehatan, tradisi yang sudah lama hidup di Solo juga menjadi sarana dakwah Islam. Acara tahunan Sekaten yang dilangsungkan di alun-alun Kasunanan misalnya, diisi dengan pengajian dari para mubaligh yang ada di Solo.³³ Sebenarnya ini bukanlah hal baru mengingat dalam sejarahnya Sekaten adalah acara yang dibuat untuk merayakan kelahiran Nabi Muhammad SAW dan memang erat kaitannya dengan syi'ar Islam. Akan tetapi dalam perkembangannya kemudian Sekaten lebih banyak diwarnai acara hiburan sehingga menutupi bahkan menghilangkan fungsinya sebagai sarana dakwah. Tidak heran jika kemudian MUI Kotamadya Surakarta mengharap agar acara Sekaten dan Maleman Sriwedari tidak dilepaskan dari fungsi utamanya sebagai media dakwah Islam.³⁴

Kesenian wayang tidak ketinggalan pula dijadikan sarana dakwah. Upaya

²⁸ Al Mukmin disebut-sebut menjadi tempat banyak anggota gerakan DI menitipkan anak-anaknya untuk mendapat pendidikan di samping juga menjadi pusat rekrutmen anggota DI dan kemudian Jama'ah Islamiyah (JI). Lihat laporan International Crisis Group "Al Qaeda in Southeast Asia: the case of "Ngruki Network" in Indonesia" Asia Briefing no. 20, 8 Agustus 2002.

²⁹ Adil tahun ke-43 (1974) no. 4, h. 34.

³⁰ Wawancara dengan Bapak Muhammad Amir.

³¹ RS Kustati awalnya adalah poliklinik dan rumah sakit bersalin. Sejak 1981 resmi menjadi rumah sakit umum (Adil tahun ke-50 (1982) no. 9, h. 22

³² Wawancara dengan Bapak Muhammad Amir.

³³ Adil tahun ke-43 (1975) no. 11, h. 14-15.

³⁴ Suara Bengawan, 21 Agustus 1986.

memanfaatkan kesenian wayang sebagai sarana dakwah dilakukan antara lain oleh Suryadi, seorang guru agama di SPG Muhammadiyah Klaten yang merangkap profesi sebagai dalang. Ia menciptakan wayang kreasi baru yang diberi nama “wayang sadat” (dari kata syahadat) dengan lakon cerita diambil dari kisah masuknya Islam di Tanah Jawa. Pertunjukan wayang kreasi Suryadi ini dipentaskan juga di Solo.³⁵

Munculnya wayang kreasi baru yang diciptakan seorang guru agama dari Muhammadiyah ini menarik mengingat Muhammadiyah dikenal sebagai organisasi Islam puritan yang tidak akrab dengan kesenian tradisional -yang sering dianggap berbau mitos dan bahkan syirik. Akan tetapi diciptakannya wayang kreasi baru sebagai sarana dakwah ini bisa dipahami dalam konteks upaya mengimbangi atau menyaingi pekabaran Injil pihak Kristen yang juga menggunakan media seni pewayangan. Memang pada periode yang hampir bersamaan pihak Kristen tengah mengembangkan wayang “ala Kristen” sebagai media pekabaran Injil khususnya di daerah pedesaan.³⁶

Dampak-dampak Islamisasi

Proses dakwah Islam di Surakarta yang marak sejak dekade 1960-an membawa dampak dalam kehidupan masyarakat Surakarta. Dampak-dampak yang terlihat antara lain meningkatnya perhatian masyarakat akan ibadah haji, maraknya kegiatan keagamaan di bulan Ramadhan, munculnya kesadaran identitas simbolik Islam, maraknya perayaan hari-hari besar Islam, tumbuhnya “gaya hidup Islami”, lahirnya kesadaran keislaman yang lebih luas cakupannya, dan juga timbulnya bibit-bibit radikalisme atas nama Islam.

Ibadah haji

Bagaimana pertumbuhan jumlah jemaah haji di Solo bisa dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 2
Jumlah Jemaah Haji dari Kotamadya Surakarta yang Berhasil
Diberangkatkan Tahun 1971-1997

Tahun	Jumlah
1971	49
1972	43
1973	70

³⁵ Adil tahun ke-54 (Juni 1986) no. 20, h. 26-27.

³⁶ Lihat misalnya *Laporan Seksi Pemasyhuran Injil Klasis Kartasura dalam Akta Sidang Klasis Kartasura ke-VII tanggal 16 Maret 1979* di Pengging, h. 10-11 dan *Laporan Seksi Pemashuran Injil Klasis Kartasura dalam Akta Sidang Klasis Kartasura ke-IX tanggal 8 Oktober 1981* di Wonosari, h. 12 dari GKJ (Gereja Kristen Jawa). Kebetulan dalam lingkungan GKJ daerah Klaten -daerah asal Suryadi (guru SPG Muhammadiyah pencipta wayang Sadat)- termasuk wilayah Klasis Kartasura.

Tahun	Jumlah
1974	97
1975	133
1976	67
1977	88
1978	194
1979	105
1980	212
1981	164
1982	111
1983	141
1984	103
1985	166
1986	197
1987	163
1988	158
1989	203
1990	259
1991	175
1992	152
1993	431
1994	487
1995	580
1996	608
1997	806

Sumber: *Statistik Tahunan Kotamadya Surakarta* tahun 1982-1995; *Kotamadya Surakarta dalam Angka* tahun 1996-1997.

Mengacu pada data di atas terlihat bahwa jumlah Jemaah haji dari Surakarta mengalami fluktuasi. Namun demikian terjadi kenaikan yang signifikan jumlah jemaah haji Surakarta dari hanya beberapa puluh orang pada awal 1970-an menjadi ratusan orang pada dua dekade selanjutnya. Bahkan dari tahun 1992-1997 jumlah jemaah haji Surakarta terus bertambah setiap tahunnya. Anggota Persaudaraan Haji Surakarta hingga tahun 1986 mencapai lebih dari 5000 orang. Pada 1986 jumlah rombongan jemaah haji dari Solo berjumlah 193 orang. Di antara rombongan tersebut termasuk 2 orang mantan wali kota dan penyanyi keroncong Waljinah.³⁷ Pergi hajinya Waljinah adalah suatu hal yang menarik karena ia sebelumnya tidak dikenal sebagai seorang yang religius terlebih ia adalah seorang penyanyi keroncong, sebuah dunia yang tampaknya jauh dari kesan 'Islami'. Peristiwa ini bisa dimaknai sebuah kepingan kecil dari proses sosio-kultural yang sedang terjadi di Solo ketika

³⁷ Suara Bengawan, 21 Juni 1986.

itu yaitu adanya dorongan untuk menjalankan ajaran Islam yang dapat membuat seseorang teridentifikasi sebagai 'Muslim yang taat'.

Tentu saja meningkatnya jumlah jemaah haji ini juga bisa dilihat sebagai dampak dari meningkatnya taraf ekonomi masyarakat.³⁸ Adalah hal yang lazim bahwa mereka yang kaya secara material ingin melengkapinya dengan kekayaan spiritual. Dalam perkembangannya kemudian ibadah haji juga menjadi simbol status dan gaya hidup bagi banyak orang yang makmur secara ekonomi.

Kegiatan Keagamaan di Bulan Ramadhan

Perhatian terhadap masalah ibadah kadangkala bersifat musiman. Bulan Ramadhan adalah salah satu momentum meningkatnya gairah beribadah tersebut. Pada minggu awal bulan Ramadhan 1407 H yang bertepatan dengan tahun 1987 misalnya, masjid-masjid di Solo dipenuhi jemaah melebihi hari-hari biasa. Bahkan saking penuhnya beberapa jemaah sampai harus menggelar tikar di luar masjid. Toko-toko yang menjual peralatan ibadah dan buku-buku Islam juga diserbu pembeli.³⁹ Sementara itu di tingkat kampung bulan Ramadhan diisi dengan sejumlah kegiatan. PHBI (Panitia Hari Besar Islam) Kelurahan Gilingan misalnya mengadakan peringatan Nuzulul Qur'an yang diprakarsai muda-mudi Islam setempat dihadiri sekitar 400 umat Islam.⁴⁰

Antusiasme menyambut bulan Ramadhan tidak hanya terjadi di kalangan rakyat biasa tetapi juga di kalangan pejabat pemerintahan. Bertepatan dengan Bulan Ramadhan 1406 H Departemen Agama Kodya Surakarta mengadakan tarawih keliling antar Kepala Dinas Tingkat Kotamadya. Walikota Solo bersama dengan Kakandepag juga mengadakan shalat Jum'at keliling.⁴¹ Kegiatan Ramadhan yang dilakukan para pejabat ini menunjukkan bahwa kegiatan-kegiatan bernuansa Islam tidak lagi menjadi suatu hal yang aneh di kalangan birokrasi. Ini bisa menjadi penanda mencairnya hubungan Islam dan negara menyusul diberlakukannya asas tunggal Pancasila yang meskipun awalnya mendapat banyak penolakan dari kalangan Islam pada akhirnya dapat diterima oleh sebagian besar kalangan Islam.

Kesadaran identitas simbolik

Secara umum dakwah Islam yang berlangsung secara massif –meskipun tidak sepenuhnya terorganisir– mulai awal Orde Baru berdampak pada tumbuhnya kesadaran identitas sebagai Muslim di tengah masyarakat Surakarta. Kesadaran identitas ini terlihat dari hal-hal yang sifatnya seremonial dan simbolik serta merasuk pula sampai ke institusi-institusi resmi pemerintahan. Dalam kaitannya dengan hal

³⁸ Meningkatnya jumlah orang yang menunaikan ibadah haji seiring dengan meningkatnya pendapatan bukan fenomena baru di Jawa. Fenomena yang sama juga terjadi pada pertengahan abad ke-19 bersamaan dengan tumbuhnya kelas pedagang sebagai dampak dari *Cultuurstelsel* (Lihat M.C. Ricklefs, *Polarizing Javanese Society* (Singapore: NUS Press, 2007), h. 59).

³⁹ Suara Bengawan 5 Mei 1987.

⁴⁰ Suara Bengawan 20 Mei 1987.

⁴¹ Suara Bengawan 9 Mei 1986.

tersebut, konteks politik nasional juga berpengaruh. Pada dasawarsa 1970-an-pertengahan 1980-an rezim Orde Baru mengambil posisi yang konfrontatif dengan kalangan Islam. Namun memasuki akhir dasawarsa 1980-an hubungan antara rezim Orde Baru dengan kalangan Islam perlahan-lahan mulai membaik.⁴² Dampak dari perbaikan hubungan ini simbol-simbol keislaman mulai diterima secara luas di lingkungan birokrasi baik sipil maupun militer. Berbagai seremoni bernuansa Islam juga diselenggarakan di lingkungan birokrasi.

Penerimaan simbol-simbol keislaman dan penyelenggaraan seremoni bernuansa Islam di lingkungan birokrasi terjadi pula di Surakarta. Pada 29 Maret 1987 sebagai contoh, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Kecamatan Laweyan mengadakan acara khitanan massal bagi murid-murid SD se-kecamatan dengan peserta sejumlah 50 orang. Sebelumnya diadakan ceramah hikmah Isra` Mi`raj Nabi Muhammad SAW yang diikuti guru dan karyawan beragama Islam sekecamatan Laweyan.⁴³

Perayaan hari-hari besar Islam

Perayaan hari besar Islam tidak saja menjadi inisiatif masyarakat tetapi juga inisiatif pemerintah. Pada 3 Agustus 1987 Walikota Solo R. Hartomo melepas takbir keliling dalam rangka menyambut Idul Adha. Dalam rangka Idul Adha PHBI Pemda Surakarta telah berhasil mengumpulkan uang sebesar Rp 2.043.800,00 dari sekitar 81 instansi hasil iuran dari karyawannya.⁴⁴ Lembaga militer pun tidak mau ketinggalan mengadakan acara seremonial menyambut hari besar Islam. Harian Suara Bengawan edisi 15 September 1987 memberitakan Lanud Adisumarmo Solo mengadakan peringatan Tahun Baru 1408 Hijriah. Dalam acara ini tampil sebagai pembaca ayat suci Al Qur`an seorang prajurit dan pembaca sari tilawah seorang pegawai negeri sipil di lingkungan Lanud Adisumarmo milik TNI Angkatan Udara.⁴⁵ Kurang lebih dua bulan kemudian Lanud Adisumarmo mengadakan peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW. Dalam acara ini kembali tampil sebagai pembaca ayat suci Al Qur`an seorang prajurit TNI AU dan pembaca sari tilawah dari kalangan pegawai negeri sipil Lanud Adisumarmo.⁴⁶ Diselenggarakannya peringatan hari besar Islam di lingkungan militer pada masa Orde Baru sendiri sesungguhnya adalah suatu hal yang tergolong luar biasa mengingat masih kuatnya warna 'sekuler' di dalam tubuh ABRI ketika itu.

⁴² Dalam hubungan antara rezim Orde Baru dengan kalangan Islam terjadi pasang surut hubungan, dari yang awalnya bersifat antagonistik menjadi resiprokal-kritis, sampai akhirnya akomodatif. Tentang hubungan akomodatif antara rezim Orde Baru dengan kalangan Islam lihat Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 278-301.

⁴³ Suara Bengawan 30 Maret 1987.

⁴⁴ Suara Bengawan 4 Agustus 1987.

⁴⁵ Suara Bengawan 15 September 1987.

⁴⁶ Suara Bengawan 26 November 1987.

Gaya hidup

Dampak dakwah Islam juga terlihat dalam aspek gaya hidup. Dalam sebuah peragaan busana yang berlangsung di Balai Budaya Museum Monumen Pers Nasiona tanggal 11 Januari 1988, Ikatan Perias Pengantin Indonesia (IPPI) Melati cabang Surakarta memperkenalkan busana pengantin putri Muslim karya desainer asal Yogyakarta Yusuf Wibiyanto. Busana pengantin putri Muslim ini dirancang untuk mereka yang kesehariannya mengenakan jilbab. Menurut sang desainer, busana yang diberi nama “Jilbab Manten” ini dapat dipadukan dengan kreasi budayasetempat.⁴⁷

Pada masa itu sendiri jilbab masih merupakan busana yang relatif baru dikenal di Indonesia, tak terkecuali di Surakarta. Di Surakarta busana Muslim ini baru mulai populer pada akhir 1970-an-awal 1980-an.⁴⁸ Dalam hal ini, kelompok-kelompok Islam baru seperti MTA ikut berperan dalam memperkenalkan jilbab.⁴⁹ Munculnya jilbab yang tergolong gaya busana “baru” pada awalnya tidak selalu bisa diterima, bahkan di kalangan organisasi Islam sendiri. Editorial majalah Adil milik PD Muhammadiyah Surakarta misalnya, sempat mengkritik busana yang banyak dikenakan generasi muda Muslimah ini sebagai suatu bentuk pemahaman agama yang “terlalu kaku”.⁵⁰

Kesadaran keislaman yang lebih luas cakupannya

Memasuki dasawarsa 1990-an kesadaran akan identitas keislaman tampak menguat. keberislaman juga muncul di tengah-tengah kalangan yang kerap dianggap ‘jauh dari agama’ seperti para pramupijat dan pengusaha panti pijat. Di tengah suasana bulan Ramadhan para pramupijat dan pengusaha panti pijat di Solo yang tergabung dalam Perhimpunan Panti Pijat Solo (Perpatis) menyatakan akan menyisihkan sebagian penghasilannya untuk membayar zakat fitrah. Ketua Perpatis mengajak kepada para pengusaha panti pijat dan pramupijat menyumbangkan sebagian hartanya kepada fakir miskin guna melengkapi amal ibadah di bulan Ramadhan.⁵¹

Di sisi lain, di tengah menguatnya keberislaman masyarakat muncul pula gerakan anti-prostitusi. Tempat seperti lokalisasi pelacur andirasa menjadi suatu hal yang mengganggu oleh sebagian masyarakat. Dalam kaitannya dengan itu, 15 organisasi wanita Islam yang tergabung dalam Kesatuan Wanita Muslim Surakarta (KWMS) mendesak Pemerintah daerah Kotamadya Surakarta untuk menutup kawasan Resosialisasi (Resos) Prostitusi Silir. Alasan mereka mendesak Pemda adalah karena keberadaan Resos itu telah berfungsi menjadi lokalisasi. Membiarkan beroperasinya Silir dengan alasan “pembinaan” menurut mereka sama artinya Pemda meleagalkan perendahan derajat wanita. Selain itu jika tidak segera dihentikan bisa

⁴⁷ Suara Bengawan 12 Januari 1988.

⁴⁸ Adil Tahun ke-50 (1982) no. 14, h. 26.

⁴⁹ Wawancara dengan Ibu Sumayah.

⁵⁰ Adil tahun ke-48 (Desember 1979) no. 3, h. 4-5.

⁵¹ Solopos 10 Januari 1998.

jadi keberadaan Silir akan mendorong berjangkitnya penyakit AIDS di Solo bahkan juga kepada orang-orang baik.⁵²

Bangkitnya kesadaran akan identitas keislaman tidak selalu sejalan dengan harmoni di masyarakat, misalnya menyangkut pemakaman. Sebagai gambaran, sebuah surat pembaca yang dimuat di majalah Adil menggugat adanya pemakaman yang mencampurkan makam Muslim dan non-Muslim yang menurut pembaca tersebut adalah hal yang dilarang dalam hukum Islam.⁵³ Kritik ini jelas merupakan sebuah gugatan atas praktik yang biasa berlangsung di tengah masyarakat Jawa, termasuk di Surakarta.

Munculnya bibit radikalisme atas nama Islam

Radikalisme kadang menumpangi kebangkitan identitas keislaman. Di Surakarta dan sekitarnya kasus radikalisme yang mengatasnamakan Islam mencuat ke permukaan pada akhir 1978 menyusul terjadinya pembunuhan atas Pembantu Rektor I UNS (Universitas Negeri Sebelas Maret) Parmanto. Belakangan terungkap bahwa pembunuhan ini diotaki oleh Warman, salah seorang gembong gerakan NII (Negara Islam Indonesia) yang sedang bangkit kembali.⁵⁴ Sementara itu pada 17 Februari sampai Maret 1981 dua orang mubaligh terkemuka di Surakarta, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir diadili di Pengadilan Negeri Sukoharjo dengan tuduhan subversif hendak mendirikan Negara Islam.⁵⁵ Pengadilan lalu memvonis keduanya dengan hukuman 9 tahun penjara.⁵⁶

Pada pertengahan tahun 1987 tak jauh dari Solo terjadi peristiwa mengejutkan. Dua orang pemuda warga Wonorejo Polokarto Sukoharjo berurusan dengan polisi setelah melakukan perusakan terhadap makam Kiai Imam Suhada yang dikeramatkan di kompleks Masjid Agung Polokarto. Keduanya ditangkap warga ketika sedang melakukan aksi pembongkaran makam kemudian dibawa ke markas Polsek Polokarto.⁵⁷ Dalam perkembangan penyelidikan selanjutnya, berdasarkan pengusutan yang dilakukan pihak Laksusda (Pelaksana Khusus Daerah)⁵⁸ diketahui bahwa perusakan makam Kiai Imam Suhada di Wonorejo Polokarto Sukoharjo dilakukan orang-orang bekas anggota kelompok Usroh dan di antaranya adalah murid salah satu tokoh

Pondok Pesantren Al Mukmin Ngruki Abdullah Sungkar. Akibat aksi perusakan tersebut tercatat 14 dari 26 makam di kompleks Masjid Agung Polokarto rusak, di antaranya makam R. Ngt. Jogo Sudiro salah seorang kerabat PB VI, Ndoro

⁵² Solopos 21 Januari 1998.

⁵³ Adil tahun ke-61 (Juli 1993) no. 19.

⁵⁴ Adil tahun ke-47 (1979) no. 6, h. 5.

⁵⁵ Adil tahun ke-50 (1982) no. 11, h. 15-17.

⁵⁶ Adil tahun ke-50 (1982) no. 12, h. 24.

⁵⁷ Suara Bengawan 21 Juli 1987.

⁵⁸ Laksusda adalah organ pembantu Kopkamtib (Komando Operasi Keamanan dan Ketertiban) di daerah. Kopkamtib sendiri adalah lembaga militer yang sangat berkuasa pada masa Orde Baru, bertanggung jawab menjaga stabilitas negara dari gangguan aksi-aksi yang dianggap "subversif".

Supinah seorang *garwa ampil*, Pangeran Gurman putra keenam PB IX, serta makam Kiai Imam Suhada Apil Qur'an I dan II.⁵⁹ Beberapa hari kemudian pemimpin pengrusakan makam di Desa Wonorejo menyatakan ikrar penyesalan atas tindakan pengrusakan yang dilakukannya di hadapan Muspida Kabupaten Dati II Sukoharjo, alim ulama, dan pinisepuh Desa Wonorejo usai shalat Jum'at. Ia mewakili teman-temannya menyatakan menyesal atas perbuatan yang dilakukannya dan berjanji tidak akan mengulangi lagi perbuatan tersebut.⁶⁰

Penutup

Berlangsungnya Islamisasi di Surakarta pada masa Orde Baru dalam batas-batas tertentu adalah sebuah kerjasama antara pemerintah Orde Baru dengan kelas menengah santri khususnya yang berasal dari "keluarga besar Masyumi". Kerjasama ini terjadi karena adanya pertemuan kepentingan antara keduanya untuk sama-sama mengikis pengaruh komunisme. Mengingat sifat kerjasamanya tidak tepat bila dikatakan bahwa pemerintah Orde Baru mengkooptasi kelas menengah santri atau menjadikan kelas menengah santri sebagai alat untuk kepentingannya sendiri. Hubungan antara keduanya lebih tepat dilihat sebagai hubungan saling memanfaatkan daripada eksploitasi satu pihak terhadap pihak lain.

Ada banyak kelompok Islam yang berdakwah di Surakarta dengan corak pemahaman keislaman yang tidak seragam. Namun demikian dari sekian banyak kelompok Islam tersebut terjalin hubungan sebagai sesama bagian dari "keluarga besar Masyumi". Persamaan di antara kelompok-kelompok tersebut lebih tampak lagi dalam hal latar belakang sosial para penggerak intinya yang kebanyakan dari kalangan pedagang.

Sementara itu, sarana-sarana yang digunakan dalam proses Islamisasi ikut mendukung agenda „pembangunan“ yang dilakukan pemerintah Orde Baru. Pembangunan masjid dan mushola serta kegiatan pengajian tentu saja diakui oleh pemerintah sebagai usaha „pembangunan spiritual“. Penyediaan layanan pendidikan dan kesehatan ikut meringankan tanggung jawab negara dalam menjamin pelayanan kepada warganya di kedua bidang ini. Sedangkan kegiatan tradisi dan kesenian tradisional diakui sebagai usaha memelihara „warisan luhur budaya bangsa“ dan pemanfaatannya untuk menyampaikan pesan-pesan keagamaan jelas jauh lebih ditoleransi dibanding jika digunakan sebagai media propaganda politik dan kritik terhadap pemerintah.

Islamisasi menghasilkan perubahan sosial bagi masyarakat Muslim di Surakarta. Perubahan tersebut terlihat dalam hal pembentukan identitas keislaman di Surakarta. Penekanan pada kesalehan ritual, hal-hal seremonial dan simbolik, serta ortodoksi agama tampak menjadi hal yang menonjol. Bersamaan dengan itu bibit-bibit radikalisme atas nama Islam juga mulai tumbuh meskipun kecenderungan

⁵⁹ Suara Bengawan 27 Juli 1987.

⁶⁰ Suara Bengawan 1 Agustus 1987

ini hanya merupakan arus pinggiran. Tampak bahwa identitas keislaman yang tumbuh di Surakarta pada masa Orde Baru sedikit banyak mencerminkan latar belakang para agen Islamisasi yang notabene berasal dari kelas menengah Muslim santri. Bagi kelompok ini -yang secara ekonomi relatif mapan namun tidak berkuasa secara politik- mensalahkan individu-individu dalam masyarakat jauh lebih menjadi prioritas dibanding menggugat ketimpangan struktur sosial-ekonomi. Meminjam bahasa politik kelas dapat dikatakan bahwa identitas keislaman yang tumbuh di Surakarta pada masa Orde Baru adalah identitas „Islam borjuis“.

Daftar Pustaka

Arsip dan sumber resmi tertulis

- Anonim. 1969. *Sala dalam Angka*. Surakarta: Pemerintah Daerah Kotamadya Surakarta.
- _____. 1970. *Sala dalam Angka*. Surakarta: Pemerintah Daerah Kotamadya Surakarta.
- _____. 1975. *Statistik Kotamadya Daerah Tingkat II Surakarta*. Surakarta: Kantor Sensus dan Statistik Kotamadya Daerah Tingkat II Surakarta.
- _____. 1975. *Statistik Kotamadya Daerah Tingkat II Surakarta*. Surakarta: Kantor Sensus dan Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1978. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Sensus dan Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1979. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1984. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1985. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1986. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1987. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1989. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1991. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1993. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1994. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.
- _____. 1995. *Statistik Kotamadya Surakarta*. Surakarta: Kantor Statistik Kotamadya Surakarta.

_____. 1996. *Kotamadya Surakarta dalam Angka*. Surakarta: BPS Kotamadya Surakarta.

_____. 1997. *Kotamadya Surakarta dalam Angka*. Surakarta: BPS Kotamadya Surakarta.

Akta Sidang Klasis Kartasura ke-VII tanggal 16 Maret 1979 di Pengging.

Akta Sidang Klasis Kartasura ke-IX tanggal 8 Oktober 1981 di Wonosari.

Laporan Pimpinan Muhammadiyah Majelis Pendidikan dan Pengajaran Daerah Kotamadya Surakarta 16 Januari 1972.

Buku, artikel, dan makalah ilmiah

Abdullah, Irwan, *The Muslim Businessmen of Jatinom. Religious reform and economic modernization in a Central Javanese town*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 1994.

Baron, R.A. & D. Byrne, *Psikologi Sosial* (edisi 10), Jakarta: Erlangga, 2004.

Hendropuspito, D, *Sosiologi Agama*. Jakarta: Kanisius & BPK Gunung Mulia, 1990.

International Crisis Group. 2002. "Al Qaeda in Southeast Asia: the case of "Ngruki Network" in Indonesia" dalam ICG Report Asia Briefing no. 20, 8th August 2002.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam. Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.

Mahendra, Yusril Ihza, "Combining Activism and Intellectualism: The Biography of Mohammad Natsir" dalam *Studia Islamika* vol. 2 no. 1 1995.

Margana, Sri & Widya Fitriyaningsih (ed), *Sejarah Indonesia: Perspektif Lokal dan Global. Persembahan Untuk 70 tahun Prof. Dr. Djoko Suryo*, Yogyakarta: Ombak, 2010.

Mulyadi, M. Hary & Soedarmono (ed), *Runtuhnya Kekuasaan "Kraton Alit" (Studi Radikalisasi Sosial "Wong Sala" dan Kerusuhan Mei 1998 di Surakarta)*, Surakarta: Lembaga Pengembangan Teknologi Pedesaan, 1999.

Nuryati, Siti, *Mambaul 'Ulum dalam Peningkatan Pengamalan dan Syiar Islam di Surakarta (1905-1945)*, Skripsi. Surakarta: Jurusan Ilmu Sejarah FSSR UNS, 2010.

Oxford Advance Learned Dictionary, Sixth Edition, 2002.

Ricklefs, M.C. 2007. *Polarizing Javanese Society. Islam and other visions in Java c.1830-1930*. Singapore: NUS Press.

Suminto, Aqib, *Politik Islam Hindia-Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.

Thaba, Abdul Aziz, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Wertheim, W.F, *Indonesian Society in Transition. A Study of Social Change*. Bandung & The Hague: W. van Hoeve, 1956.

Majalah dan surat kabar

Adil tahun ke-43 (November 1974) no. 4; tahun ke-43 (1975) no. 9; tahun ke-43 (April 1975) no. 13; tahun ke-43 (Oktober 1975) no. 22; tahun ke-47 (1979) no. 6; tahun ke-48 (Desember 1979) no. 3; tahun ke-50 (1982) no. 9; tahun ke-50 (1982) no. 11; tahun ke-50 (1982) no. 12; tahun ke-50 (1982) no. 14; tahun ke-54 (Oktober 1985) no. 2; tahun ke-54 (Juni 1986) no. 20; tahun ke-61 (Juli 1993) no. 19.

Solopos 10 Januari 1998; 21 Januari 1988.

Suara Bengawan 5 April 1986; 9 Mei 1986; 21 Juni 1986; 7 Juli 1986; 21 Agustus 1986; 5 Desember 1986; 7 Februari 1987; 30 Maret 1987; 4 Agustus 1987; 5 Mei 1987; 20 Mei 1987; 21 Juli 1987; 27 Juli 1987; 15 September 1987; 26 November 1987; 12 Januari 1988.

Wawancara

Wawancara dengan Bapak Solihan Mahdum Cahyana (mantan aktivis Masyumi) tanggal 19 Mei 2014 dan 16 Agustus 2014 di Kauman Surakarta.

Wawancara dengan Bapak Muhammad Amir (sesepuh Muhammadiyah Solo) tanggal 21 Mei 2014 di Keprabon Surakarta.

Wawancara dengan Bapak Muchsin al Rosyid (Takmir Masjid Baiturrohman Jagalan) tanggal 24 September 2014 di Jagalan Surakarta.

Wawancara dengan Ibu Sumayah (putri almarhum Abdullah Thufail, pendiri MTA) tanggal 22 Oktober 2014 di Semanggi Surakarta.



KERANCUAN ANTARA AJARAN AGAMA DAN BUDAYA DALAM PERSPEKTIF PESERTA DIKLAT MULTICULTURAL DI BALAI DIKLAT KEAGAMAAN SEMARANG ANGKATAN I TAHUN 2017

Ngamilah

Widyaiswara pada Balai Diklat Keagamaan Semarang
ngamilahwi@gmail.com

Abstract

Religion and culture have a very close relationship with each other. Because of its closeness, so it is difficult to distinguish between the practice of religious teachings or just cultured. As a result of the confusion between the practice of religion and culture in the life of society, religion and nation can not be avoided. People who actually follow a particular culture, considered to implement a religious teachings that must be done by every adherent of religion (Islam). Such a thing will disrupt the position of religion and culture in human life. Such problems occur among participants of multicultural training where they come from various religious, cultural, and customary backgrounds that they bring from their home areas. Communities with diverse backgrounds such as Multicultural training participants should have a rich multicultural insight. The article which is the result of research on the participants of Multicultural training will reveal how far the confusion of understanding on the teachings of religion and culture in kalangan Multicultural Training participants. The results of the study indicate a confusion of understanding of religious and cultural teachings. The ambiguity occurs in aspects of religious life related to ethical behavior, dress and other aspects of propriety.

Agama dan budaya memiliki kaitan yang sangat erat antara satu dengan yang lain. Karena keeratannya itu, sehingga sulit untuk dibedakan antara pengamalan ajaran agama atau sekedar berbudaya. Akibatnya terjadinya kerancuan antara pengamalan ajaran agama dan berbudaya dalam kehidupan bermasyarakat, beragama dan berbangsa tidak dapat dihindarkan. Orang yang sebenarnya mengikuti budaya tertentu, dinilai melaksanakan suatu ajaran agama yang harus dilakukan oleh setiap pemeluk agama (Islam). Hal yang demikian akan mengacaukan posisi agama dan budaya dalam kehidupan manusia. Persoalan demikian terjadi di kalangan peserta diklat Multicultural di mana mereka berasal dari berbagai latar belakang agama, budaya, adat-istiadat yang mereka bawa dari daerah asalnya. Komunitas

yang beragam latar belakangnya seperti peserta diklat Multicultural semestinya memiliki wawasan *multiculture* yang memadai. Artikel yang merupakan hasil penelitian terhadap para peserta diklat Multicultural ini akan mengungkap sejauh mana kerancuan pemahaman terhadap ajaran agama dan budaya di kalangan peserta diklat Multicultural. Hasil penelitian menunjukkan adanya kerancuan pemahaman terhadap ajaran agama dan budaya. Kerancuan tersebut terjadi pada aspek-aspek kehidupan masyarakat beragama terkait etika perilaku, berbusana dan aspek-aspek kepantasan lainnya.

Keywords: *kerancuan, ajaran agama, budaya*

Pendahuluan

Kehidupan Manusia di dunia ini tidak dapat lepas dari pengaruh budaya yang menjadi kebiasaan hidupnya sehari-hari. Budaya akan menghasilkan cara manusia berpakaian, berbahasa dan berpikir sehingga pola hidup manusia di muka bumi ini akan berbeda-beda. Perbedaan budaya dipengaruhi oleh kemajuan jaman dan teknologi. Budaya manusia modern dengan teknologi komunikasi yang canggih sekarang tentulah berbeda dengan teknologi komunikasi dengan menggunakan burung merpati jaman dahulu. Perbedaan budaya ini merupakan hukum *sunnatullah* dan sebagian dari tanda-tanda kekuasaan Allah (QS al_rum[30] :22) Relasi dan integrasi antar agama, etnis, gender, ras, dan budaya yang berbeda-beda dalam kehidupan berbangsa di negeri Indonesia ini tidak dapat dihindari. Demikian juga seiring dengan perjalanan waktu telah sering terjadi perlakuan yang tidak proporsional terhadap cultural tertentu, seperti perlakuan laki-laki terhadap perempuan dan lain-lain, bahkan gesekan atau konflik antar multicultural pun tidak dapat dihindari.

Pada sisi lain, karena sangat dekatnya antara ajaran agama dan budaya orang sulit membedakan. Karena memang antara ajaran agama dan budaya merupakan dual hal yang saling berhubungan sangat erat. Keduanya memiliki kesamaan dalam keberwujudannya yaitu sama-sama abstrak. Keduanya tidak bisa dilihat secara kasaf mata, akan tetapi dapat dinikmati dengan menggunakan panca indra, bahkan memberikan dampak positif dalam kehidupan umat manusia. Oleh karena kehadiran keduanya sama-sama dibutuhkan manusia untuk menciptakan kehidupan yang lebih baik. Karena keduanya memberi batasan dan norma-norma akan sesuatu yang diyakini kebenarannya oleh mereka yang menganutnya. Sehingga antara budaya dan ajaran agama tertentu sering terjadi kerancuan. Sulit dibedakan seorang dalam posisi tertentu sedang berbudaya atau sedang melaksanakan ajaran agama. Pada kedua hal ini akan menimbulkan konsekuensi yang berbeda.

Hal sebagaimana di atas terjadi di kalangan peserta Diklat Multi Coltural Balai Diklat Keagamaan Semarang tahun 2016. Mereka terdiri dari berbagai pemeluk agama, adat istiadat yang mereka bawa dari daerah asalnya. Sebelum mereka menerima materi dan wawasan sekitar multi colture, mereka memiliki pemahaman yang berbeda-beda terkait hubungan antara agama dan budaya. Mereka yang berasal

dari agama Islam kebanyakan memiliki penilain bahwa budaya –budaya yang berasal dari Arab menganggapnya sebagai ajaran Islam yang harus dilaksanakan oleh setiap Muslim. Namun ada juga di antara mereka yang menganggapnya bukan merupakan bagian dari ajaran Islam sehingga tidak ada kewajiban melaksanakannya. Sementara bagi peserta diklat yang non muslim menganggap hal itu merupakan bagian dari ajaran Islam dan merupakan bagian dari identitas Muslim. Pemahaman yang berbeda-beda ini sudah barang tentu akan menimbulkan kerancuan di masyarakat dan akan menjadi persoalan tersendiri dalam kehidupan bermasyarakat, beragama dan berbangsa.

Berangkat dari persoalan-persoalan tersebut, adalah sangat menarik untuk diadakan kajian secara mendalam dari berbagai perspektif, untuk selanjutnya perlu adanya penjelasan pemisahan dan pembagian wilayah antara ajaran agama dan budaya serta mengposisikan masing-masing dari keduanya secara tepat dan jelas. Artikel ini akan berusaha untuk mengungkap sekitar kerancuan tersebut dan memberikan pelurusan-pelurusan sesuai dengan kaidah-kaidah keterkaitan antara agama dan multi colture.

Identifikasi Masalah

Pengamalan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari oleh para penganut agama, sering terjadi kerancuan antara pelaksanaan terhadap ajaran agama dan berbudaya. Persoalan tersebut ternyata juga terjadi di kalangan peserta diklat Multicultural yang juga merupakan bagian dari masyarakat. Kerancuan tersebut disebabkan oleh keterkaitan yang begitu erat antara agama dan budaya, sehingga antara keduanya sulit dibedakan apakah seseorang sedang melaksanakan ajaran yang dianutnya atau sekedar mengikuti budaya tertentu.

Perumusan Masalah

Untuk memberikan arah penelitian, maka masalah yang akan dicarikan jawabannya dalam penelitian ini adalah ; (1) Bagaimanakah rumusan pengertian agama dan budaya serta bagaimana membedakan antara agama dan budaya ? (2) Bagaimanakah kerancuan yang terjadi di masyarakat dalam pengamalan ajaran agama dan berbudaya ? (3) Bagaimanakah mengposisikan agama dan budaya dalam kehidupan bermasyarakat, bergama dan bernegara ?

Tujuan Penulisan

Sebagai tujuan penulisan ini adalah untuk mencari jawaban dari pertanyaan-pertanyaan sebagaimana yang telah dirumuskan dalam perumusan masalah, yaitu; (1) mendeskripsikan rumusan pengertian agama dan budaya serta perbedaan antara keduanya, (2) mendeskripsikan kerancuan yang terjadi masyarakat terkait dengan

pelaksanaan terhadap ajaran agama dan berbudaya, dan (3) mendeskripsikan bagaimana mengposisikan agama dan budaya dalam kehidupan bermasyarakat, beragama dan bernegara.

Kerangka Teoritik

Menurut Koentjaraningrat (1987:180) budaya adalah keseluruhan sistem, gagasan, tindakan dan hasil kerja manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik manusia dengan belajar. Jadi budaya diperoleh melalui belajar. Tindakan-tindakan yang dipelajari antara lain cara makan, minum, berpakaian, berbicara, bertani, bertukang, berrelasi dalam masyarakat adalah budaya. Tapi kebudayaan tidak saja terdapat dalam soal teknis tapi dalam gagasan yang terdapat dalam fikiran yang kemudian terwujud dalam seni, tatanan masyarakat, ethos kerja dan pandangan hidup. Yojachem Wach berkata tentang pengaruh agama terhadap budaya manusia yang immaterial bahwa mitologis hubungan kolektif tergantung pada pemikiran terhadap Tuhan. Interaksi sosial dan keagamaan berpola kepada bagaimana mereka memikirkan Tuhan, menghayati dan membayangkan Tuhan (Wach, 1998:187).

Lebih tegas dikatakan Geertz (1992:13), bahwa wahyu membentuk suatu struktur psikologis dalam benak manusia yang membentuk pandangan hidupnya, yang menjadi sarana individu atau kelompok individu yang mengarahkan tingkah laku mereka. Tetapi juga wahyu bukan saja menghasilkan budaya immaterial, tetapi juga dalam bentuk seni suara, ukiran, bangunan. Dapatlah disimpulkan bahwa budaya yang digerakkan agama timbul dari proses interaksi manusia dengan kitab yang diyakini sebagai hasil daya kreatif pemeluk suatu agama tapi dikondisikan oleh konteks hidup pelakunya, yaitu faktor geografis, budaya dan beberapa kondisi yang objektif.

Faktor kondisi yang objektif menyebabkan terjadinya budaya agama yang berbeda-beda walaupun agama yang mengilhaminya adalah sama. Oleh karenanya, agama Kristen yang tumbuh di Sumatera Utara di Tanah Batak dengan yang di Maluku tidak begitu sama sebab masing-masing mempunyai cara-cara pengungkapannya yang berbeda-beda. Ada juga nuansa yang membedakan Islam yang tumbuh dalam masyarakat dimana pengaruh Hinduisme adalah kuat dengan yang tidak. Demikian juga ada perbedaan antara Hinduisme di Bali dengan Hinduisme di India, Buddhisme di Thailan dengan yang ada di Indonesia. Jadi budaya juga mempengaruhi agama. Budaya agama tersebut akan terus tumbuh dan berkembang sejalan dengan perkembangan kesejarahan dalam kondisi objektif dari kehidupan penganutnya (Andito, ed, 1998:282). Tapi hal pokok bagi semua agama adalah bahwa agama berfungsi sebagai alat pengatur dan sekaligus membudayakannya dalam arti mengungkapkan apa yang ia percaya dalam bentuk-bentuk budaya yaitu dalam bentuk etis, seni bangunan, struktur masyarakat, adat istiadat dan lain-lain. Jadi ada plurisme budaya berdasarkan kriteria agama. Hal ini terjadi karena

manusia sebagai homoreligiosus merupakan insan yang berbudi daya dan dapat berkreasi dalam kebebasan menciptakan pelbagai objek realitas dan tata nilai baru berdasarkan inspirasi agama.

Tinjauan Kepustakaan

Penelitian tentang agama dan budaya sudah banyak dilakukan, di antaranya dilakukan oleh Yudi Ruyadi dengan judul Model Pendidikan Karakter berbasis Kearifan Budaya Lokal (Penelitian terhadap Masyarakat Adat Kampung Benda Kerep Cirebon Provinsi Jawa Barat untuk Pengembangan Pendidikan Karakter di Sekolah). Penelitian ini menfokuskan pada pencarian jawaban sejauh mana budaya lokal memberikan dampak positif terhadap pendidikan karakter bagi siswa sekolah di kampung Benda Kerep Kabupaten Cirebon. Dalam penelitian ini Yudi menyimpulkan bahwa Pertama, masyarakat Kampung Benda Kerep memiliki pola pendidikan yang efektif dalam mewariskan nilai budaya dan tradisi kepada generasi berikutnya. Kedua, pendidikan karakter berbasis kearifan budaya lokal di sekolah telah memberikan dampak positif terhadap: siswa, sekolah, dan masyarakat. Ketiga, pendidikan karakter di sekolah akan efektif apabila: (a) nilai dasar karakter berasal dari budaya sekolah, keluarga, dan masyarakat, (b) program kurikuler dan ekstrakurikuler terintegrasi untuk mendukung pendidikan karakter, (c) kepala sekolah dan guru berperan sebagai teladan, pengganti orang tua di sekolah, pengayom, pengontrol dan pengendali terhadap perilaku budi pekerti siswa, dan (d) pelaksanaan pendidikan karakter berada pada situasi lingkungan budaya sekolah (Ruyadi; 2010; 40)

Tulisan lain tentang agama dan budaya adalah tulisan Vita Fitriana dengan judul : Interpretasi Budaya Clifford Geertz: Agama sebagai Sistem Budaya, yang dilatar-belakangi bahwa Pendekatan Geertz terhadap agama bisa dilihat dari dua sisi, sisi etnografi dan sisi teoritis. Untuk memahami posisi Geertz di antara teoritis agama, perlu diperhatikan bahwa Geertz di didik di Universitas Harvard, bukan di Paris tempat Durkheim, atau Oxford tempat Pritchard. Maka ide Geertz tentang bu-daya dan agama berkembang dibawah dua pengaruh utama yaitu tradisi antropologi Amerika yang independen dan kuat, serta perspektif tentang ilmu social yang ia pelajari dari dosennya di Harvard, Talcott Parsons. Geertz juga banyak terilhami dari para tokoh perintis antropologi lapangan sebelumnya seperti Eliade, Franz Boas, Alfred Louis Kroeber, Robert Lowie, serta Evan Pritchard. Vita Fitriana yang tulisannya ini berkesimpulan bahwa Dalam pandangan Geertz, agama merupakan sebuah sistem holistik yang terkait dengan lingkaran hermeneutis yang mencakup experience near concept yaitu makna yang dialami oleh penganutnya menuju experience distance concept yaitu makna bagi orang luar dan sebaliknya. Faktor yang ada dalam diri manusia berupa motivasi dan ide mendorong se-seorang untuk melakukan sesuatu yang luar biasa bagi dirinya. Sementara faktor eksternal berupa simbol-simbol yang merupakan ekspresi dari praktik-praktik tindakan

individu secara bersama, sehingga agama merupakan simbol bentuk ekspresi dari tindakan-tindakan individu secara bersama. Terlepas dari berbagai kritik yang diarahkan kepada Geertz, kesuksesannya membangun “era interpretative” dalam bidang antropologi dan menerapkannya dalam studi agama, telah menjadi rujukan para pemikir sesudahnya baik kalangan antropolog, agamawan, sosiolog maupun disiplin ilmu lain. Terobosan ini yang membuat dia dikenal sebagai tokoh antropologi modern (Fitria : 2012: 58).

Setelah melacak kajian-kajian yang sudah ada yang terkait dengan kajian sekitar Agama dan Budaya, penulis meyakini bahwa kajian yang penulis lakukan ini berbeda dengan kajian-kajian sebelumnya baik dari aspek fokus, materi, tujuan dan obyek kajian.

Pengertian Agama

Kata agama berasal dari bahasa Sanskerta dari kata *a* berarti tidak dan *gama* berarti kacau. Kedua kata itu jika dihubungkan sehingga menjadi kata “agama” berarti sesuatu yang tidak kacau. Jadi fungsi agama dalam pengertian ini memelihara integritas dari seorang atau sekelompok orang agar hubungannya dengan Tuhan, sesamanya, dan alam sekitarnya tidak kacau. Dari pengertian ini jugalah yang terdapat dalam kata religion (bahasa Inggris) yang berasal dari kata religio (bahasa Latin), yang berakar pada kata religare yang berarti mengikat. Dalam pengertian religio termuat peraturan tentang kebaktian bagaimana manusia mengutuhkannya hubungannya dengan realitas tertinggi (vertikal) dalam penyembahan dan hubungannya secara horizontal (Sumardi, 1985:71) Kemudian Islam juga mengadopsi kata agama, sebagai terjemahan dari kata Al-Din seperti yang dimaksudkan dalam QS Ali Imran[3] : 19 (Zainul Arifin Abbas, 1984 : 4). Agama Islam disebut Din dan Al-Din, sebagai lembaga Ilahi untuk memimpin manusia untuk mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat. Secara fenomenologis, agama Islam dapat dipandang sebagai Corpus syari’at yang diwajibkan oleh Tuhan yang harus dipatuhinya, karena melalui syari’at itu hubungan manusia dengan Allah menjadi utuh. Cara pandang ini membuat agama berkonotasi kata benda sebab agama dipandang sebagai himpunan doktrin. Sijabat merumuskan pengertian Agama sebagai suatu keprihatinan maha luhur dari manusia yang terungkap selaku jawabannya terhadap panggilan dari yang Maha Kuasa dan Maha Kekal. Keprihatinan yang maha luhur itu diungkapkan dalam hidup manusia, pribadi atau kelompok terhadap Tuhan, terhadap manusia dan terhadap alam semesta raya serta isinya” (Sumardi, 1985:75).

Pengertian Budaya

Menurut Koentjaraningrat (1987:180) Budaya adalah keseluruhan sistem, gagasan, tindakan dan hasil kerja manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan milik manusia dengan belajar. Jadi budaya diperoleh melalui belajar.

Tindakan-tindakan yang dipelajari antara lain cara makan, minum, berpakaian, berbicara, bertani, bertukang, berrelasi dalam masyarakat adalah budaya. Tapi kebudayaan tidak saja terdapat dalam soal teknis tapi dalam gagasan yang terdapat dalam fikiran yang kemudian terwujud dalam seni, tatanan masyarakat, ethos kerja dan pandangan hidup. Yojachem Wach berkata tentang pengaruh agama terhadap budaya manusia yang immaterial bahwa mitologis hubungan kolektif tergantung pada pemikiran terhadap Tuhan. Interaksi sosial dan keagamaan berpola kepada bagaimana mereka memikirkan Tuhan, menghayati dan membayangkan Tuhan (Wach, 1998:187). Dari sini dapat disimpulkan bahwa budaya yang digerakkan agama timbul dari proses interaksi manusia dengan kitab yang diyakini sebagai hasil daya kreatif pemeluk suatu agama tapi dikondisikan oleh konteks hidup pelakunya, yaitu faktor geografis, budaya dan beberapa kondisi yang objektif.

Perbedaan antara Ajaran Agama dan Budaya

Sebagian orang menilai bahwa antara agama dan budaya adalah merupakan dua hal yang berbeda dan tidak bisa saling dikaitkan. Budaya akan selalu berkembang serta berubah mengikuti perkembangan beberapa unsur yang baru yang masuk dan memberikan warna pada budaya itu sendiri. Perubahan yang terjadi beserta hasil yang didapatkan dari perubahan tersebut sering kali dianggap benar oleh masyarakat. Selama perubahan tersebut membawa dampak yang positif, masyarakat tidak akan menolaknya. Dengan demikian budaya selalu terkait dengan garis horizontal, hubungan sesama umat manusia dan hubungan antara manusia dengan alam.

Sedang agama, sejak agama itu lahir, biasanya selalu mengalami konsistensi dalam unsur yang ada di dalamnya. Segala aturan dan ketentuan dalam agama, sifatnya selalu tetap dan tidak dipengaruhi oleh perkembangan zaman. Agama mengajarkan kepatuhan kepada setiap penganutnya agar selalu taat kepada ajaran dari Tuhan yang disebutkan dalam kitab suci maupun dalam sabda Nabi dan Rasullnya. Dengan demikian agama selalu terkait dengan garis vertikal, hubungan antara manusia dengan Tuhannya (<http://www.bimbie.com/agama-dan-budaya.htm>)

Kerancuan antara Ajaran agama dan Budaya

Berdasarkan hasil free test terhadap para peserta Diklat Multicultural di Balai Diklat Keagamaan Semarang Angkatan I tahun 2016 dan perbincangan antara penulis dengan peserta diklat sebelum memulai pembelajaran, menunjukkan adanya kerancuan pemahaman antara agama dan budaya.

Banyak di antar mereka memberikan penilaian terhadap orang yang bersikap atau melakukan sesuatu, bahwa orang tersebut sedang manjalankan ajaran agamanya padahal ia mencontoh orang yang berbudaya. Sehingga ia memberikan penilaian kepada orang yang tidak melakukannya ia dianggap tidak melaksanakan ajaran agama. Beberapa kasus kiranya dapat kita ajukan sebagai contoh yang mereka komentari.

Budaya pemakaian jubah yang merupakan budaya orang Arab yang sebagian orang menganggapnya hal itu sebagai ajaran Islam, karena Nabi selalu mengenakan pakaian itu. Pada hal orang kafir juga berpakaian jubah karena memang budaya berpakaian orang Arab seperti itu. Yang termasuk ajaran agama adalah menutup aurat. sedang model pakaian yang digunakan untuk menutup aurat agama tidak menentukan, melainkan memberi kebebasan umatnya untuk berkreasi. Jadi menutup aurat dengan model pakaian apapun tetap dihitung sudah termasuk melaksanakan ajaran agama dalam hal menutup aurat, tidak harus dengan pakaian jubah. Bagi kaum wanita oleh ajaran agama (Islam) diperintahkan untuk menutup aurat. Aurat wanita adalah seluruh badannya kecuali muka dan kedua telapak tangannya. Menutup kepala bagi wanita adalah bagian dari menutup aurat yang diperintahkan oleh ajaran agama. Namun agama (Islam) tidak menentukan model yang bagaimana yang digunakan untuk menutup aurat wanita bagian kepala. Tentang model agama memberi kebebasan untuk berkreasi, bisa berupa jilbab dan juga bisa dengan model yang lain.

Terkait soal pakaian jilbab dan kerudung ini, bagi kalangan Islam yang berpandangan bahwa pakaian adalah soal tradisi budaya semata, maka jilbab akan dipersepsi sebagai bagian dari budaya orang Arab atau budaya orang Timur Tengah. Artinya, tidak ada keharusan untuk mengenakan jilbab dan kerudung tersebut. Sebab, budaya lokal Indonesia mempunyai tatacara berpakaian sendiri yang dianggap cocok, yang berbeda atau belum tentu sama dari daerah lain. Tegasnya bagi mereka, jilbab dan kerudung tidak lebih dari produk budaya yang lahir di Arab. Sebaliknya, untuk umat Islam yang meyakini bahwa masalah pakaian merupakan salah satu cabang syariat Islam, otomatis akan menganggap menggunakan jilbab dan kerudung adalah salah satu kewajiban agama sekaligus identitas keislaman seseorang muslimah.

Di Indonesia pemakaian peci bagi kaum laki-laki dalam anggapan banyak orang merupakan simbol orang muslim. Sehingga kalau ada orang memakai peci maka sebagai pertanda bahwa orang tersebut adalah muslim. Sementara banyak didapati orang yang memakai peci namun ia bukan seorang muslim. Dan sebaliknya banyak orang beragama Islam meskipun mereka tidak memakai peci. Peci adalah budaya orang Indonesia, bukan simbol muslim.

Demikian pula budaya memanjangkan jenggot yang nabi biasa melakukannya. Karena ini merupakan budaya Arab, maka orang Arab ya banyak yang melakukannya, meskipun bukan pengikut Rasulullah. Orang non Arab ada yang menganggap memanjangkan jenggot sebagai sebuah ajaran, sehingga mereka memberikan penilaian bahwa orang yang tidak memanjangkan jenggot dianggap tidak melakukan sunnah Nabi. Substansi ajaran yang dapat diambil adalah aspek kepantasan. Bagi yang memiliki jenggot yang lebat, dipanjangkan akan menambah kepantasan, ketampanan dan kegagahan. Akan tetapi bagi yang jenggotnya tidak lebat, hanya beberapa helai saja yang tumbuh, barangkali kalau diperpanjang justru akan kelihatan aneh, maka kalau sekiranya dipanjangkan tidak memenuhi unsur kepantasan, maka membersihkannya justru lebih baik.

Mengposisikan Ajaran Agama dan Budaya

Agama merupakan sebuah tatanan dan ajaran yang bersifat vertikal yang menjabarkan hubungan antara manusia dengan Tuhannya. Sedangkan budaya lebih dominan pada tatanan horizontal, hubungan antara sesama manusia dan hubungan antara manusia dengan alam. Dari aspek penciptaannya pun antara agama dan budaya menempati posisi yang berbeda. Agama merupakan sebuah pemahaman yang bersumber dari Tuhan dan diciptakan untuk dipatuhi manusia. Posisi manusia dalam agama adalah sebagai pelaksana atas segala ketentuan yang sudah ada. Semua aturan dan ketentuan yang ada dalam agama sudah ditentukan oleh Tuhan, manusia tidak memiliki kekuatan untuk melakukan perubahan, terutama yang menyangkut pokok-pokok ajaran suatu agama seperti doktrin keimanan dan ibadah mahdah.

Sementara budaya lahir dan tercipta karena peran manusia. Budaya lahir karena adanya manusia yang berpikir, berkreasi, berkarya dengan menggunakan akalnyanya. Budaya diciptakan manusia guna memperbaiki, membantu manusia serta sebagai upaya peningkatan kualitas hidup manusia dan lingkungannya. Budaya merupakan akumulasi dari proses berpikir manusia yang ditujukan untuk menciptakan pemahaman serta berinteraksi dengan lingkungannya.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas dapat diambil sebagai kesimpulan sebagai berikut :

Antara agama dan budaya sekalipun memiliki kedekatan hubungan yang erat, namun sebenarnya dapat dibedakan, dipisah dan didudukkan dalam posisinya masing-masing. Agama sejak kelahirannya, selalu mengalami konsistensi dalam unsur yang ada di dalamnya. Segala aturan dan ketentuan dalam agama, sifatnya selalu tetap dan tidak dipengaruhi oleh perkembangan zaman. Agama mengajarkan kepatuhan kepada setiap penganutnya agar selalu taat kepada ajaran dari Tuhan yang disebutkan dalam kitab suci maupun dalam sabda Nabi dan Rasulnya. Sedangkan budaya akan selalu berkembang serta berubah mengikuti perkembangan beberapa unsur yang baru yang masuk dan memberikan warna pada budaya itu sendiri. Perubahan yang terjadi beserta hasil yang didapatkan dari perubahan tersebut sering kali dianggap benar oleh masyarakat.

Kerancuan pemahaman terhadap agama dan budaya terjadi pada berbagai aspek kehidupan terkait dengan perilaku, etika berbusana dan aspek-aspek kehidupan lainnya yang asalnya merupakan budaya yang dimiliki oleh bangsa atau kelompok masyarakat tertentu.

Agama dapat diposisikan sebagai tatanan dan ajaran yang bersifat vertikal yang menjabarkan hubungan antara manusia dengan Tuhannya. Sedangkan budaya lebih dominan pada tatanan horizontal, hubungan antara sesama manusia dan hubungan antara manusia dengan alam. Dari aspek penciptaannya pun antara agama dan budaya menempati posisi yang berbeda. Agama merupakan sebuah pemahaman

yang bersumber dari Tuhan dan diciptakan untuk dipatuhi manusia. Posisi manusia dalam agama adalah sebagai pelaksana atas segala ketentuan yang sudah ada. Semua aturan dan ketentuan yang ada dalam agama sudah ditentukan oleh Tuhan. Sedang budaya dapat diposisikan sebagai akumulasi dari proses berpikir manusia yang ditujukan untuk menciptakan pemahaman serta berinteraksi dengan lingkungannya

Daftar Pustaka

- Azyumardi Azra. 1995. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII. Bandung. Mizan, cetakan 3
- Emile Durkheim. 1992. *Sejarah Agama (terj. The Elementary Forms of the Religious Life)* Yogyakarta: IRCiSoD
- Hafidz Shaleh. 2003. *Metode dakwah Al-Quran* (terj. Nahju al-Quran fi Ad-Dakwah) Bogor: Al Azhar Press
- _____. 2003. *Falsafah Kebangkitan Dari Ide Hingga Metode.* (terj. An-Nahdhah). Bogor: Idea Pustaka Utama
- <http://www.eramuslim.com/suara-kita/pemuda-mahasiswa/suchail-suyuti-mahasiswa-pascasarjanan-ui-budaya-indonesia-dan-syariat-islam.htm#.V4INT270vIV>
- Koetjaraningrat. 1985. Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan. Jakarta. Gramedia
- Muhammad Husain Abdullah. 1994. *Mafahim Islamiyah.* Beirut: Darul Bayariq
- _____. 1990. *Dirasat fi al-Fkri al-Islamiy.* Beirut: Darl Bayariq
- Muhammad Muhammad Ismail. 1993. Bunga Rampai Pemikiran Islam (terj. Al-Fikru Al-Islamy). Jakarta: Gema Insani Press.
- Parsudi Suparlan. 2003. Hubungan Antar Sukubangsa. Jakarta. Yayasan Ilmu Kepolisian
- _____. *Pendekatan Budaya terhadap Agama, Ditjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Departemen Agama, R.I. Tugu, Bogor, 1994*
- Syamsuddin Ramadhan al-Nawi. 2007. Hukum Islam Seputar Busana dan Penampilan Wanita. Yogyakarta: Ar Raudhoh Pustaka. Lihat juga Taqiyuddin an-Nabhany. 1990. *An-Nidham al-Ijtima'iy fi al-Islam.* Beirut.: Darul Ummah Cet.3
- Taqiyuddin An-Nabhany. 2001. *Nidhamu Al-Islam.* Ttp. Hizbut Tahrir. Edisi 6 (edisi muktamadah)
- Yudi Ruyadi, *MODEL PENDIDIKAN KARAKTER BERBASIS KEARIFAN BUDAYA LOKAL*(Penelitian terhadap Masyarakat Adat Kampung Benda Kerep Cirebon Provinsi Jawa Barat untuk Pengembangan Pendidikan Karakter di Sekolah) dalam ; Proceedings of The International Conference on Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI Bandung, Indonesia, 8-10 November 2010
- Vita Fitria, *Interpretasi Cliffoort geetz tentang Budaya : Agama sebagai System Budaya,* dalam : SOSIOLOGI REFLEKTIF, Volume 7, Nomor 1, Oktober 2012



MENELADANI NILAI AJARAN DAKWAH SUNAN KALIJAGA DALAM MENDIDIK KARAKTER BANGSA DI ERA GLOBALISASI

Agus Hermawan

*Dosen IAIN Salatiga, Direktur RTQ-Madin Nurul Muttaqin
dan Ketua Yayasan Hj. Kartini
agushermawan76@yahoo.com*

Abstrak

This article describes moral value based on Sunan Kalijaga's perspective, one of the members of the walisanga who had the longest age from other wali and he was the most famous and creative wali in creating a wide range of media to preach Islam. The media that he made and applied included many fields; such as preacher, literatures and songs (Ilir-ilir song, gundul-gundul pacul, and dandang gula song), Sculpture, Gamelan, mosques, Tatal and Kenthong art, Bedhug, and grebeg sekaten contained character of education that were still relevant applied in this era. Thus, a preacher's function as learning model takes strategic position in preparing and applying any media and approaches/ strategy to lead students to be success in their learning. The media of learning to preach created by Sunan Kalijaga were the collaboration between culture of local wisdom which was maintained and elements of modern constructive art that was relevant with the local wisdom.

Keywords: *Copy, Values and character education, nations.*

Pendahuluan

Dewasa ini berbagai persoalan muncul karena arus modernitas dan globalisasi yang membuat perkembangan dunia seperti tanpa batas yang berakibat pada sisi negatifnya yakni terjadi penyimpangan moral dan perilaku masyarakat. Budaya semacam ini ternyata menjadikan proses pendangkalan kehidupan spiritual dan sosial umat manusia. Generasi mudanya pun sudah banyak yang terjerumus ke dalam perilaku-perilaku amoral dari akibat hilangnya nilai-nilai karakter, yang seharusnya menjadi pegangan dalam berperilaku yang sesuai dengan budi pekerti luhur. Sebagai contoh, sekarang banyak siswa-siswa yang berani membolos hanya karena ingin bermain *game online, play station*, atau pergi ke tempat

wisata disaat jam sekolah. Selain itu sering terjadi tawuran antar pelajar, balapan liar sepeda motor, aksi corat-coret baju sekolah dilanjutkan konvoi saat kelulusan, berpacaran hingga kadang sampai hamil, dan masih banyak lagi permasalahan yang timbul pada siswa di zaman globalisasi dan modern seperti sekarang ini. Dalam hal ini, pendidikan karakter mempunyai posisi penting, dengan harapan menjadi sebuah solusi dalam memberi pengarahan dan pengaruh positif untuk menanamkan dan membangun karakter mulia khususnya pada generasi muda agar lebih baik perilakunya di masyarakat.

Salah satu upaya menanamkan pendidikan karakter yakni dengan media budaya. Karena nilai-nilai pendidikan karakter merupakan nilai luhur yang bersumber dari budaya bangsa Indonesia sejak dahulu. Dalam kebudayaan itulah terdapat beragam nilai-nilai luhur yang akan membentuk suatu karakter yang kuat serta baik untuk dijadikan teladan. Kebudayaan sendiri menyangkut adanya karya sastra dan seni yang bisa dijadikan sebagai sumber pendidikan karakter. Secara langsung maupun tidak, dalam sebuah karya banyak terkandung berbagai narasi yang berisi teladan, hikmah, nasihat, ganjaran dan hukuman yang berkaitan dengan pembentukan karakter (Indianto, 2015:4). Melalui karya sastra dan seni seseorang dapat menangkap makna dan maksud dari setiap pernyataan atau pementasan, yaitu berupa nilai. Sebagaimana cerita yang biasanya sarat akan nilai dapat menjadi sumber nilai edukatif dalam membangun karakter diri manusia.

Di Indonesia, khususnya di Jawa, penanaman pendidikan karakter melalui karya seni sastra dan budaya diperkenalkan oleh walisanga, yakni sembilan wali yang berdakwah menyebarkan agama Islam. Salah satu wali yang paling populer bagi masyarakat Jawa adalah Sunan Kalijaga. Beliau banyak berdakwah menyebarkan agama Islam di Jawa khususnya daerah Jawa Tengah dan Jawa Barat dengan media kesenian. Sunan Kalijaga lebih populer dicitrakan sebagai “Sunannya rakyat” karena dalam berbagai cerita Sunan Kalijaga dikisahkan selalu dekat dengan rakyat, salah satunya memilih untuk berpakaian sama dengan orang awam meski ia sebenarnya berasal dari keluarga pejabat pada masa itu.

Wali Sembilan atau yang lebih terkenal dengan sebutan Wali Songo adalah dewan wali yang beranggotakan para ulama dari berbagai disiplin ilmu yang diyakini masyarakat sebagai orang yang alim, abid, shaleh, wara’ dan tentunya memiliki berbagai macam kelebihan spiritual atau karamah, serta berjasa di dalam menyebarkan agama Islam khususnya di pulau Jawa dan Nusantara pada umumnya. Wali Sembilan yang termasyhur dikenal oleh masyarakat terdiri dari Syekh Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Drajat, Sunan Muria, dan Sunan Gunung Jati.

Di antara para Wali Sembilan yang ada, nama dan warisan seni budaya yang banyak disebut dan dapat dijumpai di kalangan masyarakat sampai sekarang adalah Kanjeng Sunan Kalijaga dari Kadilangu Demak yang hidup sekitar abad XV dan XVI Masehi. Banyak ragam warisan budaya yang diyakini adalah ciptaan Kanjeng Sunan Kalijaga semasa hidupnya sehingga dipelihara dan dilestarikan serta dapat kita jumpai

di nusantara ini diantaranya rancangan baju taqwa, lagu, seni ukir bermotif dedaunan, gamelan, bedug atau jidor di Masjid, Grebeg Maulud, Gong Sekaten, Wayang Kulit Purwa, pedalangan, ahli tata ruang kota, dan pengembangan ajaran spiritual.

Warisan seni dan budaya yang diciptakan Kanjeng Sunan Kalijaga ini tentu saja dipergunakan sebagai sarana dan media beliau dalam berdakwah untuk menyebarkan agama Islam di pulau Jawa pada abad XV dan XVI masehi. Ini berarti peran Kanjeng Sunan Kalijaga sebagai seorang pendidik dan pengajar agama di tengah masyarakat yang beragama Hindu dan Budha yang pada waktu itu sangat dominan dan strategis mengingat banyaknya orang yang berpindah ke agama Islam dan pada akhirnya menjadi murid Kanjeng Sunan, mulai dari rakyat jelata sampai kepada kalangan bangsawan kerajaan.

Banyaknya ragam warisan seni dan budaya serta peran yang dimainkan beliau sebagai ulama, dai, guru, penasehat Sultan, dalang, dan peran-peran lainnya yang belum tergalinya itu menunjukkan betapa Kanjeng Sunan Kalijaga kaya akan konsep ajaran hidup yang berbasis pada pendidikan karakter atau akhlak pada umumnya yang masih relevan untuk diimplimentasikan di semua zaman termasuk zaman globalisasi sekarang ini (Hermawan, 2015:02)

Biografi Sunan Kalijaga

Lahir

Sunan Kalijaga dilahirkan dari keluarga bangsawan Tuban. Ayah beliau adalah Tumenggung Wilatikta yang menjadi Adipati Tuban, sedangkan ibunya adalah Dewi Nawangrum. Riwayat lain menyebutkan bahwa Tumenggung/Adipati Wilatikta ini merupakan keturunan Ranggalawe dari kerajaan Majapahit, ia memiliki putra bernama Raden Said dan putri bernama Dewi Rasawulan dari perkawinannya dengan Dewi Anggraeni (Suwardono, 2007:11). Sunan Kalijaga lahir sekitar tahun 1400-an M dengan memiliki nama kecil Raden Mas Said / Raden Mas Syahid.

Sejak kecil Raden Mas Said telah diperkenalkan dengan agama Islam oleh guru agama kadipaten Tuban. Tujuannya agar nilai-nilai dasar Islam dari Al-Qur'an dan Hadis dapat menjadi pedoman hidup beragama yang baik bagi Raden Mas Said. Selain itu, beliau juga memiliki jiwa kepemimpinan yang luar biasa serta pemberani dalam menyelesaikan suatu permasalahan yang dihadapi. Ia selalu menjadi pemimpin atau pencetus ide saat bergaul dengan anak-anak sebayanya. Raden Said pun anak cerdas yang sangat gesit dan lincah. Namun kelebihan yang dimilikinya itu, tidak membuatnya sombong. Malah sebaliknya, ia selalu rendah hati, sehingga disukai teman-temannya.

Silsilah

Ada tiga pendapat yang berbeda mengenai silsilah Sunan Kalijaga. Tiga pendapat itu mengatakan bahwa Sunan Kalijaga merupakan keturunan orang Arab, China, dan Jawa asli.

Keturunan Arab

Merujuk pada buku *De Hadramaut et ies Colonies Arabes Dans l'Archipel Indien* yang ditulis oleh Mr. C. L. N. Van De Berg, Sunan Kalijaga merupakan keturunan Arab asli. Bahkan semua wali di Jawa merupakan keturunan Arab. berikut urutan silsilahnya: Abdul Muthalib (Kakek Rasulullah), berputra Abbas, berputra Abdul Wakhid, berputra Mudzakkir, berputra Adullah, berputra Khasmia, berputra Abdullah, berputra Madro'uf, berputra 'Arifin, berputra Hasanuddin, berputra Jamal, berputra Akhmad, berputra Abdullah, berputra Abbas, berputra Kourames, berputra Abdurrakhim, berputra (Aria Teja, Bupati Tuban), berputra Teja Laku (Bupati Majapahit), berputra Lembu Kusuma (Bupati Tuban), berputra Tumenggung Wilatikta (Bupati Tuban), berputra (Raden Mas Syahid) Sunan Kalijaga (Khaelany, 2014:20).

Keturunan China

Pada buku "Kumpulan Ceritera Lama" dari Kota Wali (Demak) yang merupakan karya S. Wardi diterbitkan Wahyu menuturkan bahwa Sunan Kalijaga merupakan anak orang China bernama Oei Tik Too (Bupati Tuban yang bernama Wiratikta bukan Wilatikta). Bupati inilah yang kemudian mempunyai anak laki-laki bernama Oei Sam Ik, dan kemudian dikenal dengan nama Said. Sementara catatan-catatan yang diketemukan oleh Residen Poortman dari Klenteng Sam Poo Kong (1928) mengatakan bahwa banyak raja Jawa pada zaman Demak dan para wali keturunan China. Salah satunya wali keturunan China adalah Gang Si Cang yang merupakan nama lain dari Sunan.

Keturunan Jawa

Dari keterangan Darmosugito (Trah Kalinjangan) yang disampaikan pada seorang pembantu majalah *Penyebar Semangat Surabaya* yang bernama Tj M (Tjantrik Mataram) menyebutkan bahwa Sunan Kalijaga keturunan Jawa asli. Silsilah keturunan Jawanya yaitu, Adipati Ranggalawe (Bupati Tuban), berputra Ario Teja I (Bupati Tuban), berputra Aria Teja II (Bupati Tuban), berputra Aria Teja III (Bupati Tuban), berputra Raden Tumenggung Wilatikta (Bupati Tuban), berputra Raden Mas Said "Sunan Kalijaga" (Khaelany, 2014:21).

Dari ketiga pendapat di atas manakah yang dianggap benar? Tidak ada yang dapat memberikan jawaban yang tepat, karena tidak ada catatan resmi secara lengkap yang bisa menjadi bukti konkret sebagai pegangan. Namun, sepanjang yang penulis ketahui tokoh Sunan Kalijaga merupakan orang Jawa Asli, karena silsilahnya kalau diurutkan ke atas penulis yakini bahwa hanya sampai pada raja-raja dari beberapa kerajaan di Jawa kala itu serta sumber-sumber referensi yang masyhur saat ini menyebutkan kalau Sunan Kalijaga merupakan orang Jawa. Namun jika di tarik garis silsilah ke atas maka akan kita ketahui bahwa Tumenggung Wilatikta ini berdasarkan silsilah Pustoko Darah Agung karya Darmowasito (1937) sebagaimana

dikutip hermawan (2015: 03) sampai kepada Sayyid Abbas putra Abdul Mutholib yakni kakek Rasulullah SAW.

Masa Muda

Melihat adanya kesenjangan ekonomi dan sosial di lingkungan kadipaten tuban dikarenakan pemberlakuan pajak yang tinggi pada penduduk atau rakyat jelata ditambah kemarau panjang sehingga semakin memperpuruk keadaan mereka. Gelora jiwa muda Raden Said berontak dan terpanggil untuk membantu mereka. Walau Raden Said berasal dari keluarga bangsawan dia lebih menyukai kehidupan bebas yang tidak terikat adat istiadat kebangsawanan. Dia gemar bergaul dengan rakyat jelata dan segala lapisan masyarakat, sehingga lebih mengetahui seluk beluk kehidupan masyarakat Tuban yang sebenarnya.

Niat untuk mengurangi penderitaan penduduk sudah pernah disampaikan kepada ayahnya. Tetapi ayahnya tidak bisa berbuat banyak dikarenakan kesibukan dan posisi yang hanya sebagai adipati bawahan Majapahit. Namun niat Raden Said tidak padam, di saat malam saat semua orang Kadipaten tertidur lelap, Raden Said mengambil sebagian hasil bumi yang telah disetorkan ke Majapahit di gudang penyimpanan. Semua itu dibagi-bagikan kepada rakyat yang sangat membutuhkan tanpa sepengetahuan mereka. Lama kelamaan penjaga gudang menyadari kalau barang-barang hasil bumi yang hendak disetorkan ke pusat kerajaan Majapahit semakin berkurang. Kemudian ia merencanakan ide untuk menjebak pencuri hasil bumi di gudang dengan mengajak dua orang sebagai saksi. Dugaannya benar, malam hari berikutnya datanglah Raden Said ke gudang dan setelah mengambil barang, tak disangka diluar gudang sudah ada tiga orang mencegat Raden Said yang telah membawa barang-barang dari dalam gudang. Akhirnya Raden Said dibawa beserta barang bukti ke hadapan ayahnya, dan melihat itu Adipati Wilatikta menjadi marah. Karena ini baru perbuatan pertama kali, Raden Said hanya dihukum dengan hukuman cambuk dua ratus kali pada tangan dan kemudian disekap selama beberapa hari tidak boleh keluar rumah.

Sesudah hukuman itu, dia benar-benar keluar dari lingkungan istana. Bagi Raden Said hukuman ini tidak menyurutkan dirinya untuk menjadi seorang maling, bahkan kini ia juga merampok dan membegal semua orang kaya yang tinggal di Kadipaten Tuban. Tak peduli apakah jalan yang ditempuhnya benar atau keliru, yang penting orang-orang yang hidup susah terbantu olehnya. Dalam menjalankan aksinya Raden Said menggunakan topeng khusus dan berpakaian serba hitam. Sasaran perampokannya yaitu orang kaya apalagi yang pelit dan para pejabat Kadipaten yang curang dalam menggunakan jabatannya. Tapi suatu ketika perbuatannya ini ditiru oleh orang lain dan bermaksud mencelakakannya, dia adalah seorang pemimpin perampok sejati yang telah mengetahui aksi Raden Said menjarah harta pejabat kaya yang seharusnya menjadi incarannya.

Pada suatu malam, Raden Said mendengar jerit tangis para penduduk desa yang kampungnya sedang dijarah perampok. Sesampainya di tempat kejadian itu,

kawanan perampok segera berhamburan melarikan diri. Hanya tinggal pemimpin mereka yang sedang asyik memperkosa seorang gadis cantik. Melihat kejadian itu, Raden Said kaget karena ia melihat seseorang yang berpakaian serta topeng yang serupa seperti dirinya sedang berusaha mengenakan pakaiannya kembali. Raden Said berusaha menangkap perampok itu, namun pemimpin rampok itu berhasil melarikan diri. Mendadak terdengar suara kentongan dari para penduduk yang datang ke tempat itu. Pada saat itulah si gadis yang diperkosa perampok tadi mendekati Raden Said dan menangkap erat-erat tangannya. Raden Said pun jadi panik dan bingung. Para warga menerobos masuk dan akhirnya Raden Said ditangkap dan dibawa ke rumah kepala desa. Kepala desa membuka topeng di wajah Raden Said, dan saat mengetahui siapa orang dibalik topeng itu ia jadi terbungkam. Sang kepala desa tak menyangka bahwa perampok itu adalah putra dari kepala Kadipaten Tuban. Raden Said dianggap sebagai perampok dan pemerkosa (Rahimsyah, 2008:64).

Diam-diam sang kepala desa berusaha membawa Raden Said ke istana Kadipaten Tuban tanpa diketahui orang banyak. Adipati menjadi murka karena anaknya yang selama ini selalu disayang dan selalu dibela telah mencoreng nama baik keluarga sendiri. Kali ini Raden Said benar-benar diusir dan harus meninggalkan wilayah Kadipaten Tuban. Seketika itu, Raden Said betul-betul meninggalkan Kadipaten Tuban. Sang Adipati Wilatikta sangat terpukul atas kejadian ini karena Raden Said yang diharapkan dapat menggantikan kedudukannya selaku Adipati Tuban sirna sudah untuk menuju ke arah itu. Mungkin inilah ujian yang memang harus dialami oleh Raden Said sebelum menjadi seorang Wali yang dikagumi oleh seluruh penduduk tanah Jawa.

Masa Dewasa

Saat Raden Said meninggalkan Kadipaten Tuban, ia terus berjalan hingga sampailah di sebuah hutan bernama hutan Jatiwangi, kawasan Lasem, Rembang, Jawa Tengah. Di hutan ini Raden Said bertemu seorang lelaki tua berbaju putih yang membawa tongkat emas. Raden Said hanya mengincar bekal dan tongkat emas yang dibawa lelaki tua itu untuk dirampok. Saat Sunan Kalijaga meminta dengan paksa tongkatnya, lelaki tua itu bersikap tenang. Setelah menerima nasehat dari Sunan Bonang, Raden Said menjadi sadar bahwa yang selama ini yang dianggapnya baik dan benar ternyata salah. Raden Said menyadari kepeduliannya untuk membantu fakir miskin adalah sikap mulia, namun karena caranya dengan mencuri dan merampok orang lain, perbuatannya menjadi keliru dan berdosa.

Pertemuan dengan Sunan Bonang inilah yang mengubah arah hidup Raden Said ke depan, karena memberikan pencerahan dalam hatinya. Melihat kearifan dan dalamnya ilmu agama Sunan Bonang, membuat Raden Said ingin berguru kepadanya. Sunan Bonang mau menerima Raden Said sebagai muridnya dengan syarat ia diperintahkan untuk bertapa di pinggir sebuah sungai hingga Sunan Bonang kembali lagi menemuinya. Sekembalinya Sunan Bonang untuk menemui

Sunan Kalijaga, kemudian ia membangunkan Sunan Kalijaga dalam tapanya dengan mengumandangkan adzan dan Sunan Kalijaga perlahan-lahan membuka matanya. Oleh Sunan Bonang, Sunan Kalijaga dibersihkan dengan air sungai dan diberi pakaian baru. Kemudian Sunan Bonang membawanya ke Ngampel Gading untuk mendapatkan pelajaran secara mendalam mengenai agama.

Setelah berguru kepada Sunan Bonang, Raden Said juga pernah berguru kepada Sunan Ampel dan Sunan Giri bahkan sempat pergi ke Pasai untuk berguru serta berdakwah di Semenanjung Malaya hingga wilayah Patani di Thailand Selatan. Lebih-lebih ia juga dikenal sebagai seorang Tabib hebat yang salah satu pasiennya adalah Raja Patani. Maka dengan kepopulerannya itu, ia mendapat julukan Syekh Sa'id atau Syekh Malaya. Di samping itu Raden Said juga dikenal sebagai Ki Dalang Kumendung di Purbalingga, Ki Sida Brangti di Jawa Barat, dan Ki Dalang Bengkok di Daerah Tegal (Hermawan, 2015:4).

Raden Said duduk dalam jajaran Walisanga atau sembilan wali sebagai penyebar agama Islam di Jawa serta mempunyai gelar Sunan Kalijaga. Kata Sunan Kalijaga ini menurut beberapa sumber berasal dari perilaku Raden Mas Said yang telah diminta bertapa menjaga tongkat oleh Sunan Bonang di tepi sungai atau kali sehingga beliau akhirnya disebut Kalijaga. Namun ada juga yang menyebut istilah Kalijaga berasal dari bahasa Arab "Qadli", dan nama aslinya "Joko Said", jadi frase asalnya ialah "Qadli Joko Said" yang artinya Hakim Joko Said. Karena sejarah mencatat bahwa saat wilayah (perwalian) Demak didirikan tahun 1478 oleh Sunan Giri, sebagai Wali Demak waktu itu dan Sunan Kalijaga diserahi tugas sebagai Qadli. Posisi Qadli ini menjadi bukti bahwa wilayah pemerintahan ini telah menjalankan Syariah Islam. (Saputra, 2010:55-56).

Perkawinan

Menurut catatan sejarah, Sunan Kalijaga memiliki tiga orang Istri, yaitu:

Dewi Sarah

Dewi Sarah merupakan putri Maulana Ishak. dan dari perkawinannya ini Sunan Kalijaga mempunyai 3 anak yaitu Raden Umar Said (Sunan Muria), Dewi Rukayah dan Dewi Sofiah.

Siti Zaenab

Siti Zaenab adalah putri dari Sunan Gunungjati. Dari perkawinan ini lahirlah 5 orang anak yakni, Ratu Pembayun, Nyai Ageng Panegak, Sunan Hadi, Raden Abdurrahman, dan Nyai Ageng Ngerang.

Siti Khafsah

Siti Khafsah merupakan putri Sunan Ampel. Tetapi tidak ada keterangan secara jelas mengenai jumlah dan siapa nama putra Sunan Kalijaga dari perkawinannya dengan Siti Khafsah Ini (Khaelany, 2014:25).

Masa Pendidikan

Dalam sejarah pendidikan Sunan Kalijaga, disebutkan bahwa ia memiliki banyak guru. Bahkan guru Sunan Kalijaga tidak hanya dari Indonesia tetapi juga dari Luar Negeri. Beberapa guru Sunan Kalijaga yang masyhur tersebut antara lain Sunan Bonang, Sunan Ampel dan Sunan Gunungjati. (Khaelanym,2014: 26-29)

Sebagai Guru

Sunan Kalijaga adalah penganut paham sufistik yang berbasis salaf. Ia mempunyai banyak murid antara lain, Sunan Bayat, Sunan Geseng, Ki Ageng Sela, Empu Supa, dan masih banyak lagi. Dalam memberikan pengajaran, Sunan Kalijaga selalu memilih kesenian dan kebudayaan Jawa sebagai sarana.

Wafat

Sunan Kalijaga meninggal pada tahun 1586, dalam usia lebih dari 100 tahun dan dimakamkan di Kadilangu Demak. Anak keturunan beliau yang masih hidup dari Trah Pangeran Wijil juga rata-rata berumur panjang sampai 100 tahun. Ini menunjukkan bahwa masa hidup kanjeng Sunan Kalijaga itu mulai masa akhir kekuasaan Majapahit pada 1478, Kesultanan Demak, Kesultanan Cirebon, Kesultanan Banten, bahkan hingga Kerajaan Pajang (lahir pada 1546) serta awal kehadiran Kerajaan Mataram. (Hermawan, 2016:)

Peran, Jasa dan Warisan Nilai Ajaran Sunan Kalijaga

Peran di Dewan Wali Sanga

Seluruh anggota Dewan *Walisanga* yang kebanyakan sudah berusia lanjut, mereka tetap senantiasa berjuang menyebarkan agama Islam. Hal inilah yang memacu semangat Sunan Kalijaga sebagai anggota yang terbilang masih muda, untuk terus mensyiarkan agama Islam sampai ke pelosok desa. Karena dalam hal ini, ada Wali yang hanya berdakwah di daerahnya saja dengan mendirikan padepokan atau pesantren. Sungguh luar biasa kecerdasan Sunan Kalijaga sehingga mampu mencapai hasil optimal dalam syiar agama. Sunan Ampel dan Sunan Bonang merasa sangat puas atas usaha Sunan Kalijaga melaksanakan syiar Islam dengan menggunakan media kesenian dan kebudayaan Jawa sehingga bisa berjalan efektif dan relatif lebih mudah.

Melalui dakwah keliling sampai ke pelosok desa tersebut, membuat Sunan Kalijaga mampu memahami berbagai lapisan masyarakat, menyesuaikan diri dan menyelami lika-liku kehidupan rakyat kecil. Kehadirannya di tengah-tengah masyarakat baik rakyat jelata maupun kalangan menengah ke atas, menjadikannya dikenal sebagai mubaligh anti kasta. Beliau merupakan wali yang kritis, dan

mempunyai toleransi tinggi dalam pergaulan, berpandangan luas dan memiliki budi pekerti yang luhur. Kepandaian Sunan Kalijaga berdakwah bersama-sama Wali lainnya telah berhasil menarik perhatian kawan atau lawan Islam. Walaupun Islam dipeluk dalam bentuk apa pun, tetapi beliau telah berhasil mengislamkan lebih dari 75% orang Jawa saat itu.

Sunan Kalijaga sangat toleran pada budaya lokal, karena menurutnya masyarakat akan menjauh bila diserang pendiriannya. Masyarakat harus didekati secara bertahap atau mengikuti sambil mempengaruhi yang merupakan langkah bijak dalam menyebarkan agama Islam. Sunan Kalijaga berprinsip apabila agama Islam sudah dipahami masyarakat, dengan sendirinya kebiasaan lama akan hilang sedikit demi sedikit (Khaelany, 2014:34-35).

Jasa-Jasa Sunan Kalijaga

Sebagai salah satu anggota Dewan Walisanga, Sunan Kalijaga banyak berjasa dalam strategi perjuangan dakwah Islam. Jasa-jasa beliau bisa dilihat sampai sekarang karena dipelihara dan dilestarikan, seperti masjid agung Demak yang didirikan pada tahun 1477. Salah satu tiang penyangga masjid merupakan sumbangan dari Sunan Kalijaga, yang berasal dari beberapa balok yang diikat menjadi satu. Peranan Sunan Kalijaga dalam pembangunan masjid agung Demak juga sangat penting karena berjasa membetulkan arah kiblat masjid agar mengarah ke Makkah. Masjid ini mempunyai peran penting karena dulu sebagai pusat Islamisasi di Jawa termasuk daerah-daerah pedalaman. Masjid agung Demak tidak hanya berfungsi sebagai pusat ibadah, melainkan juga sebagai tempat pendidikan. Mengingat lembaga pendidikan pesantren pada masa awal ini belum menemukan bentuknya yang final atau belum sepenuhnya terorganisir dengan baik.

Warisan kesenian dan budaya yang diyakini ciptaan Sunan Kalijaga diantaranya Lagu Lir-Ilir, Gamelan, Bedug atau Jidor di Masjid, Grebeg Maulud, Gong Sekaten, Wayang Kulit Purwa dan sebagainya. Warisan ini tentu saja digunakan Sunan Kalijaga sebagai sarana dan media dalam berdakwah di pulau Jawa pada abad XV dan XVI masehi. Ini mengartikan Sunan Kalijaga hidup di saat kebanyakan masyarakat beragama Hindu dan Budha waktu itu. Pada akhirnya banyak juga yang mau berpindah ke agama Islam dengan ada yang menjadi murid beliau mulai dari rakyat jelata hingga bangsawan kerajaan (Hermawan, 2015:1-2).

Warisan Nilai Ajaran Sunan Kalijaga

Sebagai Budayawan

Sunan Kalijaga menggunakan budaya sebagai strategi dalam menyebarkan agama Islam di tengah masyarakat yang heterogen. Beliau berhasil menerapkan beberapa jenis kebudayaan sebagai media dakwahnya, antara lain:

Seni Suara/Suluk

Lir-Ilir

Lir-Ilir Lir Ilir Tandure Wus Sumilir

Tak Ijo Royo-Royo Tak Sengguh Temanten Anyar

Cah Angon Cah Angon Penekno Blimbing Kuwi

Lunyu-Lunyu Penekno Kanggo Mbasuh Dodotiro

Dodotiro-Dodotiro Kunitir Bedhah Ing Pinggir

Dondomono Jlumatono Kanggo Seba Mengko Sore

Mumpung Padhang Rembulane Mumpung Jembar Kalangane

Yo Surako Surak Hiyo

Terjemahan bahasa Indonesia tembang di atas kira-kira demikian:

Ayo bangun (dari tidur) tanam-tanaman sudah mulai bersemi

Demikian menghijau terlihat bagaikan pengantin baru

Wahai gembala ambillah belimbing itu

Walaupun licin tetap panjatlal untuk mencuci pakaian

Pakaian-pakaian yang telah koyak sisihkanlah

Jahit dan benahilah untuk menghadap nanti sore

Mumpung sedang terang bulan mumpung sedang banyak waktu luang

Mari bersorak-sorak ayo (Hermawan, 2015:6).

Bahasa tembang *Lir-Ilir* tampak sederhana, kosakata yang digunakan hampir semuanya ada dalam kehidupan sehari-hari. Seolah-olah tembang *Lir-Ilir* ini membuat pendengar merasa nikmat, karena mampu memberikan rasa kesejukan dan menghibur duka lara. Bahasanya yang lugas memiliki daya pesona kuat dan menyentuh lubuk hati terdalam sehingga yang mendengarkannya merasa tentram. Terdapat keselarasan dalam pilihan kata, bunyi, struktur kalimat, pembaitan, dan makna filosofi pada tembang ini. Sampai kini tembang *Lir-Ilir* dapat didengarkan dengan berbagai cara, model, gaya, atau cangkuk dengan iringan alat musik modern ataupun tradisional. Tetapi kebanyakan sekarang dalam mendengarkan tembang *Lir-Ilir* dengan irama qasidah atau gaya musik Arab. Di kalangan pondok pesantren tembang *Lir-Ilir* biasanya dipadukan dengan salawat badar dan diiringi oleh alat musik rebana. Kebanyakan penyanyi Jawa juga bisa mendengarkan dengan iringan alat musik seperti siter, piano, biola, angklung, gendang, suling, ataupun gitar. Beberapa kelompok seni banyak yang bisa mengaransemen nada dengan gaya kontemporer yang memikat pendengar (Khaelany, 2014:183-185).

Sunan Kalijaga dalam menciptakan tembang *Lir-Ilir* (abad 15-16 M) pasti memiliki nilai adiluhung sebagai kearifan budaya. Masyarakat Jawa yang umumnya masih dipengaruhi oleh budaya dari kepercayaan lama seperti Animisme, Dinamisme, Hindu, dan Budha, maka tembang dolanan anak-anak *Lir-Ilir* ini digubah oleh Sunan Kalijaga agar lebih jelas makna filosofis yang mengandung nilai luhur, moral, budi pekerti sesuai ajaran Islam. Berikut makna tiap bait dari tembang *Lir-Ilir*:

Lir-Ilir Lir Ilir Tandure Wus Sumilir

Kata *lir-ilir* mempunyai makna bangun, bangun, bangunlah atau dapat diartikan sadar, sadar, sadarlah yang menggambarkan ajakan kepada manusia untuk selalu bangun (sadar) dari lelapnya tidur. Tidur ini diartikan mengurus duniawi saja, setelah bangun dan sadar segeralah mencari dan menemukan petunjuk Tuhan. Setiap orang harus senantiasa menyadari akan tugas dan kewajiban hidupnya di dunia. Hidup di dunia tidak hanya mencari kebutuhan diri seperti bekerja cari uang, bersaing menduduki jabatan, berfoya-foya pergi kemanapun atau apapun itu, tetapi kewajiban untuk beribadah harus juga dikerjakan sesuai petunjuk agama. Artinya manusia haruslah beriman, bertakwa dan berbakti kepada Allah semata. Caranya dengan melakukan salat tepat waktu, berdzikir, sedekah, tolong-menolong atau melakukan hal baik yang lainnya. Hidup di dunia terasa seimbang bilamana dunia bisa didapatkan tapi tujuan ke akhirat juga tak lupa dengan selalu ingat dan dekat kepada Allah Sang Maha Pencipta.

Kemudian kata *tandure wus sumilir* memiliki makna tanamannya sudah bersemi, yang menggambarkan tanaman padi di sawah dimana kebanyakan orang Jawa menanamnya. Ibarat tanaman padi yang sudah bersemi mengartikan keimanan, ketakwaan, dan kebaktian manusia kepada Tuhan sudah mulai tumbuh dan bersemi. Semua itu harus dijaga dan dipelihara oleh setiap individu agar tetap menyala semakin lama semakin bercahaya sebagai pedoman jalan hidup dari dunia ke akhirat. Kata *tandure wus sumilir* ini juga bisa diartikan bahwasannya sudah tersiarlah atau tersebarlah agama Islam dari para wali ke seluruh pelosok daerah di Jawa serta makin banyaknya orang yang berpindah keyakinan dengan memeluk Islam secara penuh dari hati nurani.

Tak Ijo Royo-Royo Tak Sengguh Temanten Anyar

Tak ijo royo-royo tak sengguh temanten anyar secara harfiah mengartikan warna hijau adalah lambang agama Islam yang saat kemunculannya bagaikan pengantin baru. Sebagai pengantin baru tentunya akan merasa bahagia dan tampak berseri-seri wajahnya menarik hati. Warna hijau juga berarti pertumbuhan dan kemudaan agama Islam yang baru dikenal masyarakat kala itu, tetapi menarik perhatian dan disambut dengan suka cita atau tidak adanya paksaan atau kekerasan. Potongan tembang ini melukiskan bahwa seorang yang telah sadar dan penuh kebaktian kepada Tuhan, hidupnya senantiasa akan bahagia dengan tampak berbinar-binar wajahnya (Khaelany, 2014:187).

Cah Angon Cah Angon Penekno Blimbing Kuwi

Istilah *cah angon cah angon penekno blimbing kuwi* mempunyai makna anak-anak gembala yang disuruh untuk memanjat atau memetik buah belimbing. Tembang ini tidak menuliskan wahai raja, ulama, jenderal, intelektual atau apapun lainnya, melainkan *bocah angon* (anak gembala). Ini menunjukkan bahwa tembang

ini ditujukan secara lebih kepada orang kecil sebagai kebanyakan orang di Jawa. Dari sini bisa diartikan bahwa Sunan Kalijaga tidak melihat jabatan atau pangkat seseorang untuk diajak masuk Islam, padahal beliau adalah orang besar kala itu. Setiap orang termasuk pemimpin pada awalnya juga dari rakyat kecil tapi karena bekerja keras, tekun, sabar dan diridhoi Allah kemudian bisa memiliki jabatan tinggi. Pemilihan kata yang dilakukan Sunan Kalijaga ini ditujukan pada orang kecil agar disaat menjadi pemimpin nanti bisa berlaku adil, amanah, jujur dan bertanggung jawab dalam memimpin rakyatnya.

Kemudian maksud dari kata *penekno blimbing kuwi* secara harfiah berarti menyuruh memanjat pohon belimbing. Buah belimbing pada umumnya memiliki lima segi. Dari lima segi inilah yang menjadi simbol lima ajaran Islam pada rukun Islam. Ini mengartikan bahwa baik dalam diri individu dan bila ia menjadi seorang pemimpin, wajib baginya untuk menjalankan ajaran agama sesuai rukun Islam. Sebenarnya dari semua profesi dan jabatan baik yang pada umumnya terlihat rendah hingga yang tinggi tidak menjamin ia akan dapat pahala yang lebih di mata Allah. Tetapi kemuliaan diri setiap manusia bisa di dapat dengan keimanan dan ketakwaan yang sungguh-sungguh penuh keikhlasan hati kepada Allah. Belum tentu orang yang mempunyai jabatan dan pangkat tinggi bisa dipastikan berkelakuan baik untuk dijadikan panutan, bisa saja orang kecil yang kerjanya tidak pasti, menjadi sosok yang pantas untuk ditiru atau contoh semua orang karena perangainya baik, suka menolong, jujur, dermawan, dan sifat-sifat baik lainnya. Sesungguhnya setiap orang mempunyai amanah yang diembannya sendiri-sendiri saat di dunia dan harus dipertanggungjawabkan semuanya kelak di akhirat.

Lunyu-Lunyu Penekno Kanggo Mbasuh Dodotiro

Lirik ini merupakan lanjutan lirik sebelumnya yang bermakna saat memanjat pohon belimbing tadi ada hambatan karena pohonnya licin. Pohon belimbing sendiri sebenarnya termasuk pohon yang terbilang licin bila dipanjat. Pada zaman dulu buah belimbing terkadang digunakan juga untuk mencuci pakaian karena mengandung sifat asam kuat sehingga pakaian bisa menjadi bersih kembali seperti baru. Licin melambangkan rintangan atau tantangan yang harus dihadapi setiap individu saat merealisasikan rukun Islam tersebut. Karena dalam mempertahankan dan menyebarkan ajaran agama banyak kendala yang dihadapi apalagi dulu Islam baru lahir atau mulai berkembang, tetapi dengan keyakinan yang teguh, kesabaran dan konsisten berdakwah pasti tujuan akhir mudah diraih. Bisa dilihat sekarang mayoritas penduduk Jawa banyak yang beragama Islam dan hampir setiap desa pasti ada masjidnya, itu tidak lepas dari perjuangan para Wali yang dulu berdakwah.

Kemudian *dodot* adalah sejenis pakaian tradisional yang digunakan pembesar zaman dahulu. Pakaian digunakan untuk menutupi tubuh agar terlihat sopan, indah dan menarik bila dilihat orang. Pakaian juga berarti rasa malu, harga diri, kepribadian dan tanggung jawab setiap individu. Makna simbolis pakaian di sini bisa diartikan sebagai hati manusia yang harus bersih dan suci. Bersih dan sucinya hati dinilai dari

ketakwaan manusia kepada Allah dan melaksanakan lima watak utama yakni rela, tawakal, jujur, sabar dan berbudi luhur. Kebalikan dari watak tadi adalah angkara murka, malas, dengki, iri, tamak dan loba yang harus dihindari (Khaelany, 2014:188).

Dodotiro-Dodotiro Kunitir Bedhah Ing Pinggir, Dondomono Jlumaton Kanggo Seba Mengko Sore

Selain ibarat hati, arti *dodot* di sini juga sebagai agama atau akhlak seseorang. Perumpamaan agama sebagai pakaian itu telah rusak di pinggirannya artinya tidak rusak total, tetapi kurang sempurna. Jadi penggalan lirik tembang ini mengisyaratkan bahwa kita dituntut untuk menyempurnakan agama atau akhlak dengan keimanan dan ketakwaan. Pandangan Sunan Kalijaga ini sejalan dengan pendapat Sri Susuhunan Mangkunegara IV yang tertuang dalam kitab *Wulangreh*, di mana beliau menyatakan bahwa *agama ageming aji* (agama merupakan pakaian yang harus dirawat). Dengan demikian, pakaian yang robek harus dijahit atau disulam agar utuh kembali. Ini mengandung makna bahwa iman atau agama Islam harus tetap utuh dan hendaknya dijaga agar tidak sampai rusak atau hilang dari diri setiap individu sebagai bekal menghadap Allah Yang Maha Sempurna (Khaelany, 2014:189).

Sesungguhnya keimanan dan ketakwaan seseorang kepada Allah bisa menjadi guncang, menipis, dan berkurang sedikit demi sedikit. Kata *Dondomono Jlumaton* ini berarti seseorang harus merajut, menyulam apa yang telah rusak tersebut untuk segera diperbaiki agar sempurna. Sekarang banyak orang yang mengaku Islam tetapi hanya berucap di mulut saja, tidak bersumber dari keyakinan hati dan diwujudkan dalam tingkah laku. Bila terjadi demikian, harus ada kesadaran dan upaya menegakkan harkat martabat diri manusia sesuai tuntunan ajaran Islam. Setiap orang harus selalu mengingat Allah melaksanakan perintahnya dan menjauhi segala yang dilarang dengan penuh konsisten dan tanggung jawab agar kehidupan di dunia bisa berjalan baik menuju akhirat yang abadi. Kata *mengko sore* menyiratkan sebagai waktu hidup kita di dunia yang sebentar. Selagi masih diberi waktu bernafas dan masih ada kesempatan bertaubat, harus dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya dan optimis meraih hidayah Allah sebelum ajal menjemput sewaktu-waktu tanpa kita ketahui kapan datangnya.

Mumpung Padhang Rembulane Mumpung Jembar Kalangane

Penggalan lanjutan tembang ini memuat pesan agar setiap manusia jangan menunda-nunda waktu selagi muda dan sehat. Disaat masih ada kesempatan dan waktu yang panjang untuk mendekatkan diri dengan beribadah kepada Allah, teruslah lakukan dan dijaga semaksimal mungkin. Sebab jika sudah terlanjur tua, sakit-sakitan, pikun atau mengidap penyakit lainnya, mustahil untuk bisa dekat dengan Allah dengan baik. Maka dari itu, gunakanlah waktu di dunia dengan baik dan benar dengan menjaga kesucian diri, berbakti, beriman dan bertakwa untuk melaksanakan tugas serta kewajiban sebagai hamba Allah yang taat.

Yo Surako Surak Hiyo

Yosurako surak hiyo menggambarkan perasaan seseorang yang sedang senang, bahagia serta rasa syukur kepada Allah. Melalui Islam semua perasaan itu dapat terwujud beriringan dalam melaksanakan lima watak di atas tadi yakni rela, tawakal, jujur, sabar dan berbudi pekerti luhur dengan ikhlas mengharap ridho Allah.

Gundul-Gundul Pacul

Gundul-Gundul Pacul Cul, Gembelengan

Nyunggi Nyunggi Wakul Kul, Gembelengan

Wakul Ngglempang Segane Dadi Sak Latar

Wakul Ngglempang Segane Dadi Sak Latar

Orang Jawa mengartikan pacul adalah *papat kang ucul* (empat yang lepas) dari diri setiap orang khususnya sebagai pemimpin. Artinya kemuliaan seseorang bergantung pada empat hal, yaitu bagaimana menggunakan mata, hidung, telinga dan mulut. Mata digunakan untuk melihat kesulitan rakyat. Hidung digunakan untuk mencium wewangian kebaikan dan memisahkan yang baik dan buruk. Telinga digunakan untuk mendengar nasehat atau keluhan rakyat. Dan mulut digunakan untuk berkata-kata yang baik serta tidak asal bicara menyakiti rakyat. Jika keempat hal ini lepas, maka lepaslah kehormatan sebagai pemimpin.

Konon tembang ini diciptakan oleh Sunan Kalijaga yang memiliki arti filosofis tinggi dan mulia. *Gundul* adalah kepala tanpa rambut yang mengartikan bahwa kepala merupakan lambang kehormatan atau kemuliaan seseorang dan rambut adalah mahkota sebagai lambang keindahan. Jadi kepala tanpa rambut merupakan lambang meraih kehormatan yang tidak perlu adanya mahkota. Kemudian pacul diibaratkan lambang rakyat kecil dimana seorang pemimpin seharusnya mempunyai sikap dan sifat layaknya orang kecil yang mencangkul di sawah dan ladang. Yaitu seseorang yang wajib mengupayakan kesejahteraan, kemakmuran serta keadilan bagi rakyatnya.

Kata *gembelengan* berarti besar kepala atau sombong, congkak, arogan tidak mau mendengarkan suara rakyat. Maunya menang sendiri dengan menghalalkan segala cara yang bertujuan agar ia serta kelompoknya aman berkuasa sampai akhir hayat. Atau kata lain menyepelekan kepercayaan yang sudah diserahkan kepadanya sebagai pemimpin. *Nyunggi wakul* artinya menjunjung tinggi amanah yang dipercayakan rakyat di atas kepalanya. Amanah ini menjadi tanggung jawabnya dengan tidak bermain-main seenaknya sendiri. Akhirnya *wakul ngglimpang* atau amanah itu jatuh karena tidak seimbang, tidak adil dalam merealisasikannya. *Segane dadi sak latar* atau istilahnya nasi itu tumpah jadi tidak berguna. Jadi sia-sia amanah yang telah dipercayakan rakyat kepada pemimpin karena tidak bermanfaat bagi kesejahteraan semua orang khususnya orang kecil (Hermawan, 2015:8-9). Secara

keseluruhan tembang ini menunjukkan sikap kritik rakyat kepada pemimpin yang tidak adil, sombong, dan semaunya sendiri dengan amanah yang telah diembannya dari rakyat.

Seni Gamelan, Kenthongan dan Bedhug

Menurut kebanyakan ahli kebudayaan, gamelan merupakan ciptaan Sunan Kalijaga. Nama alat-alat dalam seni gamelan banyak sekali mulai dari gong, kenong, kempul, kendang, genjur dan lainnya. Dahulu gamelan ini dipertunjukkan saat ada perayaan mauludan di halaman masjid agung Demak, yang bertujuan untuk mengundang orang-orang supaya bersama-sama datang mendengarkan ceramah Sunan Kalijaga.

Adapun falsafah dari nama alat-alat gamelan antara lain yaitu ; 1) Kenong, berbunyi nong...nong...nong, sekarang ditambah saron yang berbunyi ning...ning; 2) Kempul, suaranya pung...pung...pung; 3) Kendang, berbunyi tak ndang...tak ndang...tak ndang; 4) Genjur, yang berbunyi Nggurrr.

Kesemua bunyi itu bila diurutkan mempunyai arti yang menjadi serangkaian ajakan untuk memeluk Islam. Nong ning nong ning yang berarti *nong kana nong kene* (di sana, di sini), pung pung berarti mumpung-mumpung masih hidup atau ada waktu, dihubungkan dengan pul pul pul berarti kumpul-kumpul, ndang ndang ndang berarti *endang endang* (cepat cepat) dan terakhir berbunyi nggurrr yang berarti *jegur* atau supaya lekas masuk ke Masjid atau masuk Islam.

Sejarah pembuatan *bedhug* dan *kenthongan* berawal dari Sunan Kalijaga yang menyuruh Sunan Pandanaran (Bupati Semarang) agar membuat *bedhug* untuk mengundang orang-orang salat berjamaah. Falsafah *bedhug* berasal dari bunyinya dheng dheng dheng memiliki makna *sedheng* atau masjid masih muat untuk menampung para jamaah. Sedangkan *kenthongan* yang berbunyi thong thong thong bermakna *kothong* atau masjid masih kosong dan harus dipenuhi (Hermawan, 2015:10-12).

Sekaten dan Grebeg

Sesuai adat kebiasaan tiap tahun, di serambi masjid agung Demak diadakan perayaan maulid Nabi Muhammad yang diramaikan dengan rebana. Dahulu perayaan ini menggunakan gamelan yang ditempatkan di sebuah tarub di depan masjid. Gapura masjid juga dihiasi dengan bunga-bunga yang indah sehingga banyak yang tertarik untuk berkunjung. Para wali bergantian memberikan wejangan atau nasehat yang dikemas secara menarik agar orang-orang semakin banyak masuk masjid. Akan tetapi, sebelum masuk orang-orang disuruh untuk berwudhu melalui gapura masjid. Ini mengandung simbol bahwa barang siapa yang telah berwudhu melewati gapura (berasal dari bahasa Arab *Ghafur*) akan diampuni segala dosanya dan dilanjutkan mengucapkan dua kalimat syahadat. Sekaten berasal dari kata

syahadatain (dua syahadat) yang sebenarnya adalah nama dari dua buah gamelan ciptaan Sunan Kalijaga, yang sekarang bernama Kyai Sekati dan Nyai Sekati yang ditabuh pada hari tertentu. Adapun kata grebeg berasal dari kata *gerebeg* yang berarti mengikuti (bahasa Jawa, *ndereake*). Yakni mengikuti atau Sri Paduka Sultan keluar keraton menuju Masjid untuk mengikuti perayaan Maulid Nabi. Dan istilah grebeg diberikan setelah perayaan diselenggarakan di Surakarta dan Yogyakarta (Hermawan, 2015:12-13).

Seni Wayang

Sunan Kalijaga dalam berdakwah selalu menyesuaikan budaya lokal yang telah ada. Salah satunya menggunakan media wayang yang pada awalnya adalah wayang beber kuno yang mencitrakan gambar manusia secara detail, tetapi wayang tersebut diubahnya menjadi wayang kulit yang tidak terlalu mirip dengan manusia. Sunan Kalijaga sering keluar masuk perkampungan hanya untuk menggelar pertunjukan wayang dan beliau sendiri yang menjadi dalangnya. Dalang berasal dari bahasa Arab "*Dalla*" yang artinya menunjukkan. Ini mengartikan bahwa seorang dalang sebenarnya menunjukkan kebenaran kepada para penonton. Orang-orang yang ingin menyaksikan pagelarannya tidak dipungut biaya sedikitpun, tetapi hanya disuruh mengucap mengucap dua kalimat syahadat. Lakon-lakon wayangnya yang awalnya dari lakon agama Hindu seperti Mahabarata, Ramayana dan lainnya, diganti beliau dengan lakon-lakon yang namanya mengandung makna filosofis ajaran Islam. Karakter-karakter wayangnya pun ditambah dengan memilih karakter yang bernafaskan Islam misalnya lakon *punakawan*. Dalam lakon *punakawan* tersebut terdiri dari empat tokoh yang memiliki makna sebagai berikut; 1) **Semar**, diambil dari bahasa Arab *Simaar* yang artinya paku. Maka seorang muslim harus memiliki pendirian dan iman yang kokoh bagai paku yang tertancap; 2) **Petruk**, berasal dari bahasa Arab *Fat-ruuk* yang berarti tinggalkan. Maksudnya seorang muslim wajib meninggalkan segala penyembahan kepada selain Allah atau menjauhi segala yang dilarang; 3) **Gareng**, diambil dari bahasa Arab *Qariin* yang artinya teman. Ini berarti seorang muslim harus selalu berusaha mencari teman sebanyak-banyaknya untuk diarahkan pada kebaikan; 4) **Bagong**, berasal dari bahasa Arab *Baghaa* yang artinya berontak. Maksudnya seorang muslim selalu berontak saat melihat kezaliman (Hermawan, 2015:15).

Dalam seni wayang Sunan Kalijaga selalu memanfaatkannya sebagai sarana pendidikan kepada masyarakat. Sebagai dalang, Sunan Kalijaga sering memberikan pesan sebagai berikut:

Sing sapa ora gelem gawe becik marang liyan, aja sira ngarep-arep yen bakal oleh pitulungan ing liyan.

Wong ala samangsa kuwasa aja dicedhaki, sebab mbilaheni, saya mundhak angkara murkane, lan meneh bakal dienggo srana menangake kang ala mau.

Wong ala iku lamun kuwasa banjur sawiyah-wiyah nguja hawa napsune, lan uga ngagung-ngagungake penguwasane, mula aja nganti wong ala bisa nyekel penguwasa.

Wong kang rumangsa nindakake panggawe kang kurang prayoga, nanging emoh mareni, iku aja dicedhaki, mundhak nulari.

Wong ala yen bisa kuwasa, kang ala iku diarani becik, kosok baline yen wong becik kang kuwasa, kang becik iku kang ditindakake.

Terjemahannya:

Barang siapa tidak mau berbuat baik terhadap orang lain, janganlah mengharap akan mendapat pertolongan orang lain.

Orang jahat kalau berkuasa jangan didekati, sebab berbahaya; ia akan tambah angkara murkanya, lagi pula engkau akan dipakai sebagai sarana untuk memenangkan kejahatan itu.

Orang jahat kalau berkuasa akan bertindak sewenang-wenang, melampiaskan hawa nafsunya dan membanggakan kekuasaannya. Oleh karena itu, jangan sampai ada orang jahat memegang kekuasaan.

Orang yang merasa menjalankan pekerjaan yang tidak sepatutnya, tetapi tidak mau mengakhiri, jangan didekati, agar tidak ketularan.

Orang yang jahat kalau dapat berkuasa, segala yang jelek dikatakan baik, sebaliknya kalau orang baik-baik yang berkuasa, maka hal-hal yang baiklah yang dijalankan (Sulistiono, tt:42-44).

Filosofi Ketupat

Sunan Kalijaga adalah orang yang pertama kali memperkenalkan ketupat pada masyarakat Jawa. Beliau membudayakan dua kali perayaan yang disebut *bakda*, yaitu *bakda lebaran* dan *bakda kupat*. Sekarang umumnya masih terlihat ketupat *bakda lebaran* yang biasa dibuat sehari sebelum hari raya idul fitri. Kemudian istilah *bakda kupat* sendiri dilakukan masyarakat pada waktu itu hampir setiap rumah menganyam ketupat dari daun kelapa muda. Setelah dimasak, ketupat itu diantarkan ke rumah-rumah kerabat yang lebih tua, sebagai lambang kebersamaan dan kehormatan. Ketupat sendiri memiliki beberapa arti, diantaranya pertama mencerminkan berbagai macam kesalahan manusia dilihat dari rumitnya anyaman. Arti kedua, mencerminkan kebersihan dan kesucian hati dilihat dari warna putih ketupat jika dibelah dua. Ketiga, mencerminkan kesempurnaan karena dalam hubungan pembuatannya yang dilakukan menjelang hari raya idul fitri menuju sempurnanya atau kemenangan umat muslim setelah sebulan berpuasa.

Bentuk persegi pada ketupat juga mengartikan sebagai perwujudan *kiblat papat limo pancer*. Istilah *kiblat papat limo pancer* ini ada yang memaknai sebagai keseimbangan alam yakni empat arah mata angin utama timur, selatan, barat dan utara yang betumpu pada satu pusat (*kiblat*). Seperti manusia, bila ia bisa pergi kemanapun hendaknya jangan pernah melupakan pancer (tujuan) yaitu Allah Yang Maha Esa. Makna selanjutnya dari *kiblat papat limo pancer* bisa diartikan juga sebagai empat macam nafsu manusia dalam tradisi Jawa yaitu marah (emosi), *aluamah* (nafsu lapar), *supiah* (memiliki sesuatu yang bagus) dan *mutmainah* (memaksa diri). Keempat nafsu ini adalah hal yang harus ditaklukkan selama puasa,

jadi dengan memakan ketupat disimbolkan bahwa kita sudah mampu melawan dan menaklukkan empat nafsu tersebut. Kemudian ada yang mengartikan ketupat atau *kupat* ini sebagai akronim dari *ngaku lepat* (mengakui kesalahan). Itulah mengapa dalam lebaran selalu ada tradisi saling memaafkan.

Berkenaan dengan arti *ngaku lepat* pada hari idul fitri atau lebaran di atas, istilah lain yang juga dekat adalah kata *luberan*, *leburan* dan *laburan*. Pertama, kata *lebaran* yang asalnya dari kata *le' bar* (selesai) mengartikan bahwa telah selesai menjalani ibadah puasa Ramadhan. Kedua, *luberan* berasal dari kata *luber* (meluap/ melimpah) yang berkaitan dengan pemberian sesuatu kepada sesama terutama kepada orang yang tidak punya. Kurang lebih mengajak untuk bersedekah secara ikhlas yang bila dikaitkan dengan bulan puasa biasanya diselenggarakannya zakat fitrah dan infaq untuk diberikan kepada yang berhak. Ketiga, *leburan* (melebur/ menghilangkan) maksudnya dengan mengakui kesalahan pada saat sungkeman untuk memohon maaf dari yang muda kepada yang tua atau dari anak kepada orang tuanya. Dimana kesalahan yang telah dilakukan dapat melebur atau menghilang dengan adanya prosesi sungkeman tersebut. Keempat, *laburan* berasal dari kata *labur* atau sejenis kapur sebagai bahan untuk memutihkan dinding. Kebiasaan orang Jawa sebelum lebaran biasanya melabur atau memutihkan dinding agar terlihat bersih. Hal ini memberikan pesan agar manusia senantiasa menjaga kebersihan lahir dan batin. Jadi setelah melaksanakan proses saling memaafkan, diharapkan untuk kembali menjaga sikap dan tindakan sehingga mencerminkan budi pekerti yang baik pula (Hermawan, 2015:17-19).

Sebagai Ahli Tata Kota

Seni bangunan tata kota di Jawa biasanya sama. Sunan Kalijaga selalu menata dengan ada istana atau kabupaten, alun-alun, satu atau dua pohon beringin dan masjid yang biasanya terletak teratur di sebelah barat alun-alun. Penempatan letak tata kota tersebut mempunyai makna filosofis yaitu:

Istana Atau Kantor Kabupaten

Letak istana atau kantor kabupaten biasanya berhadapan dengan alun-alun dan pohon beringin. Kantor kabupaten pemerintahan tersebut kebanyakan menghadap ke laut dan membelakangi gunung. Ini bermakna bahwa para pemimpin harus menjauhi kesombongan, sedang menghadap ke laut artinya seorang pemimpin hendaknya berhati pemurah dan pemaaf seperti luasnya laut.

Alun-Alun

Alun-alun berasal dari kata *Allaun* yang berarti banyak macam atau warna. Diucapkan dua kali *Allaun-Allaun*, ini bermaksud bahwa alun-alun merupakan tempat bersama sebagai simbol ratanya segenap pemimpin dan rakyatnya dalam satu tempat di pusat kota. Alun-alun biasanya berbentuk segi empat yang

dimaksudkan dalam menjalankan ibadah, seseorang harus berpedoman lengkap yaitu dengan syariat, haqiqat, thariqat dan ma'rifat.

Pohon Beringin

Pohon beringin atau *waringin* ini berasal dari kata *waraa'in* artinya orang yang sangat berhati-hati. Orang-orang yang berkumpul di alun-alun itu harus berhati-hati dalam menjaga hukum atau undang-undang yang berlaku dengan memelihara dirinya sebaik mungkin. Baik itu undang-undang negara ataupun agama yang dilambangkan dengan dua pohon beringin (Hermawan, 2015:20-21).

Ajaran Lima Landasan Amar Ma'ruf Nahi Munkar

Pada hakikatnya Amar Ma'ruf Nahi Munkar berarti menyuruh yang baik dan melarang yang buruk. Menurut Dr. Ali Hasbullah mendefinisikan secara bahasa, Amar ialah suatu tuntutan perbuatan dari pihak yang lebih tinggi kedudukannya kepada pihak yang lebih rendah kedudukannya (Umam, 1998:97). Ma'ruf berarti semua kebaikan yang dikenal oleh jiwamanusia dan membuat hatinya tentram. Nahi menurut bahasa larangan, menurut istilah yaitu suatu lafadz yang digunakan untuk meninggalkan suatu perbuatan. Sedangkan Munkar adalah lawan dari Ma'ruf yaitu durhaka, perbuatan munkar adalah perbuatan yang menyuruh kepada kedurhakaan (Mundhur, tt:239).

Secara terminologis Salman Al-Audah mengemukakan Bahwa Amar Ma'ruf adalah segala sesuatu yang diketahui oleh hati dan jiwa tentram kepadanya atau segala sesuatu yang dicintai oleh Allah SWT. Sedangkan Nahi Munkar adalah yang dibenci oleh jiwa, tidak disukai serta sesuatu yang dikenal keburukannya secara syar'i dan akal. Sedangkan imam besar Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa Amar Ma'ruf Nahi Munkar adalah tuntunan yang diturunkan Allah dalam kitab-kitabnya, disampaikan kepada Rasul-rasulnya, dan merupakan bagian dari syariat Islam. Adapun pengertian Amar Ma'ruf berarti menghalalkan semua yang baik, sedangkan Nahi Munkar adalah mengharamkan segala bentuk kekejian (Taimiyah, 1995:17).

Dari pengertian di atas penulis menyimpulkan bahwa Amar Ma'ruf Nahi Munkar adalah suatu ajaran agama Islam yang bersumber dari Al-Qur'an untuk menyuruh melakukan segala perbuatan baik dan meninggalkan segala perbuatan yang buruk. Sebagaimana tertuang pada firman Allah yang artinya: "Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik". (Q.S Ali Imran: 110)

Ayat di atas menggambarkan kepada manusia bahwasannya manusia adalah umat yang terbaik yang diciptakan Allah. Kebaikan manusia dapat dilihat dari saling

memberi manfaat kepada manusia yang lain. Contohnya, ketika seseorang membantu orang tua yang pikun untuk menyeberang, berarti orang tersebut telah melakukan Amar Ma'ruf. Contoh lain, ketika seorang pemimpin ingin memberantas korupsi, maka pemimpin tersebut telah ber-Nahi Munkar. Begitu pentingnya manusia harus Melakukan Amar Ma'ruf Nahi Munkar karena makna yang terkandung sangat rasional agar kita terus melakukan yang baik serta menghindari semua yang buruk dalam perbuatan.

Berawal dari penjelasan yang bersumber dari Al-Qur'an di atas, Sunan Kalijaga mengembangkan makna Amar Ma'ruf Nahi Munkar menjadi lima landasan yang terdiri dari *prasaja*, *prayoga*, *pranata*, *prasetya* dan *prayitna*. Pengembangan ini dilakukan beliau pada saat berdakwah menyebarkan ajaran Islam kepada masyarakat Jawa agar mudah memahaminya. Pertama, *prasaja* yaitu hidup sederhana atau hidup selayaknya saja tidak kekurangan dan tidak berlebihan. Kedua, *prayoga* adalah mengamalkan yang baik-baik bisa menjadi contoh oleh masyarakat dan teladan hidup konsep kepemimpinannya. Ketiga, *pranata* yakni menghormati peraturan dan perundang-undangan yang berlaku. Keempat, *prasetya* merupakan tanggung jawab, konsisten, setia, menepati janji dan mempunyai tekad kuat terhadap sesuatu. Prinsipnya adalah kedisiplinan, jadwal dan rencana yang tersusun rapi harus ditepati dan dipenuhi. Dengan kata lain, mampu menghargai kesempatan yang telah diberikan dan waktu yang tersedia. Kelima, *prayitna* adalah sikap berhati-hati dalam melaksanakan tugas. Kehati-hatian dan kewaspadaan adalah sesuatu yang mutlak harus dimiliki manusia sebagai upaya meminimalisir datangnya bencana atau kerugian. Semua landasan itu menurut penulis dapat dilakukan apabila kita mampu melatih diri melalui olahraga, olah pikir dan olah rasa dengan keyakinan yang sungguh-sungguh.

Ajaran Narima Ing Pandum

Sikap *narima ing pandum* merupakan sikap yang khas pada budaya Indonesia. Sikap *narima ing pandum* diuraikan menjadi *narima/nerimo* yang berarti menerima. *pandum/pandom/pendulum* artinya takdir. Jadi *narima ing pandum* adalah sikap menerima takdir atau ketentuan Allah. Sebagaimana firman Allah yang artinya: "Yang memiliki kerajaan langit dan bumi, tidak mempunyai anak, dan tidak ada sekutu bagi-Nya dalam kekuasaan-(Nya), dan Dia menciptakan segala sesuatu, lalu menentukan keadaan makhluk- makhluk itu dengan ketentuan takdir yang tepat". (Q.S Al-Furqan: 2)

Ayat di atas menggambarkan secara jelas bahwa tiap-tiap makhluk ciptaan Allah sudah mempunyai takdirnya sendiri-sendiri. Sebagai manusia hendaknya selalu bersyukur dari apa yang dimiliki diri sendiri, dengan tidak ingin mempunyai segala sesuatu dari apa yang dimiliki orang lain. Semua yang diturunkan kepada tiap-tiap makhluk sudah ada kadar dan batasnya masing-masing dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Ajaran *Walisanga* terutama dari Sunan Kalijaga yang

menjelaskan sikap *narimaing pandum* tercermin dalam lima sikap. Pertama, rela artinya melakukan sesuatu dengan tidak mengharapkan imbalan apapun dari orang lain. Firman Allah yang artinya: “Katakanlah (Muhammad), “Sesungguhnya salatku, ibadahku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam(162) Tidak ada sekutu bagi-Nya; dan demikianlah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama berserah diri (kepada Allah)(163)”. (Q.S Al-An’am: 162-163).

Sikap rela atau ikhlas di ayat tersebut memberikan pengertian kepada manusia agar mau berserah diri kepada Allah dari apa yang sudah ditakdirkan. Keikhlasan diri dapat tercermin pada perilaku yang selalu menerima apapun keadaannya, meski tidak sempurna baik dari segi fisik, kejiwaan, intelektual dan lain sebagainya dan tidak mengharap imbalan dari sikap ikhlasnya itu kepada orang lain.

Kedua, *narima*, artinya merasa cukup dan bersyukur dengan apa yang di dapat serta tidak mengharapkan sesuatu milik orang lain. Firman Allah yang artinya: “Maka ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu. Bersyukurlah kepada-Ku, dan janganlah kamu mengingkari (nikmat)-Ku”. (Q.S Al-Baqarah: 152)

Bersyukur merupakan sifat penting tetapi sering disepelekan karena sebagian orang selalu merasa ingin lebih dari siapapun. Keinginan seperti hendaknya dijauhi agar hubungan sesama manusia dapat hidup harmonis saling membantu dan saling membutuhkan. Keahlian tiap-tiap manusia pasti berbeda, maka dengan perbedaan ini seharusnya disikapi dengan bijaksana tanpa adanya permusuhan.

Ketiga, *temen* maksudnya bertanggung jawab dari amanah yang sudah diberikan Allah dengan segala sesuatu yang dikerjakan atau diucapkan. Firman Allah yang artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruhmu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh, Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”. (Q.S Al-Baqarah: 58)

Ayat di atas mengartikan kepada manusia terutama seorang pemimpin untuk selalu mengedepankan amanah yang diembannya. Sikap tanggung jawab dengan setia pada ucapannya dan memperjuangkan hak-hak secara adil akan membuahkan hasil merata antar sesama. Oleh karena itu, amanah masing-masing individu, akan dipertanggungjawabkan sesuai perbuatan yang dilakukan semasa hidupnya di akhirat kelak.

Keempat, sabar artinya memiliki hati yang lapang atau menerima dengan sepenuh hati apapun yang terjadi. Sikap sabar dalam realisasinya masih sulit dilakukan setiap manusia karena kebanyakan orang tidak mau mengalah kepada orang lain dan selalu mengedepankan emosi dahulu daripada berpikir untuk menahannya. Selama hidup di dunia manusia sudah ditakdirkan akan mengalami manis dan pahitnya kehidupan dengan berbagai cobaan. Firman Allah yang artinya: “Dan Kami pasti akan menguji kamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan

harta, jiwa dan buah-buahan. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang sabar". (Q.S Al-Baqarah: 155)

Ayat di atas menggambarkan cobaan yang akan dialami setiap manusia baik itu ketakutan, kelaparan, kurangnya harta, makanan dan apapun itu. Kesabaran dapat diibaratkan sebagai jamu yang pahit dan hanya kuat diminum oleh orang yang kokoh pribadinya serta akan membuat dirinya semakin kuat dan sehat. Maka dari itu, individu seharusnya mampu menjunjung tinggi sikap sabar dalam menerima takdir Allah.

Kelima, budi luhur artinya memiliki sikap bijaksana dalam berperilaku. Sebagaimana akhlak Nabi Muhammad yang harus dijadikan contoh suri tauladan bagi seluruh umat manusia. Firman Allah yang artinya: "*Dansesungguhnya engkau (Muhammad) benar-benar berbudi pekerti yang agung*". (Q.S Al-Qalam: 4)

Ayat tersebut menjelaskan bahwa pada diri Rasulullah telah ada contoh-contoh perilaku yang sesuai ajaran Islam. Berbagai perilaku Rasulullah telah banyak disebutkan dalam Al-Qur'an dan Hadis yang menyadarkan kepada kita bahwa seharusnya kita wajib meniru perilaku yang terpuji dan meninggalkan perilaku yang tercela tersebut. Semua itu menurut penulis sebagai hasil atas ketentuan takdir yang telah ditetapkan Allah sejak lama, namun harus ada juga usaha setiap individu untuk mengubah dan selalu menjunjung tinggi perilaku yang berlandaskan Islam. Sebenarnya lima sifat itu bersumber dari ajaran agama Islam yaitu rela dari ridha atau ikhlas, narima dari *qanaah*, temen dari sifat amanah, sabar dari kata *shabar* dan budi luhur adalah *akhlaqul karimah* (Hermawan, 2015:24-25).

Astabrata dalam Cupu Manik Astagina

Astabrata merupakan pedoman hidup dari zaman dulu yang bertujuan agar masyarakat hidup sejahtera. *Asta* berarti delapan dan *Brata* berarti tindakan. Jadi *Astabrata* dapat diartikan sebagai delapan macam tindakan. *Astabrata* ini diambil dari inti sari wasiat *Cupu Manik Asta Gina* atau merupakan pegangan hukum bagi para dewa pada zaman nenek moyang dahulu. Banyak orang atau pemimpin yang salah paham, dengan berusaha mempunyai delapan rupa dalam wujud asli *astabrata* tersebut. Sesungguhnya delapan hal tersebut sekedar kiasan, dimana seseorang harus mengetahui dan mengambil makna filosofis yang terkandung pada *astabrata*. Penjelasan tentang *astabrata* ini secara mudah dijelaskan dan digambarkan dalam wujud sebagai berikut; 1) **Wanita**. Wanita artinya seorang perempuan yang elok, cantik dan siapapun ingin memilikinya. Maka yang dimaksud dengan wanita ini adalah suatu keindahan dan sebuah cita-cita yang tinggi. Agar cita-cita itu tercapai, maka orang itu perlu berusaha sekuat tenaga dengan belajar, tirakat dan lainnya. Sebagaimana seorang pemuda yang ingin memiliki seorang gadis yang cantik; 2) **Garwa**. *Garwa* adalah jodoh, suami istri atau sehati. *Garwa* sering diartikan sebagai *sigaraning nyawa* atau belahan jiwa. Jadi dalam hal ini *garwa* mengandung arti bahwa setiap orang harus dapat menyesuaikan diri, bisa bergaul dengan siapapun.

Semua dianggap kawan, mencintai sesama dengan tidak membeda-bedakan orang. Orang lain dianggap *garwa* atau teman sehidup semati sehingga hidup di dunia akan menjadi rukun dan damai; 3) **Wisma**. *Wisma* artinya rumah atau tempat berlindung. Rumah adalah tempat yang berisi aneka barang dengan ruangan yang luas berpetak-petak. Demikianlah, setiap orang hendaknya bersifat seperti rumah. Yaitu dapat menerima siapapun dan membutuhkan perlindungan, sanggup menyimpan dan mengatur segala sesuatu sesuai porsinya; 4) **Turangga**. *Turangga* adalah kuda tunggangan yang kuat dan bagus. Kuda ini biasanya bisa berlari cepat, pelan dan bisa berjalan sambil menari-nari. Sebaliknya kuda tunggangan juga bisa berlari tak menentu karena bergantung dengan orang yang memegang talinya. Demikian halnya manusia, bila jiwa dapat menguasai dan mengatur diri, maka pergaulan hidup kita akan teratur dengan baik atau dapat menyesuaikan dengan lingkungan sekitar; 5) **Curiga**. *Curiga* artinya keris atau sejenis senjata tajam. Maka perlu setiap orang terutama pemimpin harus memiliki persenjataan hidup yang lengkap. Senjata tersebut adalah kepandaian, keuletan, ketangkasan dan yang lain. Begitu pula dengan pikiran, yang harus tajam dan mampu berpikir tepat agar dapat bertindak tepat pula kepada masyarakat yang dipimpinnya; 6) **Kukila**. *Kukila* artinya burung atau burung perkutut yang biasanya dipelihara oleh masyarakat Jawa untuk didengarkan suaranya yang merdu menentramkan sanubari. Demikian pula dengan perkataan yang keluar dari mulut hendaknya enak didengar, lemah lembut, dan menentramkan orang lain yang mendengarkannya. Setiap kata yang keluar harus tegas dan bersifat memperbaiki serta membangun agar orang yang mendengar dapat terpikat; 7) **Waranggana**. *Waranggana* adalah penari ronggeng, dimana penari ini menari di tengah kerumunan orang bersama seorang lelaki. Ada empat penari lelaki lainnya di setiap penjuru yang seakan-akan ikut menggoda *waranggana* ini agar memalingkan wajahnya dari lelaki yang di tengah. Makna yang tersirat dari tarian ini adalah apabila dalam usaha meraih cita-cita yang mulia (*waranggana*), pasti akan banyak dijumpai godaan yang mencoba menghalang-halangi pencapaian cita-cita tersebut; 8) **Pradangga**. *Pradangga* artinya gamelan, bunyi-bunyian yang lengkap. Terdiri dari kendang, gender, gambang, penerus, rebab, suling, kenong, kempul dan gong dimana bunyinya berbeda-beda. Alat gamelan tersebut kalau dipukul akan selaras bunyinya, terdengar merdu, enak didengar dan dapat menentramkan jiwa. Tetapi sebaliknya kalau semua dipukul tanpa menggunakan aturan akan menjadi bising. Demikianlah diibaratkan suatu masyarakat yang jumlahnya sangat banyak dengan bermacam-macam sifat dan budi perangnya. Bila mereka bertindak sendiri-sendiri menurut kehendaknya masing-masing akan menjadi kacau. Tetapi kalau dapat diatur, masing-masing individu dengan perannya yang beda-beda akan mampu mewujudkan simbiosis mutualisme atau saling membutuhkan satu sama lain. Dengan begitu kehidupan akan selaras, harmonis dan bermanfaat bagi kesejahteraan bersama (Purwadi, 2015:191-197).

Peran Pendidikan Agama dalam Pembentukan Karakter

Hakikat pendidikan dari kacamata Islam adalah menumbuhkan dan membentuk kepribadian agar menjadi manusia yang sempurna, berbudi luhur dan berakhlak mulia. Bagi seorang muslim pendidikan harus didasarkan pada Al-Qur'an yang telah berisi segala macam peraturan dan perintah, baik perbuatan yang harus dijalankan atau ditaati maupun perbuatan yang harus dihindari. Sebagaimana firman Allah yang artinya: *"Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi bantuan kepada kerabat, dan Dia melarang (melakukan) perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran"*. (Q.S An-Nahl: 90)

Pada ayat di atas sudah jelas tertulis bahwasannya manusia disuruh untuk berbuat kebaikan dan melarang perbuatan yang keji atau keburukan. Ayat tersebut juga bisa dihubungkan dalam ranah pendidikan, dimana manusia harus mengambil pelajaran dari hal baik dan buruk. Meski agama memiliki pola hubungan vertikal sedangkan pola hubungan pendidikan adalah horizontal, tetapi itu tidak menjadi halangan dalam menyatukan konsep pendidikan dari segi agama. Oleh karena itu, pendidikan karakter merupakan pengajaran nilai-nilai dasar yang dapat diterima oleh masyarakat yang beradab atau beragama apapun. Sesungguhnya pendidikan karakter bukan sekedar hubungan horizontal antara individu dengan individu tetapi juga hubungan vertikal dengan Allah yang dipercaya dan diimani. Integrasi pendidikan agama dan pendidikan karakter merupakan suatu keharusan yang sesuai Pancasila sebagai dasar hidup bersama dalam masyarakat yang beranekaragam seperti Indonesia.

Nilai-nilai agama dan nilai demokrasi bukanlah sesuatu yang harus dipertentangkan. Jika pemahaman secara utuh dalam integrasi nilai-nilai tersebut, dapat memberikan sumbangan yang efektif bagi penciptaan masyarakat adil, sejahtera menuju impian bersama. Pendidikan agama merupakan dukungan dasar bagi keutuhan pendidikan karakter yang mengandung nilai-nilai luhur dan mutlak kebaikan dan kebenarannya (Rukhayati, 2011:66-69).

Relevansi Pemikiran Pendidikan Karakter Sunan Kalijaga di Era Globalisasi

Makna Nilai Ajaran Sunan Kalijaga di Era Globalisasi

Berbagai macam karya warisan dan ajaran Sunan Kalijaga yang telah dijelaskan di atas sangat banyak mengandung nilai pendidikan karakter yang tentu saja masih cukup relevan diimplementasikan di era globalisasi sekarang ini. Hal tersebut dikarenakan ajaran-ajaran beliau bersumber kepada al-qur'an dan Sunnah Nabi yang dalam berdakwahnya disederhanakan ajarannya sesuai situasi dan kondisi. Berikut akan diuraikan secara ringkas makna filosofis yang terkandung dari karya dan ajaran beliau tentang pendidikan karakter yang relevan untuk diterapkan di era

globalisasi sekarang ini khususnya di Indonesia.

Tembang *Lir-Ilir* bermakna sebagai ajaran syariat untuk menjalankan ajaran Islam sesuai isi dari rukun Islam. Pelaksanaan pendidikan karakter sesuai tembang *Lir-Ilir* pada intinya menyuruh untuk beriman, religius, berbudi pekerti luhur, sabar, ikhlas, rela dan lainnya sebagai orientasi melaksanakan perintah dan menjauhi larangan Allah. Kemudian pada tembang *Gundul-Gundul Pacul* mempunyai makna khususnya bagi para pemimpin hendaknya melaksanakan tugas dengan adil, amanah, tanggung jawab serta dapat mengayomi rakyat yang dipimpinnya.

Karya seni gamelan, kenthongan dan bedhug mempunyai falsafah agama yang tinggi dengan tujuan mengimani Allah tanpa menyekutukan-Nya. Perayaan sekaten dan grebeg juga berorientasi untuk mengajak kepada kebaikan yakni memeluk Islam dengan ikhlas, sadar sepenuh hati. Kemudian seni wayang menggambarkan sikap dan sifat seseorang untuk mempunyai pendirian yang kuat, beriman, memperbanyak teman dengan jalan kebaikan serta berontak jika ada kezaliman. Kemudian karya Sunan Kalijaga pada *Ketupat* mengandung filosofi untuk selalu sedekah atau membantu orang lain. *Ketupat* juga mengartikan pada diri untuk sadar, bahwa manusia mempunyai dosa atau kesalahan dan senantiasa memohon maaf kepada Allah setiap waktu.

Sunan Kalijaga membuat bidang tata kota sedemikian rupa sangat dalam makna filosofisnya. Penataan masjid yang biasanya di sebelah barat alun-alun mendiskripsikan bahwa manusia harus ingat Allah. Penataan kantor pemerintahan mengajarkan diri untuk bersikap pemurah, pemaaf dan menjauhi kesombongan. Adanya alun-alun menandakan bahwa manusia harus berpedoman lengkap yaitu dengan syariat, haqiqat, thariqat dan ma'rifat. Ditanamnya pohon beringin bermaksud untuk selalu berhati-hati dalam menjaga hukum atau undang-undang yang berlaku. Kemudian ajaran Amar Ma'ruf Nahi Munkar mempunyai makna bahwa segala perbuatan yang baik harus ditegakkan dan yang buruk ditinggalkan dengan berpedoman pada lima istilah *prasaja, prayoga, pranata, prasetya dan prayitna*. Ajaran Narima Ing Pandum bermakna sikap ikhlas, menerima, amanah, sabar dan berbudi luhur dengan didasari ketakwaan menerima takdir Allah baik atau buruk.

Ajaran *Astabrata Cupu Manik Astagina*, Sunan Kalijaga mengajarkan untuk berpedoman pada delapan ajaran yang terkandung. Ajaran tersebut berisi tindakan yang harus diingat serta diterapkan dengan sungguh-sungguh untuk mengetahui baik buruk kehidupan di dunia ini. Inti dari *Astabrata Cupu Manik Astagina* berisi tentang godaan hawa nafsu yang digambarkan seorang wanita, persatuan dan kesatuan antar individu tanpa membeda-bedakan, mampu mengatur dan memiliki sesuatu sesuai porsinya, mempunyai pegangan hidup yang kuat, mempunyai keahlian atau bakat yang harus dimanfaatkan dengan baik dan ditularkan, berkata lemah lembut tanpa emosi, harus bertekad kuat dalam meraih cita-cita, serta saling mengisi kehidupan dunia dengan selaras, harmonis menuju kehidupan kekal di akhirat. Ini semua dapat dijadikan referensi sifat dan sikap hidup teladan bagi manusia khususnya umat Islam di Indonesia di masa kini dan mendatang.

Implementasi dan Usaha Meneladani Pemikiran Dakwah Sunan Kalijaga di Era Globalisasi.

Implementasi ajaran Sunan Kalijaga sarat dengan nilai dakwah yang bersumber kepada Al-Qur'an dan Hadis, sehingga bisa relevan dalam menerapkan nilai-nilai moral dan akhlak. Penerapan pendidikan karakter dari karya dan ajaran Sunan Kalijaga dapat berjalan efektif, jika dalam mendidik bisa mengemas, memodifikasi dan menstranformasikan nilai-nilai ajaran beliau yang sesuai dengan kondisi sekarang. Pada dasarnya ajaran Sunan Kalijaga memuat ajaran tasawuf akhlaki, maka dakwahnya lebih menekankan pada akhlak seorang sufi untuk memperbaiki perilaku dalam mendekatkan diri kepada Allah. Hikmah dan teladan yang dapat diambil dari kehidupan Sunan Kalijaga antara lain, harus berpikir kreatif, sabar, inspiratif dan jenius. Menjadi orang harus amanah terutama sebagai pemimpin. Saat menjadi dai atau pendakwah harus mempunyai sikap ulet, tangguh dan ikhlas. Keteladanan sebagai muballigh yang diperankan Sunan Kalijaga ini patut dicontoh oleh para juru dakwah sekarang ini diantaranya sebagai berikut; 1) Di dalam berdakwah Sunan kalijaga tidak hanya memakai metode ceramah *an sich*, tetapi beliau memakai berbagai macam metode seperti demonstrasi, diskusi dan bermain peran. Para Da'i hendaknya meneladani hal ini dalam berdakwah yakni dengan menggunakan berbagai macam metode dan pendekatan; 2) Media yang digunakan dalam berdakwah beraneka ragam macamnya, diantaranya beliau berdakwah memakai media wayang kulit, baju takwa, gamelan, bedug, dan lainnya yang sebagian besar media tersebut diciptakan sendiri oleh beliau. Dalam hal ini para Da'i bisa meneladani kreativitas dan inovasi Sunan Kalijaga dalam menciptakan berbagai media dakwah untuk menunjang aktifitas dakwahnya; 3) Dalam berdakwah Sunan Kalijaga terkenal sebagai Da'i keliling ke beberapa daerah di Nusantara sehingga terkenal sebagai Syeikh Malaya. Para Da'i bisa meneladani bahwa medan dan areal berdakwah jangan hanya di daerahnya saja tetapi menjangkau luas ke beberapa daerah agar umat lebih mengetahui. Dalam hal ini para da'i bisa menggunakan saluran TV, radio dan media on line untuk menjangkau wilayah umat secara luas; 4) Sunan Kalijaga dalam berdakwah tidak hanya memberi mauidhah hasanah saja tetapi beliau juga menampakkan profil dirinya yang patut diteladani sebagai uswatun hasanah. Para Da'isekarang idealnya bisa menjadi uswatun hasanah bagi para jamaah dan umatnya tidak hanya pandai memberikan mauidhah hasanah; 5) Dalam berdakwah Sunan Kalijaga selalu menitikberatkan unsur etik, estetika serta mengedepankan muatan tuntunan dari pada sekedar tontonan. Para Da'i jangan terlalu mengobrol gurauan/tontonan dari pada tuntunannya; 6) Meskipun Sunan Kalijaga putra mahkota Adipati Tuban tetapi beliau tidak langsung menerima jabatan sebagai pengganti atau kepala pemerintahan meskipun berasal dari keluarga pejabat tinggi tetapi harus melalui musyawarah bersama.

Kesimpulan

Keunikan nilai-nilai luhur Sunan Kalijaga tergambar pada saat mensyiarkan agama Islam kala itu, dimana para pendakwah lain hanya menggunakan media verbal atau dengan ceramah saja, tetapi Sunan Kalijaga mampu menggunakan media dakwah Islam seperti seni suara/tembang, menjadi dalang, ahli tata kota, membuat gamelan, kenthongan, bedhug dan lain sebagainya. Media beliau tersebut terbukti sangat efektif dalam meyakinkan orang-orang untuk memeluk Islam termasuk peraturan dalam berperilaku. Sunan Kalijaga mampu merubah semua bentuk kehidupan masyarakat kala itu karena konsep dakwahnya menyesuaikan budaya dan adat yang sudah berlaku sebelumnya, atau bisa dibilang mengikuti permintaan masyarakat yakni dengan cara mengikuti sambil mempengaruhi sedikit demi sedikit. Keunikan konsep pendidikan Islam beliau lainnya tercermin pada saat memperingati Maulid Nabi Muhammad SAW dalam acara Sekaten, dimana beliau memainkan wayang sesuai dengan keinginan masyarakat dan dibayar dengan pembacaan syahadat sebagai kesediaan untuk memeluk agama Islam tanpa minta bayaran uang.

Konsep pendidikan karakter menurut Sunan Kalijaga terdapat pada makna karya dan ajarannya. Melalui proses pengajaran, Sunan Kalijaga mencoba menanamkan pendidikan karakter kepada masyarakat bersamaan dengan berdakwah menyebarkan agama Islam. Tujuan Sunan Kalijaga selain merubah keyakinan masyarakat untuk memeluk Islam, beliau juga menyusupkan nilai-nilai terpuji yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis untuk mendidik karakter seorang muslim. Nilai-nilai terpuji tersebut terdapat pada ajaran beliau, misalnya dalam ajaran Amar Ma'ruf Nahi Munkar. Beliau mengembangkan ajaran tersebut dengan yang mengajak untuk selalu hidup sederhana, berbuat baik dengan sesama, menaati peraturan, tanggung jawab dan berhati-hati. Ajaran *Narima ing Pandum* juga bermakna untuk menerima takdir Allah baik atau buruk, bersikap ikhlas, bersyukur, amanah, adil, sabar, kerja keras, dan bijaksana. Tembang *Lir-Ilir* juga bernilai religius karena menunjukkan sikap yang patuh terhadap agama yang dianut. Tembang *Gundul-Gundul Pacul* mengajarkan untuk peduli sosial karena sebagai pemimpin itu harus peduli kepada rakyatnya dan masih banyak lagi karya dan ajaran beliau yang bernilai karakter baik.

Konsep pendidikan karakter menurut Sunan Kalijaga yang terkandung dalam karya-karya dan ajarannya bisa relevan di era globalisasi. Implementasi pendidikan karakter tersebut terdapat dari makna nilai-nilai karya dan ajaran beliau harus bisa dikemas, dimodifikasi dan ditransformasikan sesuai dengan kondisi sekarang. Sunan Kalijaga mengambil ajaran tasawuf akhlaki yang lebih menekankan pembentukan akhlak seseorang sebagai bentuk perbaikan perilaku dalam mendekatkan diri kepada Allah. Sebagai contoh ajaran Sunan Kalijaga tentang filosofi ketupat sebagai simbol permohonan maaf, misalnya ada peserta didik yang berkelahi dengan temannya. Sebagai guru harus mampu melerai serta memberi

contoh langsung, misalnya menyuruh berjabat tangan serta bergantian minta maaf dengan ikhlas agar tidak ada dendam. Perbuatan seperti itulah terkandung nilai yang terpuji yaitu menyadari kesalahan dan memohon maaf kepada orang lain agar hidup rukun cinta damai. Selain itu, nilai-nilai pendidikan karakter dari karya dan ajaran Sunan Kalijaga sangat banyak antara lain adanya sikap religius, kerja keras, toleransi, komunikatif, mampu berpikir kreatif, peduli sosial, sabar, dan bertanggung jawab terutama sebagai pemimpin. Pembelajaran dari hidup Sunan Kalijaga sangat banyak yang dapat dijadikan teladan khususnya oleh generasi muda penerus bangsa Indonesia. Karakter Sunan Kalijaga tersebut menunjukkan bahwa ia merupakan seorang pendakwah, budayawan, pendidik dan ahli politik yang patut untuk diteladani semua orang.

Daftar Pustaka

- Baidlowi Syamsuri, 1995, *Kisah Walisongo: Penyebar Agama Islam di Tanah Jawa*, Surabaya: Apollo.
- Hamid Akasah dkk, tt, *Babad Tanah Jawa; Majapahit, Demak, Pajang*, Cipta Adi Grafika.
- Hermawan, Agus. 2015. *Menggali dan Meneladani Ajaran Sunan Kalijaga (Kajian Sejarah dan Budaya Berbasis Pendidikan Karakter)*. Kudus: LPSK Kudus.
- Khaelany, Munawar J. 2014. *Sunan Kalijaga Guru Orang Jawa*. Yogyakarta: Araska.
- Purwadi. 2015. *Sufisme Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Araska.
- Rahimsyah. 2008. *Kisah Walisongo*. Surabaya: Mulia Jaya.
- Rukhayati, Siti. 2011. *Internalisasi Pendidikan Karakter*. *AtTarbiyah*, 21(4):58.
- Saputra, Jhoni Hadi. 2010. *Mengungkap Perjalanan Sunan Kalijaga*. Demak: Pustaka Media.
- Sulistiono. tt. *Kanjeng Sunan Kalijaga*. Demak: Pelangi Publishing.
- Sulistiono. tt. *Kanjeng Sunan Kalijaga*. Demak: Pelangi Publishing.
- Suwardono. 2007. *Kisah Sunan Kalijaga*. Bandung: CV. Nuansa Aulia.
- Surya alam, tt, *Wejangan Sunan Kalijaga*, Pelangi Publising.
- Taimiyah, Ibnu. 1995. *Etika Beramar Ma'ruf Nahi Munkar*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Soepartini.,R.A., 2011, *wawancara Sesepuh Kadilangu*, Demak
- Umar hasyim, 1974, *Sunan Kalijaga*, Kudus: Penerbit Menara.



MASYARAKAT SIPIL DAN AGAMA

A. Bahruddin

Dosen IAIN Salatiga

Pendahuluan

Sejak tumbangnya rezim orde baru pada tahun 1998 yang telah berkuasa selama 32 tahun, bangsa Indonesia memasuki era baru yang membuka peluang partisipasi masyarakat secara luas untuk melakukan perubahan politik dan memainkan peran dalam menentukan arah dan masa depan bangsa, era baru tersebut menurut banyak kalangan disebut sebagai era reformasi.

Namun dalam realitasnya masyarakat harus menerima kenyataan, bahwa pada era reformasi ini, kebebasan dilaksanakan dan dimaknai oleh sebagian masyarakat sebagai kebebasan yang tanpa batas dengan memanfaatkan Euforia kebebasan tanpa memperhatikan hak-hak orang lain, sehingga yang terjadi pada ujung-ujungnya adalah tindakan kekerasan yang menjurus pada konflik-konflik sosial dalam kehidupan masyarakat. Nampaknya kerusuhan sosial yang telah terjadi dan merupakan gejala umum bagi perjalanan hidup bangsa Indonesia. Tragedi Mei yang terjadi pada tanggal 13-15 Mei 1998 secara serentak di Jakarta, Solo, Surabaya, Palembang dan Medan merupakan kenyataan yang sangat menyedihkan bagi Bangsa Indonesia

Tanggapan masyarakat dalam menyikapi peristiwa-peristiwa kerusakan tersebut cukup beragam. Ada sebagian masyarakat yang melihat bahwa kejadian itu muncul sebagai akibat adanya kesenjangan sosial. Ada pula yang berpendapat bahwa kerusuhan tersebut terkait adanya SARA. Pendapat lain mengatakan bahwa kerusuhan itu terjadi adalah sebagai bagian dan suatu konspirasi yang berakar pada konflik yang terjadi antara elit politik.¹ Dengan demikian apakah agama dapat menjadi pemicu ataupun sumber konflik dan kerusuhan sosial yang terjadi dalam kehidupan masyarakat, hal ini tentu membutuhkan jawaban yang proporsional.

¹ *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia*, Puslitbang Kehidupan Beragama Badan Litbang Agama Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI, Jakarta, 2002, hlm. XI-XII.

Membangun Masyarakat Sipil

Pada dasarnya masyarakat sipil merupakan suatu bentuk masyarakat yang beradab karena masyarakat tersebut dibangun atas kepatuhan semua pihak baik sebagai warga negara maupun penguasa kepada undang-undang, serta partisipasi bahwa pihak untuk mengaktualisasikan dirinya secara bebas bagi setiap warga negara maupun pemerintah dan semuanya tunduk pada hukum yang telah disepakati tanpa memandang asal-usul, suku, ras dan agama dengan saling menghargai dan toleransi dan keterbukaan semua pihak, penghargaan kepada setiap anggota masyarakat maupun penguasa diberikan atas pada apa yang telah dilakukan (prestasi). Dalam masalah keagamaan mendapat jaminan dan perlindungan oleh pemerintah berdasarkan Undang-Undang dan perlindungan terhadap kelompok masyarakat yang minoritas, segala persoalan yang muncul diselesaikan antara warga masyarakat dan pemerintah berdasarkan kesepakatan bersama. Bagi masyarakat di Indonesia, pemahaman *civil society* mengalami penerjemahan yang berbeda-beda dengan sudut pandang yang berbeda pula, seperti masyarakat madani, masyarakat sipil, masyarakat warga atau masyarakat kewargaan.

Masyarakat Madani

Konsep ini merupakan penerjemahan dari konsep *civil society* yang pertama kali disampaikan oleh Dato Seri Anwar Ibrahim dalam ceramahnya pada Simposium Nasional dalam rangka Forum Umiah pada acara Festival Istiqial di Jakarta. Konsep yang diajukan oleh Anwar Ibrahim ini hendak menunjukkan bahwa masyarakat yang ideal adalah kelompok masyarakat yang memiliki peradaban yang maju. Lebih lanjut Anwar Ibrahim 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. Masyarakat mendorong daya usaha serta inisiatif individu baik dan segi pemikiran, pelaksanaan pemerintahan mengikuti undang-undang dan bukan keinginan individu serta penuh dengan ketulusan.²

Penerjemahan *civil society* menjadi masyarakat madani dilatarbelakangi oleh kota peradaban atau masyarakat kota, yang secara definitif masyarakat madani merupakan konsep masyarakat ideal yang mengandung dua komponen besar yakni masyarakat kota dan masyarakat yang beradab.³

Pengertian masyarakat madani banyak diikuti oleh para cendekiawan dan ilmuwan Indonesia seperti Nurcholish Madjid, M. Dawam Raharjo, Asyumardi Azra dan sebagainya. Dan menurut mereka, pada prinsipnya konsep masyarakat sipil adalah sebuah tatanan komunitas masyarakat yang mengedepankan toleransi demokrasi dan berkeadaban. Di sisi lain, masyarakat madani merupakan masyarakat yang menghargai toleransi dan adanya pluralisme (kemajemukan).⁴

² *Ibid.*, hlm. 140.

³ Nurcholish Madjid, *Makalah Asas-asas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani*.

⁴ Muhammad Hikam AS, *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta, LP3ES, 1999, cet. ke-2.

Masyarakat Sipil

Masyarakat sipil merupakan penerjemahan langsung dari *civil society*. Istilah ini banyak dikemukakan oleh Mansour Fahih untuk menyebutkan prasyarat masyarakat dan negara dalam rangka proses penciptaan dunia secara baru secara mendasar dan lebih baik.

Masyarakat Kewargaan

Konsep ini pernah disampaikan oleh M. Ryas Rasyid dalam tulisannya *Perkembangan Pemikiran Masyarakat Kewargaan*. Konsep ini merupakan respon dan keinginan untuk menciptakan warga negara sebagai bagian integral negara yang mempunyai andil dalam setiap perkembangan dan kemajuan negara.

Muhammad A.S. Hikam menjelaskan bahwa *civil society* yang berasal dari Eropa Barat akan lebih mendekati substansinya jika tetap disebutkan istilah aslinya. Menurutnya, pengertian *civil society* adalah merupakan wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan antara lain kesukarelaan, keswasembadaan dan keswadayaan, kemandirian yang tinggi dalam kaitannya berhadapan dengan negara dan keterkaitan dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang diikuti oleh warganya. Sebagai ruang politik, *civil society* merupakan suatu wilayah yang menjamin berlangsungnya perilaku, tindakan dan refleksi mandiri, tidak dibatasi oleh kondisi kehidupan material dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik yang resmi.⁵

Berbagai istilah tentang wacana *civil society* yang berkembang di Indonesia tersebut, secara substansial pada akhirnya bermuara pada perlunya penguatan masyarakat (warga) dalam sebuah komunitas negara untuk mengimbangi dan mampu mengontrol kebijakan negara yang cenderung memposisikan warga negara sebagai subyek yang lemah. Untuk itu maka diperlukan penguatan masyarakat sebagai prasyarat untuk mencapai kekuatan *bargaining* masyarakat yang cerdas di hadapan negara tersebut dengan komponen pentingnya adalah lembaga-lembaga swadaya masyarakat yang mampu berdiri secara mandiri di hadapan negara, membudayakan kerangka kehidupan yang demokratis, toleran serta memiliki peradaban yang tinggi.

Dengan demikian masyarakat sipil pada dasarnya merupakan suatu bentuk masyarakat yang beradab, karena masyarakat ini dibangun atas loyalitas semua pihak baik sebagai warga masyarakat ataupun pemerintah kepada hukum yang telah disepakati, serta partisipasi semua pihak untuk mengaktualisasikan dirinya secara bebas bagi setiap warga negara tanpa memandang asal-usul, suku, ras dan agama dengan mengedepankan sikap saling menghormati serta toleransi dan keterbukaan semua pihak, penghargaan kepada setiap warga ataupun anggota masyarakat diberikan atas dasar pada apa yang dilakukan (prestasi), dalam masalah keagamaan mendapat jaminan dan perlindungan dan pemerintah berdasarkan

⁵ *Ibid.*, hlm. 20.

hukum, dan perlindungan terhadap seluruh kelompok masyarakat sebagai warga, segala permasalahan yang muncul antara warga dan pemerintah diselesaikan dengan musyawarah berdasarkan kesepakatan bersama.

Berdasarkan kajian di atas, bagaimanakah konsep masyarakat sipil apabila dikaitkan dengan kondisi kehidupan sosial masyarakat di Indonesia, apakah sudah ada langkah menuju ke arah untuk mewujudkan masyarakat sipil, sehingga peran warga masyarakat dapat ditingkatkan dalam rangka penguatan peranannya sebagai bagian untuk memberikan kontrol dan keseimbangan kepada pemerintah sehingga hak-haknya sebagai warga tidak terabaikan dan pemerintah tidak bertindak sewenang-wenang terhadap warganya?

Berkaitan dengan masalah di atas, memang apabila diperhatikan sejak zaman Orde Lama era kepemimpinan Soekarno yang terkenal dengan Demokrasi Terpimpin banyak terjadi manipulasi peran serta *masyarakat* untuk kepentingan politik dan hanya sebagai alat legitimasi politik. Hal itu bisa dilihat adanya kasus pelanggaran HAM, pengekangan kebebasan berpendapat, kebebasan berserikat, kebebasan untuk mengemukakan pendapat di muka umum, kemudian munculnya berbagai lembaga non pemerintah yang mempunyai kekuatan dan bagian dan *social control*. Kegiatan yang dilakukan oleh anggota masyarakat selalu saja dicurigai sebagai suatu kegiatan yang kontra revolusi. Fenomena tersebut sebagai salah satu indikasi bahwa di Indonesia pada masa Soekarno mengalami kecenderungan untuk membatasi gerak dan kebebasan publik dalam menyalurkan pendapatnya.

Sampai pada masa Orde Baru hal itupun masih terjadi, seperti pengekangan demokrasi, penindasan terhadap hak asasi manusia semakin terbuka, pembredelan lembaga pers. Peristiwa tersebut merupakan fenomena kehidupan yang menggambarkan pengekangan kebebasan warga negara dalam menyalurkan aspirasinya di muka umum, apalagi apa yang dilakukan lembaga pers tersebut memiliki fungsi sebagai bagian dan *social control* dalam menganalisa dan mensosialisasikan berbagai kebijakan bagi warga masyarakat. Disamping itu, terjadinya pengambilan hak tanah rakyat oleh penguasa dengan alasan untuk kepentingan pembangunan, hal itu juga merupakan bagian dan penyelewengan dan penindasan hak asasi manusia karena hak atas tanah yang secara sah dimiliki oleh rakyat dipaksa dan diambil oleh penguasa hanya karena alasan pembangunan yang sebenarnya bersifat semu. Di sisi lain pada era Orde Baru banyak terjadi tindakan-tindakan anarkisme yang dilakukan oleh anggota masyarakat sendiri. Hal itu bisa dijadikan salah satu indikasi bahwa masyarakat Indonesia pada saat itu belum menyadari pentingnya toleransi dan semangat pluralisme.

Pada masa reformasi sekarang ini memang sudah terjadi keinginan dalam pelaksanaan demokrasi, namun dalam pelaksanaannya masih belum seperti yang diharapkan, masyarakat dalam melaksanakan kebebasan sebagai salah satu wujud demokrasi masih saja terjadi benturan-benturan yang kadang-kadang menjurus kepada pemaksaan kehendak dan tindakan kekerasan. Masih terdapat euforia kebebasan dalam kehidupan masyarakat, seakan-akan kebebasan itu tidak terbatas

dan semauanya sendiri, sehingga kadang-kadang melaksanakan kebebasan tapi pada pelaksanaannya justru merugikan kepentingan orang lain, karena melanggar atau tidak menghormati kepentingan antar sesama warga masyarakat.

Melihat itu semua, maka secara esensial masyarakat ataupun warga negara Indonesia memang membutuhkan bentuk masyarakat sipil agar mampu memberdayakan dan penguatan masyarakat untuk menumbuhkan wawasan dan kesadaran akan demokrasi yang baik serta mampu menjunjung tinggi nilai-nilai hak asasi manusia, maka diperlukan pemberdayaan dan penguatan bagi warga masyarakat

Menurut M. Dawam Rahardjo terdapat tiga langkah untuk membangun masyarakat sipil di Indonesia:

Lebih mementingkan integrasi nasional dan politik

Bahwa sistem demokrasi tidak mungkin terwujud dalam situasi masyarakat yang belum memiliki kesadaran dalam berbangsa dan bernegara yang kuat. Bagi penganut paham ini pelaksanaan demokrasi liberal hanya akan menimbulkan konflik dan karena hal itu hanya akan menjadi sumber instabilitas politik sebagai landasan pembangunan, karena pembangunan yang terbuka, lebih-lebih terbuka terhadap perekonomian global, membutuhkan resiko politik yang minim. Dengan demikian persatuan dan kesatuan bangsa lebih diutamakan.

Untuk lebih mengutamakan reformasi sistem politik

Langkah ini berpandangan bahwa untuk membangun demokrasi tidak usah menunggu rampungnya tahap pembangunan ekonomi. Sejak awal dan secara bersama-sama diperlukan proses demokratisasi yang pada esensinya adalah memperkuat partisipasi politik. Jika kerangka kelembagaan ini diciptakan, maka dengan sendirinya akan terwujud masyarakat sipil yang mampu mengontrol terhadap negara.

Langkah yang memilih membangun masyarakat sipil sebagai basis yang kuat ke arah demokratisasi

Langkah ini muncul sebagai akibat kekecewaan realisasi langkah pertama dan kedua. Dengan begitu langkah ini lebih mengutamakan pendidikan dan penyadaran politik, terutama pada golongan menengah yang lebih luas.⁶

Ketiga model untuk mewujudkan masyarakat sipil tersebut dipertegas oleh Hikam bahwa di era transisi ini harus dipikirkan prioritas-prioritas pemberdayaan dengan cara memahami sasaran-sasaran yang paling strategis serta menciptakan pendekatan-pendekatan yang tepat dalam proses tersebut. Untuk keperluan itu maka keterlibatan kaum cendekiawan, LSM, organisasi masyarakat sosial dan keagamaan, dan mahasiswa adalah sangat dibutuhkan, karena merekalah yang memiliki kemampuan dan sekaligus sebagai penggerak dalam proses pemberdayaan tersebut.

⁶ M. Dawam Raharjo, *Masyarakat Madani, Agama Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, Jakarta, LP3ES, 1999, cet. I.

Itulah beberapa langkah yang harus ditempuh dalam rangka membangun masyarakat sipil bagi masyarakat di Indonesia, di antaranya bagaimana menumbuhkan rasa kesadaran berbangsa dan bernegara di tengah-tengah kehidupan masyarakat Indonesia yang majemuk (plural) baik secara ras, suku, agama dan lain-lain. Membangun sistem politik atau reformasi sistem politik yang demokratis tanpa harus menunggu selesainya tahapan pembangunan ekonomi yang pada dasarnya adalah membangun partisipasi politik bagi warga masyarakat yang pada akhirnya diharapkan mampu mengontrol negara dan melalui pendidikan dan penyadaran politik terutama pada golongan menengah yang lebih luas dengan melibatkan kaum cendekiawan, LSM, organisasi masyarakat sosial dan keagamaan dan mahasiswa yang dapat menjadi penggerak bagi perwujudan masyarakat sipil dalam kehidupan masyarakat di Indonesia.

Peranan Agama

Sekalipun masing-masing agama memiliki ajaran dan cara membahasakan diri yang berbeda-beda dalam kehidupan sehari-hari, namun ada kesadaran umum melihat tujuan yang sama. Dalam bahasa teologis yakni bagi agama-agama teistik, agama berpretensi untuk membimbing manusia menuju Tuhan. Masalah yang dihadapi adalah adanya jarak antara manusia dengan Tuhan, dan disinilah jalan yang harus dilalui. Agama di sini adalah derivasi normatif dan teologi yang berisi petunjuk-petunjuk menuju Tuhan. Wilayah kerja agama adalah kehidupan manusia-manusia yang kongkrit historis, sejak lahir sampai mati. Pengertian agama sebagai pandangan universal dapat diterangkan, bahwa ia mengatur, dengan petunjuk-petunjuknya, seluruh bidang kehidupan manusia. Sementara semua agama menjanjikan kebahagiaan.⁷

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa berbagai bentuk kepercayaan dan ideologi yang implementasinya diyakini akan mendatangkan kebahagiaan adalah juga agama, disamping bahwa sekalipun seseorang bersikap ateis, namun ia tetap manusia yang pada dasarnya adalah religius. Oleh karena itu agama sebagai pandangan universal yakni sebagai jiwa dari suatu teleonomi dan bukan sebagai upacara sesungguhnya tidak pernah dapat dipisahkan dan manusia. Agama lahir dan manusia yang hadir secara kosong tidak lengkap. Kekosongan tersebut adalah kesadaran manusia yang dapat membuatnya bertanya dan pertanyaan yang besar adalah yang berkaitan dengan makna dan tujuan hidupnya.⁸

Krisis agama yang sering diperbincangkan menurut Kathleen Bliss, disebabkan oleh berbagai perubahan yang secara kasar digambarkan dalam ungkapan revolusi industri, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dan sebagainya.⁹ Iman terhadap suatu kebenaran tidak lagi menurut agama melainkan dicapai me-

⁷ Barret William, *Irrational Man*, New York, 1976, hlm. 115.

⁸ Iwan Ahmad, *Agama Jawaban atau Pertanyaan*, LP3ES, Jakarta, 1985, hlm. VIII-IX.

⁹ Kathleen Bliss, *The Future of Religion*, Penguin Books, 1972, hlm. IX.

lalui penalaran dan alasan-alasan rasional. Kebenaran ini, dimata seorang modern berlawanan dengan agama, kenyataannya ia kelihatan menutup jalan untuk memahami agama.¹⁰

Di sisi lain orang berbicara tentang kebangkitan kembali agama-agama. Lebih-lebih ketika ada anggapan bahwa ideologi-ideologi sekuler yang menjanjikan perbaikan nasib manusia belum juga kunjung berhasil memenuhi janjinya, orang menoleh kembali kepada agama. Kejahatan yang paling mengerikan dalam pandangan Toynbee adalah keserakahan, peperangan dan ketidakadilan sosial. Kejahatan baru yang tidak kalah mengerikan adalah lingkungan buatan yang diciptakan oleh manusia melalui penerapan ilmu pada teknologi untuk melampiaskan keserakahan.¹¹

Di kalangan agama sendiri terasa munculnya kegairahan baru. Ada usaha mengadakan redefinisi, reformulasi dan reinterpretasi tentang agama dan relevansinya dengan kehidupan dan tantangan yang dihadapi manusia dan masyarakat. Dan hal ini tidak hanya berlangsung sendiri-sendiri di kalangan masing-masing agama akan tetapi juga secara bersama-sama. Berbagai dialog di kalangan berbagai tokoh dan berbagai agama yang berlangsung di berbagai tempat, baik pada tingkat lokal, nasional, regional maupun internasional merupakan bukti tentang hal itu. Kecenderungan dan kesediaan untuk saling belajar dan kalangan agama sebagaimana yang telah dilakukan dalam dialog dan semacamnya haruslah dipupuk secara terus menerus sehingga gejala saling curiga akan menyusut. Sebab kebangkitan kesadaran beragama bisa jadi menimbulkan ketegangan dalam hubungan antar berbagai agama, lebih-lebih dalam suatu masyarakat, di mana berbagai agama hidup dan berkembang dalam keadaan berdampingan dan sekaligus bersaing. Masing-masing penganut agama merasa mengemban misi luhur untuk menyampaikan kebenaran kepada orang lain.

Semangat missionaristik, yang pada dasarnya dilandasi oleh iktikad luhur untuk berbagi anugerah samawi, yang diyakini sebagai jalan keselamatan perlu diimbangi oleh penumbuhan sikap toleran kepada orang lain untuk menentukan jalan hidupnya sendiri. Kalau tidak, iktikad luhur ini tercederai oleh tindakan-tindakan yang merendahkan martabat manusia.¹²

Oleh karena itu meskipun masing-masing agama berbeda, namun muncul kesadaran umum dalam kehidupan manusia untuk melihat tujuan yang sama. Agama berpretensi untuk membimbing manusia menuju Tuhan. Agama merupakan derivasi normatif dan teologi yang berisi petunjuk-petunjuk menuju Tuhan, yang wilayah kerjanya adalah kehidupan manusia yang konkrit historis sejak lahir sampai mati. Pengertian agama sebagai pandangan yang universal dapat ditegaskan, bahwa ia mengatur dengan petunjuk-petunjuknya pada seluruh bidang kehidupan

¹⁰ A. K. Brohi, *Testament of Faith*, Islamic Book Foundation, Lahore, 1981, hlm. IV.

¹¹ A. T. Toynbee dan Daisaku Ikeda, *The Toynbee & Ikeda Dialogue, Man Himself Must Choose*, Kandansha International, Tokyo, 1976, hlm. 295.

¹² Djohan Effendi, *Kata Pengantar, Agama-agama Manusia*, Huston Smith, Yayasan Obor Indonesia, 1985, hlm. XI-XII.

manusia, sementara agama menjanjikan kebahagiaan pada umat manusia.¹³

Di sisi lain, agama dapat dijadikan sebagai instrumen untuk memahami dunia. Agama akan tetap memainkan peranannya di tengah-tengah proses globalisasi. Agama tidak akan berada di pinggiran dalam proses tersebut, apalagi tercabut dan konteks sosial budaya, ekonomi dan politik yang tumbuh berkembang, tentu saja hal itu merupakan suatu realitas yang terjadi dalam kehidupan umat manusia yang tidak bisa terelakkan.

Baik secara teologis maupun sosiologis, agama dapat dipandang sebagai instrumen untuk memahami dunia.¹⁴ Dalam konteks itu, hampir-hampir tak ada kesulitan bagi agama apapun untuk menerima premis tersebut, hal itu dikarenakan oleh watak *omni present* agama, yaitu agama, baik melalui simbol-simbol atau nilai-nilai yang dikandungnya hadir di mana-mana, ikut mempengaruhi bahkan membentuk struktur sosial budaya, ekonomi dan politik, serta kebijakan publik. Dengan ciri itu dapat dipahami bahwa dimanapun suatu agama berada, ia diharapkan dapat memberikan panduan nilai bagi seluruh diskursus kegiatan manusia, baik yang bersifat sosial budaya, ekonomi maupun politik.¹⁵ Sementara itu secara sosiologis, tak jarang agama menjadi faktor penentu dalam proses transformasi dan modernisasi.¹⁶

Dengan demikian, perlu adanya penekanan untuk membangun semangat optimisme dalam menghadapi proses globalisasi yang tengah berlangsung. Proses itu sendiri tidak serta merta mengakibatkan peranan agama menjadi terpinggirkan. Sebab pada kenyataannya, dengan memperhatikan watak dan peran dasar agama sebagai panduan untuk melihat dunia, selalu terjadi dialog antara agama dan persoalan-persoalan kemasyarakatan yang berkembang termasuk di dalamnya proses globalisasi itu sendiri. Salah satu strategi dasarnya adalah perlu untuk meletakkan agama dalam hubungannya dengan peranan kemasyarakatan lebih menekankan isi daripada bentuk, melandasi simbol dalam konteks demikian agama tidak lagi menjadi persoalan pribadi, tetapi telah tertransformasikan menjadi sesuatu yang tak terpisahkan dan lingkungan sosial budaya, ekonomi, politik dan tumbuh dan berkembang baik dalam lingkup nasional, regional, maupun internasional.

Bagi Soedjatmoko, masalahnya tinggal bagaimana cara memahami agama bukan sebagai penghambat pembangunan dan memperlakukannya secara manipulatif, tetapi sebagai pemberi inspirasi dan penggerak masyarakat, serta meletakkan pembangunan dalam perspektif penyelamatan yang dijanjikan agama. Sebagai pemelihara nilai-nilai manusiawi, misalnya agama dapat terus menghidupkan iklim

¹³ Bachtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, Galang Press, Yogyakarta. 2001, hlm. 6-7.

¹⁴ Robert N. Bellah, *Islamic Tradition and the Problems of Modernization*, dalam Robert A. Bellah. *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1991, hlm. 146.

¹⁵ Robert N. Bellah, *Takugawa Religion*, Glencoe II Free Press, 1957.

¹⁶ Akbar S. Ahmed and Davis M. Hart (Eds), *Islam in Tribal Societies from the Atlas to the Indus*. London, 1964.

kerukunan dan kekeluargaan, yang pasti akan berbeda dengan iklim kompetitif yang individualistis yang dapat timbul sebagai dampak dan usaha pembangunan.¹⁷

Kenyataan bahwa agama merupakan suatu sumber motivasi sosial dinilai dapat menempati posisi penting dalam usaha pembangunan. Persoalannya yang pasti adakah motivasi untuk berbuat apa? Apabila perbuatan itu justru dilarang agama, maka hal itu akan merupakan ancaman bagi kewibawaan dan keberadaan agama. Tetapi gagasan yang mengundang agar agama tidak hanya mengajarkan penganutnya beramal dalam *arti* memberi secara kongkrit, namun juga ikut mencari pemecahan bagi masalah kemiskinan secara struktural, seharusnya merupakan tantangan yang menarik bagi agama. Ini akan berarti bahwa agama tidak cukup untuk memahami pengertian mengenai baik dan buruk, misalnya secara hitam putih, namun harus mengerti pula latar belakang gejalanya untuk kemudian dapat merumuskan tindakan pemecahannya.¹⁸

Dengan mencermati pemikiran-pemikiran di atas, sekalipun masing-masing agama memiliki ajaran yang berbeda-beda, namun ada kesadaran umum melihat tujuan yang sama. Dalam bahasa teologis agama berpotensi untuk membimbing manusia menuju Tuhan. Wilayah kerja agama adalah kehidupan manusia yang kongkrit historis sejak lahir sampai mati, sementara semua agama menjanjikan kebahagiaan, sehingga pengertian agama merupakan sesuatu yang universal karena ia mengatur dengan petunjuk-petunjuk seluruh bidang kehidupan manusia.

Krisis agama yang sering diperbincangkan disebabkan adanya revolusi industri, perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk melampiasakan keserakahan. Di sisi lain di kalangan agama sendiri muncul kegairahan baru, kebangkitan kembali agama-agama karena adanya anggapan bahwa ideologi-ideologi sekuler yang menjanjikan perbaikan nasib manusia belum juga berhasil memenuhi janjinya. Oleh karena itu ada usaha mengadakan redefinisi, reformulasi dan reinterpretasi tentang agama dan relevansinya dengan kehidupan dan tantangan yang dihadapi manusia dan masyarakat.

Agama dapat digunakan sebagai instrumen baik secara teologis dan sosiologis untuk memahami dunia, sehingga agama tidak lagi menjadi persoalan pribadi, tetapi telah tertransformasikan dan menjadi sesuatu yang tak terpisahkan dan lingkungan sosial, budaya, politik dan ekonomi. Selanjutnya agama dapat memberikan inspirasi sebagai bahan penggerak bagi masyarakat, serta meletakkan pembangunan, sehingga agama dapat dikatakan merupakan sumber motivasi sosial yang dapat dinilai menempati posisi penting dalam usaha pembangunan.

Di samping itu, kecenderungan dan kesediaan untuk saling belajar dari kalangan agama dengan dialog perlu dilakukan secara terus menerus, sehingga gejala saling curiga semakin menyusut, yang pada akhirnya ketegangan antar umat beragama bisa dihindari, masing-masing penganut agama dapat hidup berdampingan

¹⁷ Soedjatmoko, *Iman, Amal dan Pembangunan dalam Agama dan Tantangan Zaman*, LP3ES, Jakarta, 1985, hlm. 5-6.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 7-8.

karena menyadari masing-masing penganut agama merasa mengemban misi yang luhur untuk menyampaikan kebenaran kepada orang lain.

Relasi Masyarakat Sipil dan Agama

Masyarakat sipil pada dasarnya merupakan sebuah masyarakat yang dibangun dengan menumbuhkan partisipasi masyarakat melalui musyawarah untuk mencapai kontrak sosial yang dilandasi oleh toleransi pluralitas sebagai perwujudan dan ikatan kesatuan dalam arti masing-masing pihak atau kelompok secara luas melihat yang lain dengan penuh penghormatan. Meskipun muncul perbedaan, namun tidak harus saling menghadapkan, apalagi dengan memaksakan kehendak, sehingga benturan antar warga masyarakat bisa dihindari.

Meskipun dalam suatu kehidupan masyarakat terdapat agama yang dianut para pemeluknya berbeda-beda, namun pada dasarnya diharapkan akan muncul kesadaran yang umum bagi warga masyarakat untuk melihat tujuan yang sama. Karena agama bertujuan untuk membimbing manusia menuju Tuhan. Dan agama harus dipahami sebagai pandangan yang universal dengan penegasan, bahwa ia mengatur dengan petunjuk-petunjuknya pada seluruh bidang manusia, sementara agama menjanjikan kebahagiaan pada umat manusia. Selain itu agama dapat dijadikan instrumen untuk memahami dunia, dan sebagai pemberi inspirasi dan penggerak masyarakat dan meletakkan pembangunan dalam perspektif penyelamatan yang dijanjikan agama dan secara kenyataan agama dapat merupakan suatu sumber motivasi sosial bagi masyarakat yang dapat dinilai mempunyai posisi penting dalam usaha pembangunan bagi kehidupan masyarakat.

Oleh karena itu, hubungan masyarakat sipil dan agama sangat relevan, dimana dalam masyarakat tersebut memberjkan ruang yang bebas kepada warga masyarakat berkaitan adanya kesadaran tentang pluralitas dan toleransi, sehubungan dengan kemajemukan suku, ras dan agama merupakan realitas yang tak terelakkan dalam kehidupan masyarakat. Di kalangan umat beragama yang berbeda di masyarakat perlu ditumbuhkembangkan kesadaran bersama dengan melihat agama sebagai jalan yang tujuannya untuk membimbing manusia menuju Tuhan. Bagi umat manusia kecenderungan kepada agama merupakan kecenderungan universal, karena ia mengatur dengan seluruh petunjuknya pada seluruh bidang kehidupan manusia, dan agama menjanjikan kebahagiaan pada umat manusia.

Di samping itu agama bagi warga masyarakat dapat menjadi inspirasi dan penggerak masyarakat untuk melaksanakan pembangunan dan sumber motivasi sosial dalam usaha pembangunan untuk meningkatkan kehidupan sosial dalam masyarakat. Dengan begitu, usaha untuk mewujudkan masyarakat sipil dapat terlaksana apabila dikaitkan hubungannya dengan agama akan selalu memberikan kontribusi yang positif, sehubungan dengan peran agama dalam memberikan motivasi dalam membangun masyarakat, tanpa harus terjadi benturan antar warga masyarakat maupun umat beragama, karena masyarakat sipil menghargai adanya

pluralitas dan toleransi, sedangkan di kalangan umat beragama meskipun berbeda-beda terdapat adanya kesepakatan bersama atau kesadaran antar umat beragama sehingga hal itu akan mengurangi kecurigaan dan mewujudkan harmonisasi antar umat beragama dalam kehidupan masyarakat.

Kesimpulan

Setelah melakukan kajian tentang masyarakat sipil dan agama, maka perlu disampaikan hal-hal sebagai berikut: 1) Masyarakat sipil dibangun dengan usaha untuk menumbuhkan partisipasi warga masyarakat lewat proses musyawarah untuk mencapai kontrak sosial yang dilandasi dengan pluralitas dan toleransi sebagai perwujudan ikatan kesetaraan dengan melihat secara luas kelompok, pihak-pihak dan warga masyarakat dengan penuh penghargaan meskipun muncul perbedaan, namun tidak harus saling menghadapkan dengan memaksakan kehendak apalagi saling berbenturan, sehingga tindakan kekerasan maupun konflik sosial bisa dihindari; 2) Meskipun masing-masing agama memiliki ajaran yang berbeda-beda dalam kehidupan sehari-hari, namun muncul kesadaran umum karena melihat tujuan yang sama bahwa agama bertujuan untuk membimbing manusia menuju Tuhan. Di samping itu adanya kecenderungan universal bagi agama, bahwa agama dipahami ia mengatur dengan petunjuk-petunjuknya pada seluruh bidang kehidupan manusia, sementara semua agama menjanjikan kebahagiaan. Adanya peran agama dalam memberikan inspirasi dan menggerakkan pembangunan dan sebagai sumber motivasi sosial bagi usaha pembangunan dalam rangka meningkatkan kehidupan mereka di sisi lain agama bisa dijadikan instrumen untuk memahami dunia; 3) Relasi antara masyarakat sipil dan agama dapat diwujudkan, ketika masyarakat sipil memberikan peluang pluralitas dan toleransi kepada warga masyarakat baik menyangkut suku, ras dan agama, sedangkan di kalangan agama muncul kesadaran bersama meskipun mereka berbeda dan hal itu akan mewujudkan kesadaran universal bagi setiap warga masyarakat maupun umat beragama, selain kecenderungan dan kesediaan untuk saling belajar dan kalangan agama untuk dialog secara terus menerus perlu dilakukan, sehingga gejala saling curiga bisa dihindari, masing-masing penganut agama dapat hidup berdampingan dalam masyarakat, yang pada akhirnya akan mewujudkan harmonisasi antar warga dalam kehidupan masyarakat.

Daftar Pustaka

- A. Bellah, Robert. 1991. *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Berkeley and Los Angeles University of: California Press.
- Ahmad, Iwan. 1985. *Agama Jawaban atau Pertanyaan*, Jakarta: LP3ES.
- Bliss, Kathleen. 1972. *The Future of Religion*, Penguin Books.
- Brohi, A. K. 1981. *Testament of Faith*, Lahore: Islamic Book Foundation.

- Effendi, Djohan. 1985. *Kata Pengantar, Agama-agama Manusia*, Huston Smith; Yayasan Obor Indonesia.
- Effendy, Bachtiar. 2001. *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, Yogyakarta: Galang Press.
- Hikam A.S, Muhammad. 1999. *Demokrasi dan Civil Society*, Jakarta: LP3ES, cet. ke-2.
- Madjid, Nurcholish. *Makalah Asas-asas Pluralisme dan Toleransi dalam Masyarakat Madani*.
- N. Bellah, Robert. 1957. *Takugawa Religion*, Glencoe II Free Press.
- Puslitbang Kehidupan Beragama Badan Litbang Agama Diklat Keagamaan. 2002. *Konflik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia*, Jakarta: Departemen Agama RI.
- Raharjo, M. Dawam. 1999. *Masyarakat Madani, Agama Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, Jakarta: LP3ES, cet. I .
- S. Ahmed, Akbar dan Davis M. Hart (Eds). 1964. *Islam in Tribal Societies from the Atlas to the Indus*. London.
- Soedjatmoko. 1985. *Iman, Amal dan Pembangunan dalam Agama dan Tantangan Zaman*, Jakarta: LP3ES.
- Toynbee, A. T. dan Daisaku Ikeda. 1976. *The Toynbee & Ikeda Dialogue, Man Himself Must Choose*, Tokyo: Kandansha International.
- William, Barret. 1976. *Irrational Man*, New York.



KH. SHALEH DARAT; Inspirator Pengembangan Tulisan Arab – Pegon serta Maha Guru Para Pejuang dan Ulama Nusantara

Choeroni & Elly Rahmawati

Fakultas Agama Islam UNISSULA Semarang

choer.indah@gmail.com

Abstract

In the 18th century, there was one of religious prominent leaders in Indonesia especially in Java named Muhammad Sholeh bin Umar Al-Samarani or commonly known as Kiai Sholeh Darat. He greatly contributed to the spread of Islam in Indonesian archipelago because it was appropriate with his dedication that is to serve his own country. In preaching, Kiai Sholeh Darat gave 'enlightenment thinking to the populace and also built an Islamic boarding School at Darat. Kiai Sholeh Darat was a teacher who had Indonesian army for Indonesian Independency and many students who also become an Islamic national figure as KH. Hasyim Asy'ari and KH. Ahmad Dahlan. The emancipation of women leaders from Jepara, R.A. Kartini also ever learned from him. Kiai Sholeh also loved sciences. It was proved by many scientific diciplines that he learnt and many Kitab he produced such as Munjizat (Book of psychology that was taken from ihya' Ulumuddin by Imam Ghozali), Matan Al-Hikâm, Minhâj al-Atqiyâ' fi Syarh Ma'rifah al-Azkiyâ' ila Tariq al-Auliyâ', Faid ar-Rahmân fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyân, Lathâif at-Thahârah wa asrar as-Shalâh, Majmu'ât asy-Syari'at al-Kafiyah lil Awâm, Manâsik al-Hajji wal Umrah and Sabîlul Âbid ala Jauharat at-Tauhid. In addition, Kiai Sholeh Army is one scholar who popularized the development of Arabic script - Pegon in Indonesia, especially in Java.

Keywords: *Kiai Sholeh Darat, Indonesia Religious Prominent.*

Abstrak

Pada Abad ke-18 M, ada salah satu tokoh ulama di Indonesia khususnya di pulau Jawa yang bernama Muhammad Sholeh bin Umar Al-Samarani atau biasa dikenal Kiai Sholeh Darat. Beliau banyak memberikan kontribusi dalam penyebaran agama Islam di Nusantara karena sesuai dengan keinginan beliau yaitu berkhidmat terhadap tanah tumpah darah sendiri. Dalam berdakwah, Kiai Sholeh Darat memberikan

'pencerahan pemikiran' kepada masyarakat dan juga mendirikan pondok pesantren di Darat. Kiai Sholeh Darat, merupakan sosok guru yang banyak melahirkan para pejuang kemerdekaan Indonesia serta ulama-ulama yang juga menjadi tokoh nasional seperti KH. Hasyim Asy'ari dan KH. Ahmad Dahlan. Bahkan tokoh emansipasi wanita asal Jepara, R.A. Kartini juga pernah nyantri kepadanya. Kiai Sholeh Darat merupakan ulama yang mencintai ilmu dan hal tersebut dibuktikan dengan banyak disiplin ilmu yang beliau pelajari dan juga banyak menghasilkan karya-karya diantaranya yaitu Kitab *Munjazat* (Kitab Ilmu Jiwa yang dipetik dari Kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Ghazali), *Matan Al-Hikâm*, *Minhâj al-Atqiyâ' fi Syarh Ma'rifah al-Azkiyâ' ila Tariq al-Auliyâ'*, *Faid ar-Rahmân fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyân*, *Lathâif at-Thahârah wa asrar as-Shalâh*, *Majmu'ât asy-Syari'at al-Kafiyah lil Awâm*, *Manâsik al-Hajji wal Umrah* dan *Sabîlul Âbid ala Jauharat at-Tauhîd*, Selain itu Kiai Sholeh Darat termasuk salah satu ulama yang mempopulerkan perkembangan tulisan Arab - Pegon di Indonesia terutama di Tanah Jawa.

Kata kunci: *Kiai Sholeh Darat, Ulama Nusantara*

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang memiliki banyak sejarah. Salah satunya adalah sejarah penyebaran dan berkembangnya agama Islam di seluruh penjuru nusantara. Penyebaran Agama Islam di Nusantara lebih berpusat di pulau Jawa yang dibuktikan dengan banyaknya kerajaan Islam di pulau Jawa seperti kerajaan Demak, Pajang, Mataram, Cirebon dan Banten. Sedangkan di pulau lain seperti kalimantan ada dua kerajaan yaitu kerajaan Banjar dan Kutai, di Sumatera ada kerajaan Samudera Pasai dan Aceh Darussalam, serta kerajaan di Maluku dan Sulawesi

Perkembangan Islam di Jawa bersamaan waktunya dengan melemahnya posisi Raja Majapahit. Sehingga, memberi peluang kepada penguasa-penguasa Islam di pesisir untuk membangun pusat-pusat kekuasaan yang independen di bawah pimpinan Sunan Ampel Denta. Wali songo bersepakat mengangkat Raden Patah menjadi raja pertama kerajaan Demak (kerajaan Islam pertama di Jawa) dengan gelar Senopati Jimbun Ngabdurahman Panembahan Palembang Sayidin Panatagama. Raden Patah dalam menjalankan pemerintahannya, terutama dalam persoalan-persoalan agama dibantu oleh para ulama wali songo. Pemerintahan Raden Patah berlangsung kira-kira di akhir abad ke-15 M hingga abad ke-16 M.¹

Pada perkembangan selanjutnya, Abad ke-18 M, ada salah satu tokoh ulama di Indonesia khususnya di pulau Jawa yang bernama Muhammad Sholeh bin Umar Al-Samarani atau biasa dikenal Kiai Sholeh Darat. Beliau banyak memberikan kontribusi dalam penyebaran agama Islam di Nusantara karena sesuai dengan keinginan beliau yaitu berkhidmat terhadap tanah tumpah darah sendiri. *Hubbul wathan minal Īmân* yang artinya cinta tanah air sebagian dari iman.²

Kiai Sholeh Darat merupakan ulama yang gemar dalam menuntut ilmu, sehingga memiliki riwayat pendidikan yang cukup panjang. Beliau waktu masih

¹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2008). H. 210.

² KH. Sholeh Darat, *Syarah Al-Hikam* (Depok, Sahifa, 2016) h. xxxi.

kecil, belajar pengetahuan agama seperti membaca Al Qur'an, dan ilmu fiqh dasar langsung dari keluarganya karena ayah beliau merupakan seorang kiai. Kiai Sholeh darat yang lahir di Jepara kemudian merantau ke Semarang dan beberapa daerah di Jawa lainnya untuk menuntut ilmu. Beliau juga pernah menetap di Mekkah selama beberapa tahun untuk berguru dengan beberapa ulama Haramain.

Kiai Sholeh Darat banyak belajar beberapa kitab Fiqih, diantaranya *Fath al Qarîb*, *Fath al-Mu'în*, *Minhaj al Qawîm*, *Syarh al-Khatib*, *Fath al-Wahhab*. Selain itu, belajar tafsir *al-Jalalain* dengan Kiai Raden Haji, Muhammad Salih Ibn Asnawi Kudus, mengaji kitab *Jauhar al-Tauhîd* dan *Minhaj al-âbidîn* kepada kiai Ahmad Bafaqih Ba'ahvi Semarang, mengaji kitab *al Masâ'il al-Sittin* kepada Syekh Abd al Ghani Bima di Semarang. Melihat keragaman kitab-kitab yang diperoleh oleh Kiai Sholeh Darat dari beberapa gurunya di tanah Jawa, menunjukkan keistiqamahan Kiai Sholeh Darat menekuni ilmu agama. Hal ini sekaligus menunjukkan kepakaran dan kapasitas keilmuan Kiai Sholeh Darat yang mumpuni.³ Sebagian besar karya tulis Kiai Sholeh Darat dicetak dalam bentuk tulisan *pegon* (tulisan Arab berbahasa Jawa) dengan istilah khusus, *bilisanil Jawi al-Mirikiyyah*, yaitu bahasa Jawa yang sehari-hari dipakai dan mudah dimengerti oleh masyarakatnya dikawasan pesisir utara pulau Jawa. Selain itu, Kiai Sholeh Darat, merupakan sosok guru yang banyak melahirkan ulama-ulama yang juga menjadi tokoh nasional.

Biografi KH. Sholeh Darat

Nama lengkap Kiai Sholeh Darat adalah Muhammad Sholeh bin Umar al-Samarani, atau lebih dikenal dengan sebutan Kiai Sholeh Darat. Ada dua alasan kenapa dipanggil "kiai Sholeh Darat". Pertama, sesuai dengan akhir surat yang ia tujukan kepada Penghulu Tafsir Anom, penghulu Keraton Surakarta, yaitu: "Al-Haqir Muhammad Salih Darat" dan juga menulis nama "Muhammad Salih ibn 'Umar Darat Semarang" ketika menyebut nama-nama gurunya dalam kitab *al-Mursyid al-Wajîz*. Kedua, sebutan "Darat" di belakang namanya, karena ia tinggal di suatu kawasan bernama "Darat", yaitu suatu kawasan dekat pantai utara Kota Semarang tempat mendarat orang-orang yang datang dari luar Jawa. Adanya *laqab* (penambahan) ini, memang sudah menjadi tradisi atau ciri khas dari orang-orang yang terkenal di masyarakatnya pada masa itu. Kini, di kawasan Darat, Semarang Utara, didirikan Masjid Sholeh Darat yang merupakan cikal bakal pesantren Kiai Sholeh Darat.⁴

Sekarang ini daerah darat termasuk wilayah Semarang Barat. Adanya penambahan nama daerah tersebut sudah menjadi kebiasaan sebagai ciri orang besar dan terkenal di masyarakat, untuk menunjukkan daerah tempat tokoh itu tinggal atau berasal. Untuk Kampung Darat, sekarang ini berubah namanya menjadi Dadapsari, Kecamatan Semarang Semarang Utara. Nama Kiai Sholeh Darat apabila disesuaikan dengan silsilahnya adalah Muhammad Sholeh bin Umar bin Tasmin.

³ *Ibid*, h. xxvii-xxviii.

⁴ *Ibid*, h. xxv.

Tasmin merupakan kakeknya yang makamnya berada di Mayong, Jepara.⁵

Kiai Sholeh Darat dilahirkan di Desa Kedung Cempleng, Kecamatan Mayong, Kabupaten Jepara, Jawa Tengah, sekitar tahun 1820 M. Dalam riwayat lain, Sholeh dilahirkan di Bangsri. Semasa kecil beliau dipanggil dengan nama Sholeh. Sholeh lahir dan dibesarkan di dalam keluarga alim yang cinta tanah air. Ayahnya adalah Kiai Umar yang merupakan tokoh ulama yang cukup terpendang dan disegani di kawasan pantai utara Jawa. Kiai Umar juga seorang pejuang perang Jawa (1825-1830), sekaligus orang kepercayaan Pangeran Diponegoro.⁶ Pangeran Diponegoro adalah putra tertua Hamengku Buwono III, yang dijanjikan ayahnya untuk menduduki tahta kerajaan sepeninggalnya, tetapi beliau menolak.⁷ Kiai Sholeh Darat mempunyai riwayat pendidikan yang cukup panjang. Apalagi, ayahnya berkeinginan kuat mengantarkan Kiai Sholeh Darat menjadi ulama yang berpendidikan.

Kiai Umar pada saat itu dipercaya penuh oleh Pangeran Diponegoro untuk mengkoordinir gerakan jihad dipantai utara Jawa, sehingga rumahnya kerap dijadikan tempat perkumpulan teman-teman seperjuangan. Dari kegiatan perkumpulan tersebut, Sholeh kecil juga mendapatkan banyak kesempatan untuk berkenalan sekaligus menimba ilmu kepada teman-teman orang tuanya, yang juga merupakan para kiai terpendang. Dalam sebuah riwayat ditegaskan bahwa Sholeh Darat berguru pada teman-teman ayahnya tersebut, diantaranya yaitu sebagai berikut:⁸ 1) Kiai Hasan Besari, adalah Ajudan Pangeran Diponegoro. Salah seorang cucu Kiai Hasan Besari yaitu K.H.M. Moenawir, pendiri Pesantren Krapyak Yogyakarta adalah salah seorang murid Kiai Sholeh Darat; 2) Kiai Syada', adalah Prajurit kepercayaan Pangeran Diponegoro; 3) Kiai Darda', Setelah Pangeran Diponegoro tertawan, Kiai Darda' yang berasal dari kudu, kemudian menetap di Mangkang Wetan, Semarang bagian Barat, dan membuka Pesantren di sana; 4) Kiai Murtadha, adalah teman seperjuangan Kiai Umar ketika melawan Belanda. Shafiyah, putri Kiai Murtadho, dijodohkan dengan Kiai Sholeh Darat setelah pulang dari Mekkah. Kiai Murtadha mempunyai pesantren di Darat Semarang dan merupakan mitra perjuangan Pangeran Diponegoro,⁹ 5) Kiai Jamsari, adalah Prajurit Pangeran Diponegoro di daerah Solo dan pendiri Pondok Pesantren Jamsaren, Surakarta. Ketika Kiai Jamsari ditangkap Belanda, pesantrennya tidak ada yang meneruskan, lalu ditutup. Pesantren tersebut dihidupkan kembali oleh Kiai Idris, salah seorang santri senior Kiai Sholeh Darat. Dialah yang menggantikan Kiai Sholeh Darat selama ia sakit hingga wafatnya.¹⁰

Pada usia remaja, Sholeh Darat “nyantri” kepada Kiai M. Syahid, seorang ulama pengasuh Pesantren Waturoyo, Margoyoso Kajen, daerah Karesidenan Pati. Kepada Kiai M. Syahid, Kiai Sholeh Darat belajar beberapa kitab Fiqih, diantaranya yaitu

⁵ Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M* (Yogyakarta, Institute of Nation Development Studies (INDeS), 2016), h. 44.

⁶ *Ibid*, hlm. xxvi.

⁷ Badri Yatim, *Op. Cit*, 2008. hlm. 245.

⁸ KH. Sholeh Darat, *Op. Cit*, h. xxvi-xxvii.

⁹ Taufiq Hakim, *Op. Cit*, h. 55.

¹⁰ *Ibid*, hlm. xxvii.

Fath al-Qarîb, Fath al-Mu'în, Minhaj al-Qawîm, Syarh al-Khatîb, Fath al-Wahhâb dan lain sebagainya. Kiai Sholeh Darat juga berguru kepada Kiai Raden Haji Muhammad Salih Ibn Asnawi Kudus yaitu belajar *tafsir al-Jalâlaîn*.¹¹

Kiai Sholeh Darat juga sempat “nyantri kalong” di daerah Semarang. Beliau pernah belajar nahwu dan sharaf kepada Kiai Ishak Damaran Semarang; belajar Ilmu Falak kepada Kiai Abu Abdilah Muhammad bin Hadi Buquni, seorang mufti di Semarang; mengaji kitab *Jauhar al-Tauhîd* dan *Minhaj al-Âbidîn* kepada Kiai Ahmad Bafaqih Ba’ahvi Semarang;¹² mengkaji kitab *al-Masâ’il al-Sittîn* karya Abu Alabbas Ahmad Alghani kepada Syekh Abd al Ghani Bima, Semarang.¹³

Perjalanan intelektual berikutnya ditempuh Kiai Sholeh Darat ketika singgah di Singapura. Hal ini ditempuhnya ketika kiai Umar beserta anak dan istrinya hendak berangkat ke Mekkah. Sebelum tiba di tanah suci, lantaran terkendala alat transportasi, mereka harus berputar-putar mengitari lautan sebelum akhirnya singgah di Singapura dalam waktu yang cukup lama. Di Singapura, Kiai Umar juga mempunyai murid. Namun sayang, kehidupan Kiai Sholeh Darat di Singapura sulit dilacak. Kendati demikian, hal tersebut juga merupakan bagian sejarah penting perjalanan intelektual Kiai Sholeh Darat.¹⁴

Penyebab mereka hijrah ke Mekkah antara lain untuk menghindari dari penguasaan Belanda. Diriwayatkan pula bahwa selama perjalanan menuju pelabuhan, rombongan Kiai Umar juga sempat terlibat konfrontasi fisik dengan prajurit Belanda.¹⁵ Kiai Sholeh Darat juga melaksanakan ibadah haji dan belajar ilmu agama di Mekkah. Selama di Mekkah, Kiai Sholeh Darat telah berguru kepada beberapa ulama yang masyhur kala itu. Mula-mula, Sholeh Darat belajar ilmu-ilmu akidah, khususnya kitab *Umm Al-Barabîn* (karya al-Sanusi) kepada Syekh Muhammad al-Maqri al-Mashri al-Makki. Selanjutnya, berguru kepada Syekh Muhammad bin Sulaiman Hasballah. Ia adalah pengajar di Masjid al-Haram dan al-Nabawi. Kepadanya Kiai Sholeh Darat belajar Fiqh dengan menggunakan kitab *Fath Al-Wahhâb* dan *Syarh al-Khatîb*, serta Nahwu dengan menggunakan kitab *Alfiyah ibn Mâlik*.¹⁶

Di samping itu, juga belajar kitab *ihya’ Ulûmuddin* (karya Imam Ghazali) kepada Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan dan Sayyid Muhammad Shalih al-Zawawi al-Makki, belajar kitab *al-Hikâm* (karya Ibn ‘Atha’illah) kepada Syekh Ahmad al-Nahrawi al-Mishri al-Makki; belajar kitab *Fath al-Wahhâb* dari Kiai Zahid dan Syekh Umar al-Syami; belajar kitab *Syarh al-Tahrîr* kepada Syekh Yusuf al-Sanbalawi al-Mishri. Kiai Sholeh Darat juga belajar tafsir Al-Qur’an kepada Syekh Jamal, seorang mufti madzhab Hanafiyah di Mekkah.¹⁷

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Taufiq Hakim, *Op. Cit*, h. 55.

¹⁴ Taufiq Hakim, *Op. Cit*, h. 46.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ KH. Sholeh Darat, *Op. Cit*, h. xxix.

¹⁷ *Ibid.*

Kiai Sholeh Darat menimba ilmu di tanah Arab (Haramain) hingga 1880. Kurang lebih empat puluh lima tahun (bila Kiai Sholeh Darat berangkat ke Mekkah pada 1835), Kiai Sholeh Darat menimba ilmu di Hijaz (Mekkah dan Madinah). Selama berpuluh-puluh tahun itu, Kiai Sholeh Darat banyak belajar dan mengajar. Ia berguru ke banyak ulama dunia yang berada di Mekkah kala itu. Sebagaimana ketika masih belajar di pesantren-pesantren di Jawa, selama di Mekkah Kiai Sholeh Darat juga mempelajari berbagai banyak disiplin keilmuan.¹⁸

Dalam berbagai disiplin ilmu, Sholeh Darat belajar kepada para ulama di Mekkah. Adapun kepada Syekh Muhammad al-Muqri al-Makki, Kiai Sholeh Darat mengaji kitab *Aqidul Barâhain*, kemudian kepada syekh Muhammad Sulaiman Hasbullah ia mengaji kitab *Syarah Khatîb, Fathul Wahhâb, al-Fiyah Ibn Mâlik* dan syarahnya. Dalam pengakuan beliau, Kiai Sholeh Darat mengaji kitab-kitab tersebut sampai khatam. Penjelasan Kiai Sholeh Darat tentang proses belajarnya ke ulama-ulama Mekkah tersebut bisa dilihat dalam kitabnya yang berjudul *al-Murshid al-Wajiz fi 'Ilm al-Qur'an al-Aziz*.¹⁹

Sejumlah ulama besar nasional tercatat pernah berguru kepadanya, di antaranya adalah pendiri Nahdlatul Ulama, Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari dan pendiri Muhammadiyah, KH. Ahmad Dahlan. Bahkan tokoh emansipasi wanita asal Jepara, R.A. Kartini juga pernah nyantri kepadanya. Tidak hanya itu, seorang ulama yang sangat produktif, dengan segudang karyanya yang sangat monumental, KH. Ihsan Jampes, juga pernah menjadi santri KH. Sholeh Darat. Kiai Ihsan nyantri kepada Kiai Soleh Darat ketika pondok Kiai Sholeh Darat dipegang oleh KH. Dahlan, salah satu menantu Kiai Sholeh Darat dan adik kandung K.H. Mahfudz Termas.²⁰

Mengenai guru-guru KH. Sholeh Darat di Mekkah, ada sejumlah ulama besar di Mekkah yang tercatat sebagai guru KH. Sholeh Darat, di antaranya adalah Syekh Muhammad al-Maqri al-Mashri al-Makki, Syekh Muhammad bin Sulaiman Hasbullah, Sayid Ahmad bin Zaini Dahlan, Syekh Ahmad an-Nahrawi al-Mishri al-Makki, Syekh Zahid, Syekh Yusuf as-Sanbalawi al-Mishri, Syekh Jamal, Syekh Muhammad Shalih az-Zawawi al-Makki, Syekh Umar asy-Syami dan yang lainnya.²¹

“Pecinta Ilmu”. Itulah salah satu karakter yang melekat dalam diri Kiai Sholeh Darat. Kiai Umar sejak masih hidup mempunyai keinginan kuat supaya putranya tersebut menjadi orang yang alim, cinta terhadap ilmu. Selain menjadi anak yang berilmu, Kiai Umar juga berharap agar putranya menjadi orang yang penuh pengalaman. Saat di Mekkah pula, pemikiran Kiai Umar semakin terasah. Perpaduan pengetahuan dan pengalaman menjadi pembentuk kepribadian yang holistik, dan hal ini pula yang diharapkan Kiai Umar terdapat pada putranya.²²

Dalam sejarahnya, Kiai Sholeh Darat kembali ke tanah air karena pengaruh Kiai Hadi Girikusumo. Saat itu, Kiai Hadi Girikusumo memandang bahwa Kiai Sholeh

¹⁸ Taufiq Hakim, *Op. Cit*, 2016, h. 66.

¹⁹ *Ibid*, h. 67.

²⁰ *Ibid*, h. 43.

²¹ *Ibid*, h. 47.

²² *Ibid*.

Darat merupakan orang alim yang menguasai banyak ilmu agama. Keilmuan Kiai Sholeh Darat dalam pandangan Kiai Hadi Girikusumo, akan lebih bermanfaat bila diamalkan di tanah air, mengingat masyarakat Jawa kala itu masih sangat awam dengan agama. Karena itu, Kiai Hadi Girikusumo kemudian ‘menculik’ Kiai Sholeh Darat untuk dibawa pulang ke tanah air.²³

Akan tetapi, untuk memulangkan Kiai Sholeh Darat tidaklah mudah, karena ia mempunyai ikatan resmi dengan Arab Saudi dalam hal tugas mengajar. Maka untuk mensiasatinya, Kiai Hadi Girikusumo menculik Kiai Sholeh Darat dengan cara memasukkan dirinya ke dalam koper. Namun, sesampainya di Singapura, cara ini diketahui oleh petugas keamanan dan dicurigai sebagai penyelundup, karenanya Kiai Sholeh Darat pun ditahan dan untuk membebaskannya para ulama Nusantara, termasuk Kiai Hadi Girikusumo, melakukan iuran untuk menebusnya.²⁴

Sebelum tiba di tanah air, Kiai Sholeh Darat singgah di Singapura. Ini merupakan persinggahan kedua kali, yang pertama adalah ketika dulu berangkat ke Mekkah. Persinggahan kedua ini cukup lama. Sebab berdasarkan sebuah keterangan, sewaktu di Singapura ia juga sempat mendirikan pesantren. Sebab, tidak seperti sekarang, Singapura kala itu juga masih berada dalam lingkup kebudayaan Nusantara. Barangkali Kiai Sholeh Darat juga mempunyai jaringan ulama di negara itu. Hal ini dibuktikan dengan sebagian karya Kiai Sholeh Darat yang diterbitkan di Singapura. Kepulangan Kiai Sholeh Darat ke tanah air diperkirakan pada tahun 1870-an atau 1880 an.²⁵

Saat Kiai Sholeh Darat pulang ke tanah air, Jawa berada di bawah kekuasaan rezim kolonial Belanda; pemerintah Belanda secara formal telah melembagakan kekuasaannya dan mengatur seluruh aktifitas sosial dan politik di Jawa. Salah satu langkah penting yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat untuk menghadapi rezim kolonial yang menguasai masyarakat Jawa tersebut adalah dengan memberikan ‘pencerahan pemikiran’ kepada masyarakat. Hal tersebut merupakan langkah strategis, visioner dan jangka panjang yang dilakukan oleh Kiai Sholeh Darat untuk melawan penjajah.²⁶

Menurut Bizawie, bahwa:

Setelah kembali ke tanah air, Kiai Sholeh Darat tidak langsung menetap di Darat melainkan mengajar terlebih dahulu di Purworejo, tepatnya di Pesantren Salatyang, Desa Maron. Kemudian, baru pada tahun 1880 ia mendirikan pesantren di Darat, Semarang sebagai basis penerjemahan Islam ke dalam khazanah budaya Jawa.²⁷

Namun menurut Annasham, pada tahun 1870 an Kiai Sholeh Darat telah diambil menantu oleh Kiai Murtadho, seorang Kiai di daerah tersebut, dan selanjutnya mendirikan pondok pesantren di Darat. Artinya, bila sekitar tahun ini ia sudah diambil menantu oleh Kiai Murtadho, maka sepulang dari Mekkah ia langsung pulang dari Darat.²⁸

²³ Ibid, h. 71

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid, h. 72.

²⁶ Ibid, h. 101.

²⁷ Ibid, h. 73.

²⁸ Ibid,

Menurut keterangan Agus Tiyanto, bahwa:

Pesantren Darat sudah ada ketika Kiai Sholeh pulang dari Mekkah. Mulanya Pesantren Darat diasuh oleh Kiai Murtadho. Dalam riwayatnya, dulunya Pesantren Darat merupakan salah satu basis prajurit Diponegoro untuk melawan Belanda, yang dulu juga ditandai dengan adanya pohon sawo.²⁹

Pesantren tersebut kemudian melahirkan banyak ulama besar dan tokoh-tokoh pejuang kemerdekaan. Diantara ulama-ulama besar yang pernah berguru kepada Kiai Sholeh Darat, dan menjadi tokoh pejuang pada masa-masa kemerdekaan adalah sebagai berikut: 1) K.H. Hasyim Asy'ari (Pendiri NU), berguru kepada Kiai Sholeh Darat selain di Mekkah juga di Darat (Semarang); 2) K.H. Ahmad Dahlan (Pendiri Muhammadiyah). Annasham dalam sebuah tulisannya menduga bahwa bisa jadi Kiai Ahmad Dahlan ketika membuat perserikatan bernama 'Muhammadiyah' terinspirasi dari Kiai Sholeh Darat, yang di dalam kitabnya menggunakan istilah *Muhammadiyah* untuk menyebut umat dan era Muhammad; 3) K.H. Mahfudz Tremas; 4) K.H. Dahlan Tremas, merupakan seorang yang ahli falak, adik kandung Kiai Mahfudz Tremas dan menantu Kiai Sholeh Darat; pengarang kitab kopi dan rokok, *Risalah Tadzkiratul Ikhwan*; 5) K.H. Amir Pekalongan, menantu Kiai Sholeh Darat; 6) K.H. Idris Solo, yang menghidupkan kembali pesantren Jamsaren; 7) K.H. Umar, Solo, merupakan pendiri Pesantren Al-Mu'ayyad; 8) K.H. Sya'ban Semarang, merupakan ahli falak; 9) K.H. Abdul Hamid Kendal; 10) K.H. Tohir, Putra dari Kiai Bulkin Mangkang; 11) K.H. Sahal, Kauman Semarang; 12) K.H. Damyati, Tremas; 13) K.H. Siraj, Rembang; 14) K.H. Kholil; 15) K.H. Yasin, Bareng Kudus; 16) K.H. Mudzakir, Sayung Demak; 17) K.H. Ridwan, Semarang; 18) K.H. Anwar Mujahid, Semarang; 19) K.H. Abdusshomad, Solo; 20) K.H. Munawwir, cucu Kiai Hasan Besari dan pendiri pondok Al-Munawwir Krapyak, Yogyakarta; 21) K.H. Dalhar, Muntilan; 22) K.H. Daud, Semarang; 23) K.H. Abdullah Sajad Sendang Guwo, Penghulu Tafsir Anom Surakarta; 24) K.H. Subakir, Demak; 25) K.H. Ali Barkan Semarang; K.H. Ihsan Jampes, Pengarang kitab *Sirajutthâlibîn* (syarah kitab *Minhâjul Âbidîn* karya Imam Ghazali) dan kitab tentang kopi dan rokok, *Irsyâdul Ikhwân* (Syarah atas kitab gurunya, K.H. Dahlan, *Tadzkiratul Ikhwân*). Kiai Ihsan nyantri di Pesantren Darat ketika pesantren tersebut diasuh oleh K.H. Dahlan.³⁰

Dalam sejarahnya, Kiai Sholeh Darat menikah tiga kali. Pernikahan yang pertama, dilakukan saat mukim di Mekkah. Dari pernikahannya ini Kiai Sholeh Darat dianugerahi satu orang putra bernama Ibrahim. Ketika Kiai Sholeh Darat kembali ke tanah air, istrinya meninggal dunia dan putra dari pernikahan pertama tersebut lebih memilih hidup di Mekkah. Pernikahan kedua, terjadi ketika Kiai Sholeh darat sudah kembali ke tanah air. Pada saat itu beliau diambil menantu oleh Kiai Murtadho Semarang, untuk dijodohkan dengan putrinya yang bernama Shofiyah. Dari pernikahannya dengan Shofiyah, Kiai Sholeh Darat dianugerahi dua keturunan yaitu Yahya dan Cholil. Keduanya mempunyai keturunan yang sampai sekarang

²⁹ *Ibid*, h. 79.

³⁰ *Ibid*, h. 80-82.

masih bisa dijumpai. Namun dari dua putranya tersebut hanya Syekh Cholil yang kemudian mempunyai keturunan di antaranya adalah H. Utsman Cholil, Zahron Cholil dan H. Muhammad Cholil. Keturunan Kiai Sholeh Darat dari jalur Syekh Cholil diantaranya adalah Lukman Hakim Saktiawan bin Ali Kholil bin Kholil bin Sholeh Darat bin Umar bin Tasmin. Saktiawan yang akrab dipanggil Gus Lukman, sekarang hidup bersama keluarganya di Darat. Adik Gus Lukman, Evi Isnadiyah binti Ali Kholil binti Sholeh Darat binti Umar binti Tasmin, dinikahi oleh Agus Tyanto dan hidup bersama suami dan putra-putrinya di Klaten, Jawa Tengah. Pernikahan yang ketiga yaitu dengan Siti Aminah, putri Bupati Bulus, Purworejo yang bernama Sayid Ali. Pernikahan tersebut dianugerahi seorang putri yang bernama Siti Zahroh. Siti Zahroh kemudian dinikahkan Kiai Sholeh Darat dengan salah satu santrinya yang bernama Kiai Dahlan asal Tremas. Dari pernikahan tersebut, Siti Zahroh dengan Kiai Dahlan dianugerahi dua anak yang bernama Rahmat dan Aisyah. Akan tetapi, pernikahan Kiai Dahlan dengan Siti Zahroh tidak berlangsung lama karena Kiai Dahlan meninggal di Mekkah. Siti Zahroh yang pada saat itu menjadi janda, kemudian dinikahkan dengan Kiai Amir, yang juga santri Kiai Sholeh Darat. Pernikahan Siti Zahroh dengan Kiai Amir ini tidak mempunyai keturunan.³¹

Akhlak karimah yang diteladani Kiai Sholeh Darat membuat beliau disegani berbagai kalangan, baik pribumi, kalangan ulama dan santri, maupun ningrat seperti Adipati Jepara (Raden Sosroningrat) dan Adipati Demak (Raden Hadiningrat) dan penjajah. Pengaruhnya yang diamini berbagai golongan ini, membuat Belanda melalui gedibalnya ingin mengajak kerjasama. Kiai Sholeh Darat ditawarkan berbagai janji kenikmatan dan harta yang melimpah asalkan mereka mau bekerjasama. Dengan penuh ketegasan ia menolak tawaran tersebut. Ia tidak membutuhkan harta atau pangkat. Ditunjuklah bongkahan batu, tiba-tiba menjadi emas berkilauan. Utusan kompeni menjadi malu, akhirnya ia pergi dengan tangan hampa. Dengan sekilas, Kiai Sholeh Darat menyesal dengan kejadian tadi, yang telah menunjukkan karomahnya kepada orang lain.³²

Setelah menjalani khazanah keilmuan dan perjuangan di masyarakat yang panjang dan berliku, Kiai Sholeh Darat akhirnya bertemu dengan ajal. Beliau kembali ke Rahmatullah hari jum'at legi tanggal 28 Ramadhan 1321 H atau 18 Desember 1903 dalam usia 83 tahun. Beliau dimakamkan di pemakaman Bergota Semarang. Meskipun beliau wafat di bulan Ramadhan, namun peringatan haulnya atas kesepakatan keluarga diselenggarakan pada tanggal 10 syawwal supaya warga dan pecinta Kiai Sholeh Darat yang biasa hadir dapat dengan tenang menjalankan ibadah puasa dan lebaran dengan leluasa.³³

³¹ *Ibid*, h. 83-84.

³² Amirul Ulum, *KH. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani (Maha Guru Ulama Nusantara)*, (Yogyakarta, Global Press, 2016), h. 55-56.

³³ *Ibid*, h. 57.

Karya-Karya Kyai Sholeh Darat

Kiai Sholeh Darat merupakan ulama Nusantara yang sangat produktif dalam menuangkan ide-ide ke dalam karya tulis dalam bentuk aksara Arab Pegon (tulisan Arab berbahasa Jawa) sebagai bentuk dakwah menyebarkan agama Islam dan mencerahkan masyarakat dengan nilai-nilai Islam.

Diantara kitab-kitab hasil karangan Kiai Sholeh Darat yang sekarang ini masih bisa diselamatkan dan masih terus dicetak ulang serta dikaji dan diteliti yaitu sebagai berikut:

Kitab *Munjizat* (Kitab Ilmu Jiwa)

Kitab *Munjizat* ini merupakan Kitab Ilmu Jiwa yang dipetik dari Kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Imam Ghazali

Kitab *Munjizat (ahwalu al-qalbi)*

Kitab *Munjizat* ini mengupas tentang *ahwâlu al-qalbi*, seperti halnya sifat *Mahmûdah* dan *Madzmûmah*, sifat terpuji dan sifat tercela. Isi yang terkandung dalam kitab ini dipetik dari *Ihya' Ulûmuddin* karya Al-Ghazali. Menurut Kiai Sholeh Darat, kitab karya Al-Ghazali tersebut sangatlah penting dan berbobot isinya sebagaimana pendapat ulama masyhur yang dikutipnya dalam mengapresiasi *Ihya' Ulûmuddin* seperti halnya Syaikh Ahmad Zaini Dahlan yang mengatakan bahwa:

“Saya menyaksikan lahir dan batin sesungguhnya orang yang mengamalkan isi kitab *Ihya' Ulûmuddin* adalah orang yang mendapat petunjuk dalam jalan yang benar. Jikalau orang yang sudah meninggal itu dapat hidup kembali, maka mereka akan berpesan kepada orang yang masih hidup untuk mengaji *Ihya' Ulûmuddin*.³⁴

Menurut Kiai Sholeh Darat dalam kitab *Munjizat* bahwa mengetahui sifat *madzmûmah* (tercela) dan sifat *mahmûdah* (terpuji) dalam hal batin adalah *fardhu ain* (kewajiban individual). Dan tidak sempurna mengetahui sifat *madzmûmah* (tercela) dan sifat *mahmûdah*, namun harus tahu sifatnya hati terlebih dahulu maka mengetahui hati dan hakekatnya hati. Itu merupakan asal agama dan kesukaan *thariqatnya* orang yang shalih semua.³⁵

Hati dalam bahasa Arab adalah *qalibun*. Menurut Kiai Sholeh Darat, Lafadz *qalibun* ada dua perkara. Yang pertama adalah jantung yang terletak di sebelah kiri dada anak Adam yang di dalamnya jantung yang ada lubangnya dan di dalam lubang tersebut ada darah hitamnya yang menjadi tempat tumbuhnya ruh. Yang kedua adalah makna hati *lathifatun rabbaniyatun ruhâniyyatun* dan itu merupakan hakikat manusia yang menemukan segala perkara yang samar-samar, Wallahu 'alam.³⁶

Untuk *ahwal al-qalbiyyah* yang dibahas di awal pembahasan setelah mukadimah adalah tentang nafsu. Yang dimaksud nafsu disini adalah yang termasuk sifat tercela yang harus dihindari oleh seorang hamba. Selain nafsu yang masuk kategori

³⁴ *Ibid*, h. 117-118.

³⁵ Kiai Sholeh Darat, *Kitab Munjizat*, (Semarang, Karya Toha Putra, tt), h. 2.

³⁶ *Ibid*.

sifat tercela adalah syahwat al-bathnu wa al-farji (syahwat perut dan kelamin), afatu al-lisân (akibat lisan), al-ghadab (marah), al-hasad (hasud), al-hiqdu (iri hati), dunia, mencintai dunia, mencintai pangkat, riya, takabbur, dan 'ujub (membanggakan diri).³⁷

Setelah mengupas dengan detail beberapa sifat tercela yang harus dihindari oleh seorang hamba, Kiai Sholeh Darat membahas sifat-sifat terpuji yang harus dilaksanakan untuk mencari derajat tinggi di sisi-Nya. Sifat terpuji yang wajib diketahui ada 10 perkara, yaitu taubat, sabar, khauf dan rajâ' (takut dan berharap), al-faqr wa al-zuhud (faqir dan zuhud), tauhîd dan tawakal, niat-ikhlas dan shiddiq, al-muhâsabah wa al-muqârabah (introspeksi diri dan mendekati diri kepada Allah), al-tafakkur, dan dzikru al-mauti (mengingat kematian). Mengingat kematian akan bermakna jika hati seseorang disepikan dari mencintai dunia. Ia memperbanyak taubat dan beribadah untuk menyongsong hari dimasukkannya ke dalam kubur.³⁸

Matan Al-Hikâm

Kitab ini dipetik dari Syarah Hikâm karya Ibn 'Athailah As-Sakandaria. Alasan Kiai Sholeh Darat menulis Syarah al-Hikâm adalah "untuk mempermudah pemahaman orang awam seperti halnya saya, kemudian diterjemahkan dengan cara jawa supaya dapat paham orang pada mengaji. Kitab ini ditulis dengan menggunakan huruf Arab Pegon yang dimulai pada tahun 1289 H. semoga menjadi manfaat bagi orang mukmin.³⁹

Kiai Sholeh darat menerangkan dalam Matan Al-Hikâm, bahwa jangan sekali-kali kita berpegang kepada selain Allah SWT. Ilmu dan ibadah kita tidak bisa diandalkan. Maksudnya, jangan menganggap bahwa amal kita yang menjadikan penyebab masuk ke surga dan menyelamatkan kita dari neraka, atau yang bisa mendatangkan kepada Allah SWT, itu tidak. Ketika kita tahu cerita pendeta Bal'am bin Baurah dan qorun. Keduanya adalah orang yang ahli ibadah dan qarun merupakan ulamanya orang Bani Israil, akan tetapi dalam akhir kehidupannya, keduanya kafir. Apakah kita tahu cerita Dewi Asiyah binti Muzahim yang menjadi istri fir'aun, akan tetapi Dewi Asiyah tersebut menjadi kekasih Allah SWT yang akan menjadi pasangan Rasulullah SAW besok ketika di surga. Maka iman, kufur, masuk surga atau masuk neraka, semua itu karena karunia Allah dan keadilan Allah SWT, tidak karena semata-mata dari taat atau maksiat.⁴⁰

Matan Al-Hikâm sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Penerbit Sahifa dengan penerjemah Miftahul Ulum dan Agustin Mufarohah. Pada syarah Hikmah ke dua, Syaikh Ibnu Athailah al-Askandari berpetuah:

³⁷ Amirul Ulum, *Op. Cit*, h. 119.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Kiai Sholeh Darat, *Matan Al-Hikam* (Semarang, Karya Toha Putra, tt), h. 2.

⁴⁰ *Ibid*, h. 2-3.

إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط عن الهمة العلية

“Keinginanmu untuk tajrid (melulu beribadah tanpa berusaha mencari dunia), padahal Allah masih menempatkan engkau pada asbab (harus berusaha untuk mendapatkan kebutuhan sehari-hari), termasuk syahwat nafsu yang samar. Sebaliknya, keinginanmu untuk asbab (berusaha) padahal Allah telah menempatkan dirimu pada tajrid (melulu beribadah tanpa berusaha), maka demikian itu berarti menurun dari semangat yang tinggi.”⁴¹

Keinginanmu untuk meninggalkan *kasab* (usaha) mencari ridha Allah, padahal Allah telah menempatkanmu pada *maqam* kasab itu termasuk syahwat nafsu yang samar. Boleh jadi, keinginanmu untuk meninggalkan kasab (usaha), padahal Allah telah menempatkan pada (maqam) kasab itu adalah keinginan nafsu agar engkau dianggap oleh masyarakat sebagai orang yang zuhud. Dengan demikian, engkau termasuk orang yang tidak mempunyai tata-krama kepada Allah SWT karena tidak mau menerima apa yang sudah ditentukan oleh Allah untukmu. Engkau menjadi orang yang melampaui kehendak Allah. Adapun tanda bahwa engkau ditempatkan pada maqam kasab itu adalah dengan wujud selamatnya agamamu. Engkau tetap berusaha, tetap melakukan ibadah, shalat berjama'ah, mengaji, memperbanyak ketaatan, serta bekerja memenuhi nafkah keluarga.⁴²

Berubahnya keinginanmu untuk meninggalkan kasab itu termasuk bujuk rayu iblis. Maka sesungguhnya iblis terkadang berucap kepadamu, “jika engkau meninggalkan kasab niscaya engkau menjadi golongan orang-orang yang dicintai oleh Allah, menjadi golongan orang-orang yang bertawakal kepada Allah, bias dekat dengan Allah, dan semakin taat kepada Allah. Jika engkau mau menurutinya maka engkau setelah meninggalkan kasab engkau akan dilanda kegalauan dalam imanmu, hilanglah ketauhidanmu, bersandar diri pada makhluk sebab sempitnya rezekimu, dan selalu mengharapkan pemberian makhluk. Pada akhirnya, engkau yang asalnya menyembah Allah berbalik menjadi menyembah makhluk. Dengan begitu hilanglah keimananmu dan bergembiralah iblis.”⁴³

Keinginanmu untuk asbab (berusaha), padahal Allah sudah menempatkanmu untuk meninggalkan usaha itu bisa menurunkan dirimu dari semangat yang tinggi pada semangat yang lebih rendah. Karena setelah engkau mengharapkan hanya kepada Allah disertai dengan keyakinan iman, bahwa hanya Allah Dzat yang memberi rezeki, maka engkau akan kembali berharap kepada makhluk. Angan-anganmu akan menjadi hina.⁴⁴

Alhasil, wajib bagi orang yang sudah makrifat Allah rela menerima apapun maqam (tempat) yang ditentukan oleh Allah dan menetapinya, hingga Allah memindahkannya pada maqam yang lain. Adapun tanda engkau ditempatkan pada

⁴¹ KH. Sholeh Darat, *Op. Cit.*, h. 5.

⁴² *Ibid.*, h. 6.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

maqam tajrîd (melulu beribadah tanpa berusaha mencari dunia atau meninggalkan usaha) adalah mudahnya engkau mendapatkan penghidupan dari manapun datangnya rezeki tersebut. Dengan begitu, engkau tidak mengharap-harapkan pemberian makhluk, tidak tamak terhadap haknya makhluk, dan hati tetap tenang meskipun rezekinya sulit. Ketika hatimu telah terpatri hanya kepada Allah, istiqomah dalam beribadah, tidak meninggalkan ibadah karena sulitnya rezeki, jika engkau sudah mendapatkan hal-hal tadi pada dirimu maka, wajib begimu untuk meninggalkan kasab (usaha) dan menerima anugerah yang diberikan Allah.⁴⁵ Wallahu a'lam.

Minhâj al-Atqiyâ' fi Syarh Ma'rifah al-Azkiyâ' ila Tariq al-Auliyâ'.

Kitab ini merupakan terjemahan dan syarh dari *nazam Hidayah al-Azkiya' ila Tariq al-Auliyâ'* karya Syaikh Zain ad-Din al-Malibari, dengan menggunakan bahasa Jawa huruf Arab dengan maksud agar manfaat bagi 'awam al-mu'min al-Jawi. Kitab ini diterbitkan pertama kali oleh Muhammad di Bombay pada tahun 1317 H dan berisi tasawuf, yang menurutnya adalah suatu ilmu yang berpesan untuk mengetahui perilaku hati ruhani dan sifat-sifatnya.⁴⁶

Bagi Kiai Sholeh Darat, orang mu'min yang sempurna adalah orang yang taqwa kepada Allah SWT, yaitu orang yang melaksanakan perintah serta menjauhkan larangan. Ibadah dan taat dapat sempurna hanyalah dengan meninggalkan maksiat. Tidak disebut taat jika tidak meninggalkan maksiat, tidak sempurna meninggalkan maksiat kecuali harus zuhud dari dunia (harta benda). Jalan yang dapat mengantarkan seseorang agar menghasilkan rida dan rahmat atau anugerah Tuhan haruslah melaksanakan syari'at, tarekat, dan hakekat.⁴⁷

Ketiga hal itu oleh para ahli tasawuf diibaratkan seperti kapal, laut dan intan. Syari'at diumpamakan seperti kapal, tarekat seperti lautan dan hakekat bagaikan intan yang terpendam dalam lautan. Kapal sebagai alat yang dapat mengantarkan seseorang kepada tujuan tempat kebahagiaan yang abadi. Tarekat bagaikan lautan yang penuh misteri dan tempat untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dengan ma'rifah dan muhabbah. Dan hakekat bagaikan intan yang terpendam dalam lautan yang dicari dengan kapal yang harus berlayar di atas lautan, bukan di daratan. Firman Allah yang berbunyi *iyâyaka na'budu* menunjukkan untuk menjaga dâhir asy-syari'at, *iyâyaka nasta'in* menunjukkan untuk menjaga batîn al-haqîqah, dan *ihdina as-sirat al-mustaqîm* berarti menunjukkan untuk menjaga 'ilm at-tariqah.⁴⁸

Oleh karena itu bagi orang mu'min wajib melaksanakan perintah dan menjauhkan larangan, dan wajib jangan merasa dan jangan terasa dapat melaksanakan amal karena kehendaknya sendiri. Dan jangan mempercayai jika amal itu dapat menyelamatkan siksa Tuhan serta dapat memasukkan surge. Tetapi, hamba wajib

⁴⁵ *Ibid*, h. 7-8.

⁴⁶ Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa (Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani)*, (Semarang, Walisongo Press, 2008), h. 67.

⁴⁷ *Ibid*.

⁴⁸ *Ibid*. h. 67-68.

melaksanakan perintah Tuhannya dan Tuhanlah yang menerapkan-Nya sendiri, qul kullun min ‘indi Allah.⁴⁹

Faid ar-Rahmân fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyân

Sebuah kitab Tafsir al-Qur’an al-‘Azim yang bercorak isyari dari surat al-Fatihah sampai surat an-Nisa’, terdiri dua jilid besar. Jilid satu terdiri dari surat Al-Fatihah sampai surat al-Baqarah sebanyak 503 halaman yang mulai ditulis pada malam Kamis 20 Rajab 1309 H/1891 M. dan selesai pada malam Kamis, 19 Jumadil Awal 1310 H/1892 M dan dicetak di Singapura oleh percetakan Haji Muhammad Amin pada tanggal 27 Rabi’ul Akhir 1311 H/1893 M. sedang jilid kedua terdiri dari surat Ali ‘Imran sampai surat an-Nisa’ sebanyak 705 halaman selesai ditulis pada hari Selasa 17 Safar 1312 H/1894 M. dan dicetak oleh percetakan yang sama pada tahun 1312 H/1895 M. Sehingga tafsir ini baru selesai sampai juz enam, akhir surat An-Nisâ’.⁵⁰

Adapun model penafsiran dari kitab tafsir Faid ar-Rahmân adalah diawali dengan mencantumkan ayat, kemudian diartikan dengan bahasa Jawa. Setelah itu dikemukakan penafsiran isyari (ma’na isyari) terhadap ayat-ayat al-Qur’an. Penafsiran ayat-ayat Al Qur’an itu, Kiai Sholeh Darat mengambil bahan dari para penafsir yang handal, seperti: 1) *Tafsîr al-Jalâlâîn*, karya Imam Jalal ad-Din al-Mahalli (w. 864 H/1459 M) dan Imam Jalal ad-Din as-Suyuti (w. 911 H/1505 M); 2) *Tafsîr anwar at Tanzîl wa Asrar at-Ta’wîl*, karya Imam ‘Abd Allah ibn ‘Umar al-Baidawi (w. 685 H/1286 M); 3) *Lubâb at-Ta’wîl fi Ma’âni at-Tanzîl*, karya Syaikh ‘Ala’ ad-Din al-Khazin (w.741 H/1360 M); 4) *Jawâhir at-Tafsîr, Misykât al-Anwar* dan *Ihyâ’ ‘Ulum ad-Dîn* karya al-Ghazali (w. 505 H/1111 M); 5) *Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm*, karya Imam Isma’il ibn Amir ibn Kasir ad-Dimasyqi (w. 774 H/1372 M).⁵¹

Menurut Kiai Sholeh Darat, kebolehan penta’wilan terhadap ayat-ayat Al-Qur’an adalah selama tidak menyalahi nas Al-Qur’an dan hadis Rasul SAW, sehingga banyak sekali para mufassir yang berbeda pendapat karena menurut pendapatnya masing-masing.⁵²

Lathâif at-Thahârah wa asrar as-Shalâh

Kitab ini selesai ditulis oleh Kiai Sholeh Darat pada tanggal 27 Sya’ban 1307 H. Kitab ini membahas mengenai hakekat dan rahasia shalat, hakekat dan rahasia puasa, dan membahas mengenai keutamaan dan amalan-amalan pada bulan Syuro atau Muharram, bulan Rajab, dan bulan Sya’ban. Dalam Bab Shalat, Kiai Sholeh Darat menjelaskan bahwa ketika hendak melaksanakan Shalat, maka kita harus suci secara lahir dan batin. Sehingga Kiai Sholeh Darat menjelaskan mengenai tata cara

⁴⁹ *Ibid*, h. 68.

⁵⁰ Ghazali Munir, *Tuhan, Manusia, dan Alam (Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Salih as-Samarani)* (Semarang, RaSAIL, 2008), h. 61.

⁵¹ *Ibid*. h. 61-62.

⁵² *Ibid*, h. 62.

berwudhu dan mandi besar. Selain itu, Kiai Sholeh Darat juga menjelaskan mengenai cara untuk membersihkan hati. Kemudian dalam kitab *Lathâif At-Thahârah* juga diterangkan untuk membaca doa awal tahun hijriah dan doa akhir tahun hijriah.

Majmu'ât asy-Syari'at al-Kafiyah lil Awâm

Dalam kitab ini dijelaskan bahwa mencari ilmu adalah fardhu air atas tiap-tiap orang mukmin baik laki-laki maupun perempuan, yang sabda Rasulullah SAW bahwa mencari ilmu itu fardhu atas tiap-tiap orang Islam baik laki-laki maupun perempuan.⁵³

Kitab ini pada bagian awal membahas masalah teologi, seperti masalah iman, Islam dan ihsan, mu'taqod lima puluh, murtad, syari'at, tarekat, hakekat, menjaga perintah agama, macam-macam dosa besar dan kecil, taubat. Jadi tegasnya kitab itu terdiri dari dua bagian, yaitu Bagian pertama, berkaitan dengan permasalahan iman dan sedikit persoalan akhlak atau moral dalam hubungannya dengan penguasa. Bagian kedua, berkaitan dengan fiqh, terutama yang berkaitan dengan masalah 'ubudiyah, diteruskan dengan mu'amalah dan munakahat.⁵⁴

Manâsik al-Hajji wal Umrah

Kitab ini merupakan tuntunan ibadah haji dan umroh yang dimulai dengan riwayat melaksanakan haji, kemudian keutamaan Bait Allah, syarat dan rukun haji beserta 'umrah, tata karma melaksanakan ibadah haji.⁵⁵

Hadits al-Mi'râj

Kitab ini selesai ditulis pada malam Ahad jam 10.00 (22.00) tanggal 2 Rajab 1314 H dan diregisterkan kepada penerbit Haji Muhammad Amin Singapura pada tahun 1315 H. Kemudian dicetak pada tanggal 26 Rabi' as-Sani 1314 H. Kitab ini dicetak sebelum kitab Pasolatan dan Jauharat at-Tauhîd. Kitab tersebut ditemukan oleh Ghazali Munir pada halaman akhir yaitu halaman 110 sampai 115. Pada halaman terakhir dijelaskan hal tersebut. dengan demikian, penulis tidak dapat memberikan informasi secara lengkap.⁵⁶ Apabila melihat judul kitabnya, seperti mengisahkan tentang Hadits dan Kisah Mi'raj Nabi Muhammad SAW.

Kitab Pasolatan

Kitab ini ditujukan kepada orang awam, yang isinya merupakan tuntunan salat yang harus didahului dengan kesucian menurut syari'at, seperti yang telah disebutkan dalam kitab fiqh.⁵⁷

⁵³ Kiai Sholeh Darat, *Majmu'at Asy Syari'at al-Kafiyah lil Awam* (Semarang, Karya Toha Putra, tt), h. 2.

⁵⁴ Ghazali Munir, *Op. Cit*, h. 64.

⁵⁵ *Ibid*, h. 65.

⁵⁶ Ghazali Munir, *Op. Cit*, h. 62.

⁵⁷ *Ibid*, h. 70.

Sabîlul Âbid ala Jauharat at-Tauhîd

Kitab ini merupakan terjemahan dan syarah kitab Jauharat at-Tauhîd karya Ibrahim al-Laqani dengan menggunakan bahasa Jawa. Kitab ini antara lain berisi tentang rukun Islam, Rukun Iman beserta cabang-cabangnya yang berjumlah tujuh puluh cabang, kekafiran dan macam-macamnya, sifat-sifat Tuhan, Iman kepada 'arsy, kursy dan sebagainya, iman kepada adanya surga, neraka beserta kekekalannya di dalamnya, tata karma orang berilmu dan pencari ilmu, hak dan kewajiban orang tua terhadap anak, dan sebaliknya, keharusan mengikuti perilaku orang-orang salih, dsb.⁵⁸

Al-Mursyîdi al-Wajîz

Kitab ini mulai ditulis pada tanggal 15 Syawal 1317 H dan selesai pada hari Selasa 26 Dzulqo'dah 1317 H/1899 M, serta penyalinan ulang berakhir pada hari Senin 28 Muharram 1318 H/1900 M dan dicetak di Singapura oleh Haji Muhammad Amin pada tanggal 20 Rabi'ul Akhir 1318 H. Kitab ini berisi 'Ulûm al-Qur'ân, sehingga sangat berguna untuk mengkaji hal-hal yang berkaitan dengan Al Qur'an, seperti hakekat Al-Qur'an. Dalam kitab ini disebutkan bahwa hakekat Al-Qur'an adalah kalam Allah, tidak terdiri dari huruf, suara, tulisan dan tidak seperti perkataan manusia, tidak bersifat hadis atau baru.⁵⁹

Kitab Al-Mahabbah wal Mawaddah fi Tarjamah Qaul al-Burdah fi al-Mahabbah wa al-Madh ala Sayyidil Mursalîn

Kitab ini selesai ditulis oleh Kiai Sholeh Darat pada tahun 1321 H, menjelang wafatnya. Terkenal dengan sebutan Syarh al-Maulid al-Burdah dan kitab Maulid al-Burdah (Qasidah al-Burdah), itu adalah karya Abu 'Abd Allah Muhammad Sa'id al-Busiri (1212-1296 M) dalam bentuk syair. Isinya merupakan sanjungan terhadap Nabi Muhammad SAW, diungkapkannya sejumlah kemu'jizatan Rasul SAW, keagungan Al-Qur'an, peperangan dan ditutup dengan do'a. Dan karena kitab Burdah itu dalam bentuk syair, maka banyak yang memberikan syarh terhadapnya, seperti Ibrahim al-Bajuri, termasuk juga Kiai Sholeh Darat.⁶⁰

Kitab Manasik Kaifiyah as-Salât al-Musafirîn

Ada informasi bahwa kitab ini merupakan karya tulis pertama Kiai Sholeh Darat yang ditulis pada tahun 1288 H/1870 M yang diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh 'Abd al-Yusuf Trenggono. Ada beberapa kemungkinan mengenai kitab tersebut yaitu; 1) 'Abd al-Yusuf Trenggono (Singapura) adalah santri Kiai Sholeh Darat ketika ia mengajar di Singapura; 2) 'Abd al-Yusuf Trenggono adalah salah seorang santri Kiai Sholeh Darat dari Singapura yang belajar di Jawa (Darat); 3) Kitab tersebut ditulis di Jawa dan berbahasa Jawa, namun diterbitkan dalam bahasa Melayu sehingga diterjemahkan ke bahasa Melayu oleh 'Abd al-Yusuf Trenggono.⁶¹

⁵⁸ *Ibid*, h. 71-72.

⁵⁹ *Ibid*, h. 68.

⁶⁰ *Ibid*, h. 63.

⁶¹ *Ibid*, h. 62-63.

Syarh Barzanji

Kitab ini selesai ditulis oleh Kiai Sholeh Darat pada malam Ahad jam 10.00 (22.00) tanggal 2 Rajab 1314 H, merupakan terjemahan dari kitab *Barzanji* karya Syaikh Barzanji dengan menggunakan bahasa Jawa dengan huruf Arab seperti kitab-kitabnya yang lain. Adapun isi dari kitab ini adalah tentang kisah *isra'* dan *mi'rajnya* Nabi Muhammad SAW yang terjadi sebelum hijrah Rasul SAW.⁶²

Hidayat ar-Rahmân

Kitab Hidayat ar-Rahman berisi tafsir surat al-Fatihah dan al-Baqarah yang merupakan ringkasan dari kitab Faidhur Rahmân karya Kiai Sholeh Darat.⁶³

Penutup

Kiai Sholeh Darat merupakan ulama Nusantara yang hidup di abad ke-19 dan awal abad ke-20. Beliau mempunyai semangat dakwah dan menjadi pendidik dalam mangkader ulama-ulama Nusantara seperti KH. Hasyim Asyari, KH. Ahmad Dahlan. Selain itu, beliau juga berperan penting dalam dunia penulisan. Beliau banyak mengarang kitab yang isinya memberikan pemahaman keagamaan terhadap masyarakat. karya-karya beliau banyak yang menggunakan huruf Arab-Pegon (Jawa), untuk itu selain dijuluki sebagai Maha Guru Ulama Nusantara juga sebagai ulama yang mengembangkan tradisi tulisan Arab Pegon, hal ini ditandai dengan kitab-kitab yang ditulis oleh beliau selain berbahasa Arab juga menggunakan huruf Arab Pegon.

Daftar Pustaka

- Ali Sodikin, Dudung Abdurrahman, dkk, *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta, LESFI, 2012.
- Amirul Ulum, KH. Muhammad Sholeh Darat Al-Samarani (Maha Guru Ulama Nusantara), Yogyakarta, Global Press, 2016.
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2008.
- Ghazali Munir, *Warisan Intelektual Islam Jawa (Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih as-Samarani)*, Semarang, Walisongo Press, 2008.
- _____, *Tuhan, Manusia, dan Alam (Dalam Pemikiran Kalam Muhammad Salih as-Samarani)*, Semarang, RaSAIL, 2008
- KH. Sholeh Darat, *Syarh Al-Hikam*, Depok, Sahifa, 2016.
- _____, *Kitab Munjizat*, Semarang, Karya Toha Putra, tt.
- _____, *Lathaif At-Thaharah*, Semarang, Toha Putra, tt.
- _____, *Majmu'at Asy Syari'at al-Kafiyah lil Awam*, Semarang, Karya Toha Putra, tt.

⁶² *Ibid*, h. 70.

⁶³ <http://www.nu.or.id/post/read/66680/kopisoda-komunitas-pecinta-kh-sholeh-darat//> (diakses pada tanggal 1 Februari 2017)

- _____, *Matan Al-Hikam*, Semarang, Karya Toha Putra, tt.
- Muhaimin, Abdul Mujib, dkk, *Kawasan dan Wawasan Studi Islam*, Jakarta, Kencana, 2005.
- Muhammad Abdul Qadir Ahmad, *Metodologi Pengajaran Agama Islam*, Jakarta, Rineka Cipta, 2008.
- Taufiq Hakim, *Kiai Sholeh Darat dan Dinamika Politik di Nusantara Abad XIX-XX M*, Yogyakarta, Institute of Nation Development Studies (INDeS), 2016.



KONFLIK MILITER DI SURIAH MENURUT PEMIKIRAN OTORITER BASHAR AL-ASSAD (2011-2015)

Hafizh Ramadhansyah

Suryo Ediyono

Program Studi Sastra Arab Fakultas Ilmu Budaya Universitas Sebelas Maret Surakarta

hafizhramadhansyah26@gmail.com

ediyonosuryo@yahoo.com

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan konflik kenegaraan dalam pemikiran otoriter Bashar al-Assad di Suriah pada tahun 2011-2015. Metode kualitatif dan disajikan secara deskriptif. Metode yang digunakan dalam pembahasan adalah metode historis. Teknik pengumpulan data yang dilakukan adalah melalui studi kepustakaan (library research). Buku-buku yang dijadikan referensi adalah buku-buku yang berkaitan dengan Suriah, pemikiran Bashar al-Assad maupun terkait dinamika Konflik Kenegaraan di Suriah. Hasil temuan dalam penelitian ini adalah terkait peranan dan dampak dari hasil pemikiran dan kebijakan otoriter Bashar al-Assad terhadap konflik kenegaraan yang terjadi pada tahun 2011-2015 di Suriah. Peran Bashar al-Assad merupakan orang yang paling bertanggung jawab terkait berbagai kebijakan yang dibuatnya, demikian karena ia merupakan pemangku kebijakan tertinggi di Suriah. Konflik beragama yang terjadi bukan hal baru bagi negara Suriah, rezim Assad yang merupakan rezim Syiah salah satu alasan konflik ini terjadi, bahkan konflik ini merupakan latar belakang munculnya konflik-konflik di bidang lainnya, seperti salah satu pemicu demonstrasi besar besaran terkait revolusi di Suriah yang ditanggapi dengan timah panas oleh pemerintahan, kemunculan pihak kontra pemerintahan yaitu oposisi yang di kepalai FSA (*Free Syrian Army*) yang menuntut turunnya Bashar al-Assad dari kursi kepresidenan yang menimbulkan konflik militer, hingga ketahanan pemerintahan terhadap kelompok jihadis seperti ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) yang mulai menguasai beberapa daerah di Suriah dengan kekuatan militernya. Namun demikian, pemerintahan Bashar al-Assad masih berkuasa di bumi Suriah.

Kata kunci: *Pemikiran otoriter, kebijakan, konflik, Bashar al-Assad dan Suriah.*

Abstract

This study aimed to describe the state of conflict in authoritarian thought Bashar al-Assad in Syria in 2011-2015. Qualitative methods and presented descriptively. The method used in the discussion is the historical method. The data collection technique is done through a literature study (library research). The books referenced are the books pertaining to Syria, thought Bashar al-Assad and the related dynamics of conflict Political in Syria findings in this research is related to the role and impact of the ideas and policies of authoritarian Bashar al-Assad to conflict state which occurred in the years 2011-2015 in Syria. Bashar al-Assad's role is the person most responsible for related policies are made, such as it is the highest policy makers in Syria. Religious conflict that occurs is not new for Syria, the Assad regime which is a Shiite regime is one reason this conflict occurs, even this conflict is the background of the emergence of conflicts in other fields, such as one of the triggers large demonstration scale related to the revolution in Syria treated with hot lead by the government, the emergence of the counter government that the opposition whose patriarch FSA (Free Syrian army) which requires the decline Bashar al-Assad from the presidency that cause military conflict, until the resistance of the government of the jihadi groups such as ISIS (Islamic State of Iraq and Syria) are starting to master some areas in Syria with military power. However, governance Bashar al-Assad is still in power in Syria earth.

Keywords: *authoritarian thinking, policy, conflict, Bashar al-Assad and Syria.*

Pendahuluan

Suriyah adalah sebuah negeri yang memiliki sejarah yang sangat panjang, bahkan dijuluki 'tempat lahirnya peradaban' (*cradle of civilization*). Itulah sebabnya, sejarawan perancis, Andre Parrot, sampai menyatakan bahwa *All cultured men belong to two nations: his own and syria*, (semua manusia yang berbudaya berasal dari dua bangsa: bangsanya sendiri dan suriah). Dengan kata lain, menurut Parrot, semua budaya beradab pastilah berasal dari suriah. Pendapat Parrot ini agaknya didasari bahwa banyak sekali penemuan yang signifikan bagi perkembangan peradaban manusia dimulai di suriah, misalnya penemuan tembaga dan perak, teknik metalurgi, dibuatnya hukum pertanian, aturan dagang dan aturan hubungan internasional, bahkan Alfabet.¹

Sebuah negara eksis ada di dunia ini merupakan hasil dari cita-cita rakyatnya yang merasa sama nasib dan kepentingan, hingga mewujudkan sebuah negara atau peradaban. Begitu pula dengan negara Suriah, apalagi Suriah merupakan dijuluki awal peradaban manusia di dunia. Memiliki sejarah sangat panjang dan luhur, begitu istimewa ndipilih pencipta sebagai awal peradaban dunia.

Republik Arab Suriah yang memiliki nama aslinya *Al-Jumhuriyah al-Arabia as-Souriya* ini adalah negara yang terletak di Timur Tengah, dengan negara Turki di sebelah utara, Irak di timur, laut tengah di barat dan Yordania di selatan. Republik

¹ Sulaeman, Dina Y. 2013. Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional. Jakarta: Pustaka IIMaN.

Arab Suriah memiliki luas wilayah sebesar 186.480 km² yang terdiri atas dataran tinggi kering, meskipun bagian barat lautnya yang berbatasan dengan Mediterania cukup hijau. Eufрат, sungai paling penting di Suriah, melintasi negara ini di timur. Kota besar, termasuk ibu kota Damaskus, ada di barat daya, Aleppo di utara dan Homs.²

Tampilnya Bashar al-Assad sebagai orang nomor satu Suriah, boleh dikatakan tidak pernah direncanakan. Ayahnya Hafez al-Assad, penguasa Suriah sejak tahun 1970 lewat kudeta, meski Suriah mengklaim sebagai negara republik, tetapi sudah menyiapkan anak laki-laki tertuanya, Basil sebagai calon penggantinya. Hafez al-Assad mempersiapkan Basil sebagai calon penggantinya sejak ia merasa kondisi kesehatannya semakin merosot. Tetapi, ibarat kata, malang tidak dapat ditolak dan untung tidak dapat diaih, Basil tewas dalam kecelakaan mobil pada pagi hari 1994. Bashar al-Assad, Dokter ahli *Ophthalmology* lulusan Universitas Damaskus yang sedang mengambil *postgraduate* di *Western Eye Hospital*, London, Inggris, dipanggil pulang (Kuncahyono, 2012: 53)³

Ini merupakan awal dari terpilihnya Bashar al-Assad bisa menjadi presiden Suriah hingga saat ini, karena akhirnya Hafez al-Assad memilih Bashar al-Assad untuk meneruskan rezim yang sudah dibangunnya.

Setelah kembali ke Suriah, Bashar kemudian dilatih secara bertahap agar siap menggantikan ayahnya sebagai presiden. Persiapan tersebut dilakukan dalam tiga tahap. Tahap pertama, dibangunlah sebuah kekuatan dukungan untuk Bashar di bidang militer dan perlindungan. Kedua, image Bashar diperbarui dan diperkuat di depan publik. Terakhir, Bashar diperkenalkan lebih mendalam dengan mekanisme untuk mengatur negara. Untuk meningkatkan kredibilitasnya dalam bidang militer, pria yang dikenal dengan panggilan dr. Bashar ini masuk akademi militer di Homs yang terletak di sebelah utara Damaskus pada tahun 1994. Dia menjadi kolonel pada

bulan Januari 1999. Seiring dengan makin berkembangnya karir Bashar dalam militer, dia juga mendapatkan lebih banyak kekuasaan dan menjadi penasihat politik Presiden Hafez, kepala biro untuk menerima keluhan dari warga, dan melakukan kampanye anti korupsi. Karena kampanye ini, Bashar sukses menyingkirkan lawan potensialnya sebagai presiden. Saat kemudian dilantik sebagai presiden pada tahun 2000, Bashar memberikan janji untuk menjadikan Suriah menjadi lebih modern dan demokratis. Dalam pidato pelantikannya, Bashar pun menunjukkan tanda-tanda bahwa dia akan menjadi pemimpin yang berbeda dari ayahnya

Berjalannya waktu Bashar al-Assad mengalami banyak seruan-seruan dari kaum Sunni Suriah yang menyatakan bahwa rezim Assad adalah rezim alawiyah yang sesat. Publik yang bermazhab Sunni merasa sangat empati kepada 'rakyat Sunni Suriah', sehingga mereka ikut berdemo menentang Assad, atau bahkan menggalang

² Agastya ABM, M. 2013. Arab Spring Badai Revolusi Timur Tengah yang Penuh Darah. Yogyakarta: IRCiSod

³ Trias Kuncahyono. Musim Semi di Suriah: Anak-anak Penyulut Revolusi. (Jakarta: Kompas, 2012), hlm.53

'relawan' untuk berjuang membantu korban. Bahkan di Indonesia pun berbagai ormas menggemakan seruan jihad ke Suriah dengan mengedepankan isu sektarian: Assad perlu digulingkan karena 'beraliran sesat'⁴

Setelah konflik-konflik kecil muncul, datang pula badai revolusi yang biasa di sebut musim semi Arab atau *Arab Spring*. The Arab Spring (kebangkitan Arab) atau dengan istilah lain Revolusi melati merupakan rangkaian protes yang berawal dari peristiwa di Tunisia pada 17 Desember 2010, yakni peristiwa pembakaran diri yang dilakukan oleh Mohammed Bouazizi. Keberhasilan Revolusi Tunisia dan Mesir pada wala tahun 2011 mendorong para pemuda dan aktivis Suriah untuk menggelar aksi serupa di negaranya.. Aksi protes rakyat Suriah dengan sangat cepat menyebar ke berbagai kota⁵

Demonstrasi yang diwarnai bentrok dengan aparat keamanan pun lalu pecah di mana: Deraa, Dayar al-Zhor, al-Hasaka, Banias dan Hama. Demonstrasi kecil-kecilan pecah juga di ibu kota Damaskus⁹ kuncachyono. Gelombang Revolusi Suriah merupakan puncak dari akumulasi berbagai faktor represif dan kemarahan rakyat Suriah yang sudah berlangsung hampir setengah abad. Dan, *Arab Spring* menjadi momen yang tepat sekaligus memberikan rasa percaya diri bahwa rakyat Suriah juga mampu melawan pemerintah yang otoriter.

Carut marut konflik yang terjadi di Suriah menarik perhatian dunia internasional. Sejumlah negara dan organisasi-organisasi internasional turut serta dalam memberikan perhatian terkait konflik ini. Bashar Al-Assad selaku presiden Suriah menanggapi kondisi yang sedang berlangsung di Suriah dengan menyatakan presiden tidak boleh lari dari tanggung jawab dan harus menyelesaikan masalah internal yang terjadi tanpa ada campur tangan dari negara asing.

Penulis berusaha mendeskripsikan terkait konflik kenegaraan yang terjadi di Suriah menurut pemikiran otoriter Bashar al-Assad. Juga mengungkapkan peran dan dampak yang terjadi terkait kebijakan-kebijakan yang dibuat oleh pemerintahan Bashar al-Assad pada konflik yang terjadi di Suriah pada tahun 2011-2015.

Pemicu Konflik Kenegaraan di Suriah

Isu Sektarian (Sunni-Syiah)

Konflik kenegaraan Suriah yang terjadi hingga saat ini tidak bisa dilepaskan dengan pemicunya salah satunya adalah konflik keagamaan di Suriah. Banyak kebijakan-kebijakan dari Bashar al-Assad selaku tampuk kepemimpinan tertinggi di Suriah yang sangat cenderung kepada suatu aliran. Bashar al-Assad merupakan seorang dari kaum minoritas yang ada di Suriah yaitu kaum Alawiyah ataupun

⁴ Dina Y. Sulaeman. 2013. Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional. Jakarta: Pustaka IIMaN. hlm 15-16

⁵ M. Agastya ABM, 2013. Arab Spring Badai Revolusi Timur Tengah yang Penuh Darah. Yogyakarta: IRCiSod hlm 173

Syiah Nushairiyah, kaum yang dianggap parial dan sangat fanatik dengan Imam Ali. Bahkan gaya kepemimpinan Bashar al-Assad yang otoriter disebut-sebut bahwa Bashar al-Assad sebagai Fir'aun Abad 21. Pernyataan tersebut bukan tanpa alasan dalam buku Arab Spring: Badai Revolusi Timur Tengah yang penuh darah Karya M.Agastya ABM, Syekh Gayyats memaparkan bahwa: "Puluhan kota diserang, ribuan nyawa melayang, masjid-masjid dihancurkan, mushaf al-Qur'an dibakar, orang-orang muslim ahlus sunnah yang sedang shalat dibunuh, dan pada dinding-dinding masjid ditulis 'Laa ilaaha illa Bashar al-Assad' (tiada tuhan selain Bashar al-Assad). Karena itulah, ia layak disebut Fir'aun abad ini," "Rezim Syi'ah Nusairiyah itu sangat kejam, dan mereka itu ajarannya sesat. Mereka tidak puasa, tidak haji, minum khamar, dan melegalkan perzinaan,"

Dari penjelasan dari Syekh Gayyats, bisa disimpulkan bahwa rezim penerus dari rezim sebelumnya yaitu rezim Assad merupakan rezim yang otoriter dan juga merupakan yang sangat sekteraiian. Rezim Assad yang berlaku tidak adil dengan rakyat Suriah, rezim Assad sangat kental dan memihak pada kaum Syiah Nusairiyah. Bukan tanpa alasan, keterpihakan rezim dikarenakan Bashar al-Assad yang merupakan presiden Suriah sendiri adalah seorang Syiah. Sifat dan perilaku kaum syiah juga tidak sejalan dengan kepribadian di Suriah yang notabene mayoritas merupakan kaum Sunni.

Dengan latar belakang tersebut munculah Konflik Sunni-Syiah sebuah konflik yang sebenarnya bukan konflik yang baru bagi rakyat Suriah. Dr. Taufiq Al-Buthi seorang ulama Suriah dalam wawancaranya dengan LiputanIslam.com dapat disimpulkan, Ada tiga target utama dari konflik yang melanda Suriah sekarang. Pertama, menghancurkan Suriah. Kedua, mendistorsi dan mencoreng wajah Islam di mata dunia sebagai agama yang menyeramkan sekaligus menakutkan agar mereka menjauh dari risalah ini. Ketiga, menghabisi umat Islam di Eropa. Biarkan Muslim Eropa berjihad ke Suriah, ratusan bahkan ribuan dan biarkan mereka meninggal di Suriah.

Di Banias, rezim yang berkuasa melarang para perempuan guru memakai niqab, pakaian perempuan Muslim, Jilbab, model Suriah.¹¹ Konflik keagamaan yang terjadi di Suriah juga menjadi pemicu bagi konflik-konflik lainnya. Bahkan banyak demonstrasi yang dilakukan di Suriah yang latar belakang dengan isu-isu Sunni-Syiah. Konflik Aliran yang terjadi bukan hanya masalah syariat saja, konflik agama yang terjadi merembet ke banyak kebijakan-kebijakan pemerintahan itu yang secara orang awam diliat orang Suriah. Banyak terjadi korupsi, kolusi nepotisme yang terjadi di lingkungan tertinggi pemerintahan, yang banyak merupakan orang-orang dari kaum Syiah alawiyah. Kepemerintahan namun seperti membiarkan, dan muncul anggapan bahwa rezim yang berkuasa hanya menguntungkan lingkungan tertinggi pemerintahan saja.

Namun, pemerintahan Assad bukanlah pemerintahan berideologi Alawy. Namun, sebagian kaum Alawy dan keluarga dekat Assad yang berasal dari kalangan Alawy memang memanfaatkan kedekatan mereka dengan lingkaran elite demi

kepentingan pribadi. Korupsi dan Nepotisme menjangkiti pemerintahan Assad, sebagaimana juga ditemui di berbagai negara lain. Hanya saja, 'kebetulan' kali ini pelakunya adalah orang-orang Alawy. Karena adanya sejarah panjang konflik Sunni-Syiah, isu mazhab menjadi sangat efektif digunakan untuk menyerang rezim Assad. Dosa politik Assad disetarakan dengan 'dosa kesesatan' kaum Alawy⁶

Efek Domino Musim Semi Arab.

Suriah pada saat itu di terjang berbagai isu yang meletuskan kemarahan mayoritas rakyat Suriah terhadap pemerintahan yang berkuasa. Mulai "api-api kecil" dari isu-isu terdahulu yaitu isu Sektarian yang masih terus ada, isu ancaman terhadap kedaulatan negara hingga pemicu "api besar" yaitu gelombang musim semi Arab yang ikut berhembus ke negara Suriah.

Drama perebutan kekuasaan ala mesir yang terjadi sejak era 1940-an kembali meruyak pada 2011 di Afrika, lalu merembet ke Timur Tengah. Pemantiknyasederhana belaka. Seorang pedagang sayur-mayur Tunisia, Muhammed Bouazizi, yang sedang memperjuangkan haknya, membakar diri pertanda protes pada pemerinthannya. Ali Bouazizi, sepupu sang martir, merekan aksi Menobia, ibu Bouazizi, yang melakukan protes tunggal di depan kantor wali kota, dan mengunggahnya ke jejaring sosial yang lantas diataut oleh Aljazeera. Tanpa menunggu waktu lama, pesan kemanusiaan ini pun menggelinding ke antero dunia. Gerakan dimulai pada 18 Desember 2010 dan berhasil melengserkan rezim Ben Ali pada 14 Januari 2011. Lokomotif sejarah Timur Tengah sedang bergerak menuju rel lain. Mesir, Libya, Yaman, Bahrain, dan Suriah terus membara hingga kini. Era baru sedang bergulir. Dunia kini mengenal momentum itu sebagai Musim Semi Arab⁷

Musim Semi Arab atau Arab Spring merupakan gerakan perlawanan yang berujung revolusi, yang mendasari adalah pemerintahan yang sudah tidak dipercayai rakyatnya akibat dari banyak kebijakan-kebijakan yang tidak memihak pada rakyat secara mayoritas. Juga, didasari pemerintahan yang kental dengan korupsi dan nepotisme, proses revolusi ini biasanya akan berakhir penggulingan kepemimpinan pada suatu pemerintahan, dengan harapan adanya revolusi tersebut akan membangkitkan harga diri negara tersebut, dan adanya perubahan yang lebih baik.

Keberhasilan Revolusi Tunisia dan Mesir pada awal tahun 2011 mendorong para pemuda dan aktivis Suriah untuk menggelar aksi serupa di negaranya. Dengan memanfaatkan jejaring sosial sebagai sarana komunikasi utama, mereka menyeru rakyat untuk hadir dalam aksi protes rakyat "hari kemarahan Suriah" pada 15 maret. Aksi protes tersebut berkembang menjadi seruan untuk menjatuhkan rezim Bashar al-Assad. Aksi protes rakyat Suriah dengan sangat cepat menyebar ke berbagai kota.

⁶ Dina Y. Sulaeman 2013. Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional. Jakarta: Pustaka IIMaN. Hlm 21

⁷ Reno. Muhammad, 2013. ISIS: Mengungkap Fakta Terorisme Berlabel Islam. Jakarta: Noura Books hlm 12-13

Pada 25 maret, hari yang sebut dengan “hari kejayaan Suriah”, dengan serentak rakyat Suriah menggelar demonstrasi besar di 7 provinsi dari 14 provinsi yang ada. Eskalasi demonstrasi rakyat yang begitu epat dan signifikan di berbagai penjuru kota akhirnya memaksa Bashar al-Assad berpidato di depan parlemen pada 31 maret.⁸

Sebuah ‘Efek Domino’ yang akhirnya bergilir di Suriah yang diwakili rakyat Suriah yang memang mulai resah dengan pemerintahan yang otoriter yang dianggap tidak adil dalam mengambil kebijakan.

Perkembangan Konflik

Pada awal Februari 2011, situs-situs sosial media seperti Twitter, Facebook, Youtube di dalam maupun di luar Suriah menyerukan demonstrasi besar-besaran menuntut agarpemerintah melakukan reformasi. Kelompok-kelompok pendukung reformasi dari luar Suriahmengirim dalam jumlah yang besar modem satelit, telepon seluler, komputer, dan alat-alatsosial media lainnya sebagai persiapan jika peristiwa besar terjadi seperti di Tunisia dan Mesir¹⁵ Konflik Kenegaraan yang terjadi meluas menjadi konflik militer dan Politik dan juga tuntutan rakyat untuk Revolusi pemeintahan dan politik, yaang dianggap hak-hak rakyat dibelenggu rezim Assad.

Tidak sampai disitu konflik yang terjadi juga melibatkan banyak pihak, pihak yang terlibat sangat banyak hingga konflik yang terjadi terlalu kompleks terlalu rumit, konflik kenegaraan yang terjadi juga bukan lagi mengenai salah dan benar, namun menang atau kalah. Karena pihak pihak yang terlibat tidak bisa dilihat teman atau lawan. Tergantung kepentingan setiap pihaknya. Belum lagi muncul kelompok jihadis yang juga ikut meramaikan konflik kenegaraan yang terjadi. Suriah menjadi ladang perang kepentingan bagi setiap pihak, dikomandoi Bashar al-Assad, pemerintahan terus berkepentingan untuk mempertahankan kekuasaannya, *FSA (Free Syrian Army)* yang menuntut untuk revolusi secara keseluruhan di Suriah, hingga ISIS (*Islamic State of Irak and Syria*) yang dipimpin al-Baghdady.

Pemikiran Otoriter terhadap Konflik Militer di Suriah.

Konflik militer yang terjadi di Suriah merupakan hasil dari berbagai konflik kenegaraan. Konflik kemiliteran ini juga merupakan menjadi salah satu fokus utama perhatian dunia saat ini, konflik kemiliteran di Suriah Bashar al-Assad memilih untuk menggunakan militer dalam menghadapi berbagai konflik yang terjadi. Bashar al-Assad menyadari kedekatannnya terhadap lingkungan militer dan militer Suriah sangatlah loyal terhadap rezim Assad. Tidak dapat dilupakan juga bahwa Bashar al-Assad merupakan seseorang yang ditempa di lingkungan militer. Kariernya di

⁸ M. Agastya ABM, 2013. Arab Spring Badai Revolusi Timur Tengah yang Penuh Darah. Yogyakarta: IRCiSod hlm 173

militer melaju cepat: masuk akademi militer di Homs pada tahun 1994, pada tahun 1999, sudah berpangkat kolonel. Bahkan dalam waktu singkat pangkatnya naik menjadi setara dengan brigadir⁹

Bukan tanpa alasan Bashar al-Assad menggunakan kekuatan militer dan keamanan, Bashar al-Assad sebagai pemimpin tertinggi di Suriah memiliki kepentingan untuk memertahankan rezim yang sudah dibangun dari zaman ayahnya berkuasa Hafez al-Assad. Sikap otoriternya menghendaki adanya pengamanan secara militer, berbagai protes-protes pasti dilawan dengan militer, bahkan rakyat tak bersalah kadang terkena efeknya.

Militer Suriah melawan kelompok FSA

Sebuah video tersebar luas melalui Youtube. Di dalam video itu, terekam tujuh anggota militer Suriah, dipimpin oleh Kolonel Riad Al-Assad menyatakan membelot dari ketentaraan Suriah dan mendirikan *Free Syrian Army* (Tentara Pembebasan Suriah). Riad Al-Assad mengatakan jumlah tentara yang ikut membelot bersamanya adalah 10.000 orang. Meskipun angka ini tidak bisa diverifikasi, namun kalau benar, jumlahnya sama sekali tidak signifikan dibanding 400.000 lebih tentara pemerintah. Para komandan tinggi FSA bermarkas di Turki dan dari sanalah mereka berusaha mengendalikan pemberontakan bersenjata melawan tentara¹⁰

FSA adalah salah satu dari kelompok oposisi yang menginginkan revolusi berbagai bidang di Suriah khususnya pada bidang pemerintahan, pada intinya menuntut turunnya rezim Assad. Bentuk perlawanan FSA yang menggunakan jalur teror dan kekerasan bukanlah tanpa alasan, jalur ini dianggap jalur yang efektif untuk menekan rezim yang berkuasa.

Sejak itu FSA banyak melancarkan serangan-serangan ke pihakpemerintah. FSA mengaku bertanggung jawab atas pengeboman di kantor Keamanan Nasional Suriah yang menewaskan delapan pejabat elite militer Suriah. Sejak itu, aksi aksi Bom bunuh diri dan pengeboman jarak jauh terjadi di berbagai tempat publik di Suriah. Sejak itu pula Assad memberikan instruksi kepada militer untuk menembak mati pelaku aksi-aksi terorisme¹¹

Militer Suriah melawan kelompok Jihadis

Pada dasarnya tujuan dari kelompok jihadis memiliki kesamaan dengan kelompok-kelompok perlawanan yang lain, namun kelompok jihadis memiliki agenda lain bila berhasil menumbangkan rezim yang berkuasa, yaitu berdirinya

⁹ Trias Kunchayono. Musim Semi di Suriah: Anak-anak Penyulut Revolusi. (Jakarta: Kompas, 2012), hlm.55

¹⁰ Dina Y. Sulaeman 2013. Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional. Jakarta: Pustaka IIMaN. Hlm 105

¹¹ Dina Y. Sulaeman 2013. Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional. Jakarta: Pustaka IIMaN. Hlm 105

kekhilafahan di Suriah. Jelas kelompok-kelompok ini menggunakan cara-cara teror dan militer demi tumbangannya rezim berkuasa. Kelompok ini dihadapkan dengan militer Suriah yang diketahui sangat solid mendukung rezim berkuasa tidak hanya itu, kelompok-kelompok ini juga dihadapkan dengan doktrin dan isu-isu yang berkembang di dunia, bahwa mereka di cap sebagai teroris.

Kelompok-kelompok jihad yang berafiliasi dengan Al Qaeda. Kelompok yang disebut-sebut paling solid dan paling kuat diantara mereka adalah Jabhah Al Nusrah. JN dan beberapa kelompok jihad lain telah mendeklarasikan pembentukan Brigade Koalisi pendukung Khilafah. Meski tidak secara eksplisit menyatakan berafiliasi dengan JN, namun Hizbut Tahrir (ormas Islam Internasional yang memiliki tujuan mendirikan Khilafah) di berbagai negara secara terbuka dan gencar menyatakan dukungan mereka terhadap 'Mujahidin Suriah yang hendak mendirikan Khilafah'¹²

Tak hanya JN, Suriah juga sedang dilanda Isu ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*), seperti jihadis yang lain, Tujuan dibentuknya ISIS adalah untuk mendirikan negara Islam, ISIS dengan mudah mengkafirkan selain Islam bahkan sesama Islam tetapi beda ideologi pun demikian. Namun, ISIS di Suriah menggunakan cara politik jalan tengah, maksudnya ISIS bisa diuntungkan dan menguntungkan pihak manapun. Dalam kaitannya terhadap konflik Suriah, ISIS terkadang menjadi alternatif antara pihak pemerintah Suriah maupun pihak oposisi. Terkadang pemerintah Suriah bekerjasama dengan ISIS untuk memerangi oposisi begitu juga sebaliknya, oposisi terkadang juga bekerjasama dengan ISIS untuk memerangi pemerintah Suriah, hal itu tergantung dari lokasi peperangan

Tak tinggal diam Bashar al-Assad yang mengepalai rezim yang berkuasa dan juga rezim yang di cap sebagai rezim alawiyah/Syiah berusaha memertahankan kekuasaannya dengan berbagai upaya. Bashar al-Assad yang merupakan Syiah Nushairiyah memiliki pandangan bahwa, pergerakan massa kelompok jihadis merupakan ancaman yang sangat besar bagi dirinya, rezimnya, bahkan bagi kaumnya yaitu kaum alawiyah. Bashar al-Assad mulai mengerahkan militernya untuk memukul mundur para Jihadis.

Kesimpulan

Tampilnya Bashar al-Assad sebagai orang nomor satu Suriah, boleh dikatakan tidak pernah direncanakan. Ayahnya Hafez al-Assad, penguasa Suriah sejak tahun 1970 lewat kudeta, meski Suriah mengklaim sebagai negara republik, tetapi sudah menyiapkan anak laki-laki tertuanya, Basil sebagai calon penggantinya. Hafez al-Assad mempersiapkan Basil sebagai calon penggantinya sejak ia merasa kondisi kesehatannya semakin merosot. Tetapi, ibarat kata, malang tidak dapat ditolak dan untung tidak dapat diaih, Basil tewas dalam kecelakaan mobil pada pagi hari 1994. Bashar al-Assad, Dokter ahli *Ophthalmology* lulusan Universitas Damaskus

¹² Dina Y. Sulaeman 2013. Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional. Jakarta: Pustaka IIMaN. Hlm 122

yang sedang mengambil *postgraduate* di *Western Eye Hospital*, London, Inggris, dipanggil pulang. Bashar al-Assad muncul menjadi pemimpin Suriah pada tahun 2000, menggantikan ayahnya yang belum lama wafat.

Terjadinya konflik yang terjadi merupakan hasil dari pemicu konflik besar yang terjadi hingga saat ini, Isu sektarian merupakan isu paling banyak dan diangkat disalahkan, sejarah panjang terjadi terkait isu sektarian memang hangat dan terus tumbuh di masyarakat mayoritas Sunni dan minoritas Syiah. Belum lagi, Efek Domino Musim Semi Arab Musim Semi Arab atau Arab Spring merupakan gerakan perlawanan yang berujung revolusi, yang mendasari adalah pemerintahan yang sudah tidak dipercayai rakyatnya akibat dari banyak kebijakan-kebijakan yang tidak memihak pada rakyat secara mayoritas. Juga, didasari pemerintahan yang kental dengan korupsi dan nepotisme, proses revolusi ini biasanya akan berakhir penggulingan kepemimpinan pada suatu pemerintahan, dengan harapan adanya revolusi tersebut akan membangkitkan harga diri negara tersebut, dan adanya perubahan yang lebih baik. Namun yang terjadi tidak ada kata damai dalam revolusi Suriah, yang terjadi malah perang kepentingan dengan memajukan militer sebagai ujung tombak.

Daftar Pustaka

- Agastya ABM, M. 2013. *Arab Spring Badai Revolusi Timur Tengah yang Penuh Darah*. Yogyakarta: IRCiSod
- Endraswara, Suwardi. 2006. *Metode Penelitian Budaya*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press
- Halim Barakat. (2012). *Dunia Arab Masyarakat, Budaya dan Negara*. Bandung: Nusa Media.
- Nawawi, Hadari. 1993. *Kepemimpinan Menurut Islam*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Sulaeman, Dina Y. 2013. *Prahara Suriah: Membongkar Persekongkolan Multinasional*. Jakarta: Pustaka IIMaN.
- Muaddi Susan, Darraj 2011. *Bashar al-Assad (Major World Leaders)*
- Muhammad, Reno. 2013. *ISIS: Mengungkap Fakta Terorisme Berlabel Islam*. Jakarta: Noura Books



PENDEKATAN SOSIOLOGI DALAM STUDI ISLAM

Nurrun Jamaludin

Magister Hukum Islam Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

nurrunj@yahoo.co.id

Abstract

Scientific methods in all branches of science have undergone changes, and new approaches have been found. In the Islamic studies, it is a must to choose and follow a new method. One of approaches in Islamic studies is sociology approach. Sociology is not only social science but if it is viewed from the object, it is the relationship between human and process arising from human relationships in society. Not only that but sociology in the frame of religion is how religion affects society. The urgency of sociological Islamic studies often raises a question of how is Islam as a religion able to be studied by using set of social sciences (read: sociology)? And how are the forms of Islamic studies by using sociological approach? And how is the function of a theory in social study? This paper intends to answer the questions related to sociological Islamic studies.

Keywords: *Approach, Islamic Studies, Sociology, Modern Period*

Abstrak

Metode-metode ilmiah dalam segala cabang ilmu pengetahuan telah mengalami perubahan, dan pendekatan-pendekatan baru telah ditemukan. Dalam studi islam, mau tidak mau harus memilih dan mengikuti metode baru tersebut. Salah satu pendekatan dalam studi Islam yaitu dengan pendekatan sosiologi. Sosiologi bukan sekedar ilmu masyarakat tetapi (jika di pandang dari sudut objeknya) merupakan ilmu tentang hubungan antara manusia dan proses yang timbul dari hubungan manusia dalam masyarakat. Sedangkan sosiologi dalam bingkai agama adalah bagaimana agama mempengaruhi masyarakat. Terhadap urgensi kajian islam sosiologis sering menimbulkan pertanyaan, bagaimana Islam sebagai agama dapat dikaji dengan perangkat ilmu sosial (baca: sosiologi)? Serta bagaimana bentuk-bentuk studi Islam dengan pendekatan sosiologi? Serta bagaimana fungsi teori dalam penelitian sosial? Tulisan ini bermaksud menjawab beberapa pertanyaan di atas, berkaitan dengan kajian Islam Sosiologis.

Kata kunci: *Pendekatan, Studi Islam, Sosiologi, Masa modern*

Pendahuluan

Definisi ilmu (*science*) sebagai kumpulan pengetahuan yang tersusun secara sistematis, empirik, dan konsisten¹ membawa implikasi bahwa segala sesuatu baru bisa dikatakan sebagai ilmu jika mempunyai kriteria tersebut. Bagi William J. Good dan Paull Hatt tidak ada yang salah dengan pengertian tersebut, jika pengetahuan (*knowledge*) dan sistematis (*systematic*) didefinisikan secara benar. Jika tidak, menurut keduanya pengetahuan Teologis yang disusun secara sistematis dipandang sama ilmiahnya dengan ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*). Padahal betapapun sistematisnya, pengetahuan teologis tetap deduktif dan bersumber dari aksioma-aksioma kewahyuan, sedangkan pengetahuan alam bersifat induktif dan bersumber dari pengalaman empirik.² Jika teori tersebut dikaitkan dengan penelitian agama dan keagamaan,³ yang hasilnya diklaim sebagai hasil penelitian ilmiah, maka pendapat tentang definisi ilmu perlu mendapat perhatian khusus.

Kajian terhadap bidang keilmuan tidak dapat meninggalkan pendekatan serta metodologi, kedua hal tersebut acapkali disebut lebih penting dari materi keilmuan itu sendiri. Sehingga tidak berlebihan jika Atho Mudzhar menyatakan bahwa pendekatan dan metodologi sangat penting untuk mengetahui derajat keilmuan yang dihasilkan dari sebuah studi tanpa terkecuali dalam studi Islam.⁴ Mempelajari bagaimana Islam semestinya dikaji merupakan hal yang penting agar pemahaman tentang Islam tidak berhenti pada aspek normatif-dogmatif, tetapi juga bagaimana ajaran-ajaran normatif dalam Islam dapat hidup di tengah-tengah kehidupan masyarakat dan mempengaruhi kehidupan masyarakat atau biasa disebut sebagai kajian Islam sosiologis.

Melihat dari pentingnya kajian Islam sosiologis, maka dalam tulisan ini dimaksudkan untuk menjawab tentang bagaimana Islam sebagai agama dapat dikaji dengan perangkat ilmu sosial (baca: sosiologi)? Bagaimana bentuk-bentuk studi Islam dengan pendekatan sosiologi? Serta bagaimana fungsi teori dalam penelitian sosial? Guna menjawab kesemua pertanyaan tersebut, terlebih dahulu dijelaskan pengertian sosiologi sebagai ilmu, serta menjelaskan agama sebagai budaya dan gejala sosial, dan perdebatan terkait kedudukan ilmu sosial dalam kerangka keilmuan.

¹ Sifat konsisten dalam science juga disampaikan oleh Karl Person (1857-1936) dalam definisinya, yakni :*“science is the complete and consistent description of the facts of experience in the simplest possible terms”*. Lihat George Thomas White Patrick, *Introduction to Philosophy*, dalam Endang Saifudin Anshari, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, cet. IV (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983), h. 47.

² Atho Mudzhar, *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*, dalam Amin Abdullah, dkk, *Antologi studi Islam Teori dan Metodologi*, cet. I (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), h. 239.

³ Middleton membedakan antara penelitian agama (*research on religion*) dengan penelitian keagamaan (*religious research*). Penelitian agama menekankan pada materi agama sehingga sasarannya pada tiga elemen pokok: ritus, mitos, dan magik. Sementara penelitian keagamaan menekankan agama sebagai sistem (baca: agama sebagai gejala sosial). Lihat Atho Mudzhar, *Studi Hukum...*, hlm. 35-36.

⁴ *Ibid.*, h. 35-36.

Sosiologi sebagai Ilmu Pengetahuan

Sosiologi berasal dari Bahasa Latin yaitu *socius* yang berarti kawan, teman sedangkan *logos* berarti ilmu pengetahuan. Ungkapan ini dipublikasikan dan diungkapkan pertamakalinya dalam bukunya berjudul "*Cours de Philosophie Positive*" karangan August Comte (1798-1857).⁵ Meskipun banyak definisi tentang sosiologi namun umumnya sosiologi dikenal sebagai ilmu pengetahuan tentang masyarakat. Adapun objek sosiologi adalah masyarakat yang dilihat dari sudut hubungan antara manusia dan proses yang timbul dari hubungan manusia dalam masyarakat. Sedangkan tujuannya adalah meningkatkan daya atau kemampuan manusia dalam menyesuaikan diri dengan lingkungan hidupnya.

Namun perlu diingat bahwa sosiologi adalah disiplin ilmu yang luas dan mencakup banyak hal, dan ada banyak jenis sosiologi yang mempelajari sesuatu yang berbeda dengan tujuan berbeda-beda.⁶ Selain itu, sosiologi sebagai studi sistematis mengenai keadaan kelompok dan masyarakat serta gejala-gejalanya yang saling berhubungan dan saling mempengaruhi setiap tindakan. Sosiologi tidak membahas individu, akan tetapi lebih kepada gejala-gejala sosial yang berdasar pada penjelasan sejarah, peristiwa dan kehidupan nyata. Dalam hal ini Maijor Polak juga mensinyalir bahwa sosiologi sebagai ilmu pengetahuan yang mempelajari masyarakat sebagai keseluruhan, yakni hubungan di antara manusia dengan manusia lainnya, individu dengan kelompok, kelompok dengan kelompok, baik formil maupun materil, baik statis maupun dinamis.⁷ Sosiologi sebagai ilmu telah memenuhi semua unsur ilmu pengetahuan. Menurut Harry M. Johnson, sosiologi sebagai ilmu mempunyai ciri-ciri, sebagai berikut; *empiris, teoritis, komulatif, nonetis*.⁸

Agama sebagai Gejala Budaya dan Gejala Sosial

Pembidangan ilmu terbagi menjadi tiga kelompok besar, yakni ilmu alam (*natural science*), ilmu sosial (*social science*), dan ilmu budaya (*humanical science*).⁹ Sebelum menjadi tiga kelompok besar tersebut awalnya ilmu hanya terbagi menjadi ilmu kealaman dan ilmu budaya. Ilmu kealaman mempunyai sifat konstan dan gejala alam yang diteliti terjadi secara berulang-ulang sehingga penemuan dari studi kealaman hasilnya akan sama ketika diuji kembali oleh peneliti-peneliti lain. Sedangkan ilmu budaya sebaliknya, tidak berulang dan mempunyai sifat unik.¹⁰

⁵ <http://id.wikipedia.org/wiki/Sosiologi>, diakses pada tanggal 1 Oktober 2013

⁶ Stepen K. Sanderson, *Sosiologi Makro*, Terj. Hotman M. Siahaan, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 2. Mengenai sub-disiplin sosiologi secara lengkap baca J. Dwi Narwoko & Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar & Terapan*, cet. Ke-3 (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007).

⁷ Maijor Polak, *Sosiologi Suatu Pengantar Ringkas*, (Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1991), h. 7.

⁸ <http://id.wikipedia.org/wiki/Sosiologi>, diakses pada tanggal 1 Oktober 2013

⁹ Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi*, (Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2009), h. 15.

¹⁰ Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, cet. VIII (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), h. 12. Baca juga Asmawi, *Studi Hukum Islam Dari Tekstualis-Rasionalis Sampai Rekonsiliatif*, cet. I (Yogyakarta: Teras, 2012), h. 192. Lihat juga Amin Abdullah, dkk, *Antologi studi*

Di antara kedua ilmu tersebut muncul ilmu sosial yang memiliki karakteristik sebagaimana ilmu budaya, namun bersamaan dengan itu juga mencoba menyamakan posisi seperti ilmu alam dengan mencoba memahami keterulangan gejala sosial. Pertanyaan yang timbul selanjutnya adalah apakah dengan karakteristik yang tarik menarik tersebut penelitian ilmu sosial memiliki obyektifitas yang dapat dipertanggungjawabkan? Dari pertanyaan tersebut maka lahirlah aliran kuantitatif dalam ilmu sosial yang mencoba mengukur gejala-gejala sosial secara lebih cermat dan baku menggunakan statistic, aliran ini kemudian dikenal dengan aliran positivis. Di sisi lain muncul juga aliran kualitatif yang mengkategorikan ilmu sosial lebih dekat dengan ilmu budaya karena memiliki keunikan, pada tataran ini dikenal sebagai aliran strukturalis.

Pertanyaan yang timbul selanjutnya adalah, bagaimana posisi studi-studi agama, tidak terkecuali studi Islam? Jika dilihat dari karakteristiknya, jelas agama bukanlah gejala ilmu kealaman yang memiliki sifat keterulangan seperti halnya air yang selalu mengalir ke bawah. Definisi agama sebagai kepercayaan akan adanya Yang Maha Kuasa menempatkan agama sebagai sebuah gejala budaya. Dalam hal ini menurut Atho Mudzhar setidaknya ada lima gejala yang perlu diperhatikan. Pertama, *scripture* berupa naskah-naskah sumber ajaran dan simbol-simbol agama. Kedua, para penganut, pemimpin, dan pemuka agama, yakni sikap, perilaku dan penghayatan para pemeluknya. Ketiga, ritus-ritus, lembaga-lembaga, dan ibadat-ibadat. Keempat, alat-alat, seperti masjid, peci, atau semacamnya. Kelima, organisasi-organisasi keagamaan tempat para penganut agama berkumpul dan berperan.¹¹

Adapun agama sebagai gejala sosial berlandaskan pada konsep sosiologi agama, yakni kajian terkait interaksi antara sesama pemeluk agama atau antara satu pemeluk agama dengan pemeluk agama lainnya. Namun dewasa ini kajian sosiologi agama tidak melulu fokus terhadap interaksi timbal balik, akan tetapi ada kecenderungan kajian bergeser pada pengaruh agama terhadap tingkah laku masyarakat. Artinya kajian sosiologi agama mencakup bagaimana agama sebagai sistem nilai mempengaruhi tingkah laku masyarakat.¹²

Bentuk-Bentuk Studi Islam dengan Pendekatan Sosiologi

Ada pergeseran tema pusat kajian sosiologi agama klasik dengan kajian sosiologi agama modern. Interaksi timbal balik antara agama dan masyarakat, bagaimana agama mempengaruhi masyarakat dan masyarakat mempengaruhi pemikiran serta pemahaman agama merupakan tema inti kajian pada masa klasik. Sedangkan pada era modern inti kajian sosiologi agama hanya terletak pada satu arah, yakni bagaimana agama mempengaruhi masyarakat. Dalam hal ini kajian sosiologi Islam lebih dekat dengan model penelitian agama klasik, berupa kajian interaksi timbal

Islam Teori dan Metodologi, cet. I (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), h. 240.

¹¹ Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam...*, h. 14.

¹² *Ibid*, h. 16.

balik antar agama dengan masyarakat.¹³

Setidaknya ada lima tema dalam studi Islam yang dapat menggunakan pendekatan sosiologi, di antaranya:¹⁴ (1) studi tentang pengaruh agama terhadap perubahan masyarakat. Studi Islam dalam bentuk ini mencoba memahami seberapa jauh pola-pola budaya masyarakat (seperti menilai sesuatu itu baik atau buruk) berlandaskan pada nilai-nilai agama, atau seberapa jauh struktur masyarakat (seperti supremasi kaum lelaki) berpangkal pada ajaran tertentu suatu agama, atau seberapa jauh perilaku masyarakat (seperti pola konsumsi atau berpakaian masyarakat) berpangkal pada ajaran tertentu dalam suatu agama. (2) studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran agama atau konsep keagamaan, seperti letak geografis antara Basrah dan Mesir melahirkan *qaul qadim* dan *qaul jadid* oleh Imam Syafi'i. Fatwa dari seorang ulama yang dekat dengan penguasa tentu berbeda dengan fatwa ulama independen yang tidak dekat dengan penguasa. Hal demikian tentunya terjadi karena adanya perbedaan struktur sosial; (3) studi tentang tingkat pengalaman beragama masyarakat, studi ini dapat digunakan untuk mengevaluasi pola penyebaran agama dan seberapa jauh ajaran agama itu diamalkan oleh masyarakat. Studi evaluasi tersebut juga dapat diterapkan untuk mengujicoba dan mengukur efektifitas suatu program. Misalnya seberapa besar dampak penerapan UU No. 1 Tahun 1974 dalam mengurangi angka perceraian; (4) studi pola interaksi sosial masyarakat muslim; (5) studi tentang gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat melemahkan atau menunjang kehidupan beragama.

Teori dalam Penelitian Sosial

Pada pembahasan sebelumnya telah disinggung adanya dua aliran besar dalam kajian ilmu sosial (baca: sosiologi). Aliran positivis menyatakan bahwa ilmu-ilmu sosial lebih dekat dengan kajian keilmuan alam sehingga berimplikasi pada lahirnya aliran kuantitatif yang mencoba memahami keterulangan dari gejala budaya dan merumuskannya dengan data-data statistik. Sedangkan aliran strukturalis lebih menitik beratkan pada sifat keunikan dari ilmu sosial yang menjadikan ilmu sosial lebih dekat dengan ilmu budaya sehingga melahirkan aliran kualitatif.

Perbedaan antara dua kelompok tersebut berimplikasi pada perbedaan tingkat penggunaan teori dan metode. Menurut Goode dan Hatt teori merupakan perlengkapan ilmu yang sangat berguna. Sedangkan sebagian dari ahli ilmu sosial termasuk Barney G. Glaser dan Anselm Strauss berpendapat bahwa penggunaan teori bahkan hipotesis dalam suatu penelitian tidak diperlukan.¹⁵ Terkait hipotesis mereka tidak menolak secara mutlak, hanya saja hipotesis menurut mereka dibangun atas dasar data yang diperoleh setelah mengadakan penelitian lapangan,

¹³ Atho Mudzhar, *Studi Hukum Islam...*, h. 241.

¹⁴ *Ibid*, h. 242-245.

¹⁵ Barney G. Glaser dan Anselm Strauss, *The Discovery of Grounded Research* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1974).

bukan hipotesis yang dirumuskan di belakang meja sebelum penelitian dilakukan. Sedangkan dalam penelitian semacam ini literatur tentang teori hanya berfungsi mempertajam kepekaan (*insight*) peneliti dalam melihat data. Bagi Glaser dan Anselm dalam perjalanan penelitian beberapa hipotesis akan tereliminasi, sedangkan hipotesis yang masih tetap bertahan dan ditopang oleh data akhir di lapangan yang kemudian menjadi hasil penelitian sekaligus teori hasil penelitian. Teori semacam ini dikenal dengan nama *grounded theory* dan proses penelitian semacam ini dinamakan *grounded research*.¹⁶

Adapun sebagian ilmuwan sosial lainnya mempunyai pandangan yang lebih mengikat tentang teori, aliran ini menyakini kemutlakan teori dalam kerangka penelitian.¹⁷ Terlepas dari perbedaan pendapat terkait fungsi teori dalam penelitian sosial tersebut, keberadaan teori tidak bisa dinafikan begitu saja dalam penelitian. Sehingga tidak berlebihan jika kemudian dikemukakan beberapa teori dalam pendekatan sosiologi beserta tokoh-tokoh yang mencetuskan teori tersebut.

Salah satunya adalah Ibnu Khaldun yang telah menghimpun pemikiran sosiologinya dalam karya monumentalnya *Muqaddimah*.¹⁸ Adapun teori yang dikemukakan Ibnu Khaldun dikenal sebagai teori disintegrasi (ancaman perpecahan suatu masyarakat/bangsa). Teori tersebut dicetuskan karena Ibn Khaldun melihat secara faktual ancaman disintegrasi akan membayangi dan mengintai umat manusia bila mengabaikan dimensi stabilitas sosial dan politik dalam masyarakatnya. Setidaknya, berkat dialah dasar-dasar ilmu sosiologi politik dan filsafat dibangun. Tidak heran jika warisannya itu banyak diterjemahkan keberbagai bahasa, termasuk

¹⁶ Metode *grounded research* adalah metode penelitian sosial yang bertujuan untuk menemukan teori melalui data yang diperoleh secara sistematis dengan menggunakan metode analisis komparatif konstan. Dari definisi tersebut ada tiga hal pokok yang menjadi ciri *grounded research*, yaitu: (a) Adanya tujuan menemukan atau merumuskan teori; (b) Adanya data sistematis; (c) Digunakan analisis komparatif konsisten.

Tujuan merumuskan teori atas dasar data yang diperoleh merupakan tujuan utama dalam *grounded research* dan alternatif dari metode-metode penelitian sosial yang selama ini berkembang, yang lebih sering bersifat verifikatif. Kekuatan *grounded research* adalah data bisa lengkap dan lebih mendalam karena langsung dianalisis, sehingga sesuatu yang dianggap sebagai lowongan data segera akan diketahui dan disempurnakan. Dibanding dengan penelitian verifikatif yang hanya terbatas pada satu kemungkinan, yaitu menerima dan menolak hipotesis atau teori yang diuji. Kelemahannya adalah terletak pada sulitnya menentukan saat yang tepat kapan penelitian harus berhenti, karena hipotesis yang telah dibangun dapat jatuh kembali berhubungan dengan datangnya data baru yang membataalkannya, dan dapat bangun kembali bila datang lagi data baru yang menyokongnya.

¹⁷ Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam...*, h. 45-46.

¹⁸ Dalam karyanya ini Ibnu Khaldun membagi topik bahasannya ke dalam 6 pasal besar yaitu: (1) Tentang masyarakat manusia setara keseluruhan dan jenis-jenisnya dalam perimbangannya dengan bumi; "ilmu sosiologi umum". (2) Tentang masyarakat penge mbara dengan menyebut kabilah-kabilah dan etnis yang biadab; "sosiologi pedesaan". (3) Tentang negara, khilafat dan pergantian sultan-sultan; "sosiologi politik". (4) Tentang masyarakat menetap, negeri-negeri dan kota; "sosiologi kota". (5) Tentang pertukangan, kehidupan, penghasilan dan aspek-aspeknya; "sosiologi industri". (6) Tentang ilmu pengetahuan, cara memperolehnya dan mengajarkannya; "sosiologi pendidikan". Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 96. Lihat juga Syamsuddin Abdullah, *Agama dan Masyarakat*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 45

Bahasa Indonesia.¹⁹

Dalam kajian sosiologi hukum nama Lawrence M. Friedman tidak dapat dikesampingkan begitu saja. Teorinya dipakai untuk studi efektifitas hukum yang merupakan studi tentang berlakunya hukum secara sosiologis. Cara yang digunakan dalam studi tersebut dengan membandingkan idealita hukum dan realita hukum. Hukum dikatakan berlaku jika ditemukan perilaku hukum, yaitu perilaku yang sesuai dengan ideal hukum. Sebaliknya, bila ditemukan perilaku yang tidak sesuai dengan ideal hukum, yakni tidak sesuai dengan rumusan yang ada dalam undang-undang berarti ditemukan keadaan di mana ideal hukum tidak berlaku. Dengan studi efektifitas hukum, dapat ditelusuri faktor-faktor yang terlibat, baik faktor yang berkenaan dengan perwujudan perilaku (motif dan gagasan) maupun faktor kendala.²⁰ Rumusan hukum yang dikemukakan Friedman yakni, bahwa ada tiga elemen sistem hukum yang menentukan berfungsinya atau memfungsikan suatu hukum, yaitu: *structure*, *substance*, dan *legal culture*.²¹ Teori Friedman tersebut juga dapat diaplikasikan dalam penelitian hukum Islam.

Kesimpulan

Sosiologi merupakan disiplin ilmu yang luas dan mencakup banyak hal, dan ada banyak jenis sosiologi yang mempelajari sesuatu yang berbeda dengan tujuan berbeda-beda. Selain itu sosiologi sebagai studi sistematis mengenai keadaan kelompok dan masyarakat serta gejala-gejalanya yang saling berhubungan saling mempengaruhi setiap tindakan.

Studi Islam dengan menggunakan pendekatan sosiologis berangkat dari pemahaman agama sebagai gejala sosial. Kajian sosiologi Agama terkait hubungan timbal balik antara pemeluk agama, serta pengaruh agama terhadap tingkah laku masyarakat. Artinya kajian sosiologi agama mencakup bagaimana agama sebagai sistem nilai mempengaruhi tingkah laku masyarakat.

Bentuk-bentuk studi agama dengan pendekatan sosiologi setidaknya dapat digambarkan menjadi lima bentuk, meliputi; (1) studi tentang pengaruh agama terhadap perubahan masyarakat. (2) studi tentang pengaruh struktur dan perubahan masyarakat terhadap pemahaman ajaran agama atau konsep keagamaan. (3) studi tentang tingkat pengalaman beragama masyarakat. (4) studi pola interaksi sosial masyarakat muslim; (5) studi tentang gerakan masyarakat yang membawa paham yang dapat melemahkan atau menunjang kehidupan beragama.

Terdapat tiga aliran dalam memandang fungsi teori dalam penelitian sosial. Aliran pertama memandang teori hanya berfungsi sebagai pelengkap dalam

¹⁹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha, cet. ke-2 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 36

²⁰ Soleman B. Taneko, *Pokok-Pokok Studi Hukum dalam Masyarakat*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), h. 56.

²¹ Sabian Usman, *Dasar-dasar Sosiologi Hukum*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 356-357.

penelitian, aliran kedua menyatakan teori tidaklah penting dalam penelitian, sementara aliran ketiga berpendapat bahwa teori mutlak ada dalam penelitian. Sebagai contoh ada dua teori yang bisa digunakan dalam penelitian dengan menggunakan pendekatan sosiologis. Pertama teori disintegritas yang dicetuskan oleh Ibn Khaldun dan teori efektifitas hukum yang dikemukakan oleh Lawrence M. Friedman.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin dkk, *Antologi studi Islam Teori dan Metodologi*, cet. I, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.
- Abdullah, Syamsuddin, *Agama dan Masyarakat*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Anshari, Endang Saifudin, *Ilmu, Filsafat dan Agama*, cet. IV, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983.
- Asmawi, *Studi Hukum Islam dari Tekstualis-Rasionalis Sampai Rekonsiliatif*, cet. I Yogyakarta: Teras, 2012.
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Sosiologi>, diakses pada tanggal 1 Oktober 2013.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah ibn Khaldun*, terj. Ahmadie Thoha, cet. ke-2, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Mudzhar, Atho, *Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktek*, cet. VIII, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Narwoko, J. Dwi& Bagong Suyanto, *Sosiologi: Teks Pengantar & Terapan*, cet. ke-3, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007.
- Polak, Maijor, *Sosiologi Suatu Pengantar Ringkas*, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1991.
- Sanderson, Stepen K., *Sosiologi Makro*, Terj. Hotman M. Siahaan, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.
- Suprayogo, Imam, *Paradigma Pengembangan Keilmuan di Perguruan Tinggi*, Malang: UIN Maulana Malik Ibrahim, 2009.
- Taneko, Soleman B., *Pokok-Pokok Studi Hukum dalam Masyarakat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Usman, Sabian, *Dasar-dasar Sosiologi Hukum*, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.



MEREMAJAKAN JARGON ISLAMISASI KAUM FUNDAMENTALIS: Upaya Pengharmonisan Keberagaman di Indonesia

Lufaefi

*Fakultas Ushuluddin STFI Sadra Jakarta
eepivanosky@gmail.com*

Abstract

Jargon islamization of the system and ideology of the nation Indonesia sticking and warm in Indonesia when the country depravity seen in parts of the country. Rampant corruption, nepotism and other state governance issue into the proposition tender for fundamentalist to support the idea of islamization and revolutionize the existing state system. The application of islamic law in total be the reason most "eccentric" as a solution to the evils that plague the country's plurality. But the effort to bring this about would be a challenge quite seriously. The inevitability that exist in the country is reason enough weigh for the islamization of a system in it. Efforts to equalize with the jargon of Islamic fundamentalists into endless problems. Of course the reason is not only the followers the Islam in the Indonesia domestic and not only Muslim for independence from the hands of the invaders. By such a case, this paper tries to "lead-recreated" the intent of the jargon islamization endlessly echoed fundamentalists. This modest work seeks to rejuvenate jargon fundamentalist islamization in this divers country, with the aim to keep harmonize the existing diversity in Indonesia through true Islam.

Keywords: *Islamization, Fundamentalist, Diversity.*

Abstrak

Jargon Islamisasi terhadap sistem dan ideologi bangsa Indonesia mencuat dan hangat di negeri Indonesia ketika kebobrokan terlihat di penjuru negeri ini. Maraknya praktik korupsi, nepotisme dan masalah tata-negara lainnya menjadi dalil empuk bagi kaum fundamentalis untuk mendukung ide islamisasi dan merevolusi sistem negara yang sudah ada. Penerapan hukum Islam secara total menjadi alasan paling "nyentrik" sebagai solusi atas kebobrokan yang menghinggapi negeri pluralitas ini. Tetapi usaha untuk mewujudkan semuanya justru menjadi tantangan cukup serius. Keniscayaan

keberagaman yang ada di dalam negara cukup menjadi alasan berat untuk islamisasi sebuah sistem di dalamnya. Usaha untuk memukul rata dengan jargon Islam kaum fundamentalis menjadi permasalahan yang tak berkesudahan. Tentu saja dengan sebab tidak hanya penganut Islam yang ada di dalam negeri Indonesia dan tidak saja orang Islam yang merebut kemerdekaan dari tangan penjajah. Oleh hal demikian, tulisan ini mencoba untuk “mengarah-barukan” maksud dari jargon islamisasi yang tak hentinya digaungkan kaum fundamentalis. Karya sederhana ini berusaha untuk meremajakan jargon islamisasi kaum fundamentalis di negeri beragam ini, dengan tujuan untuk tetap mengharmonisasikan keberagaman yang ada di Indonesia melalui Islam yang sejati.

Kata kunci: *Islamisasi, Fundamentalis, Keberagaman.*

Pendahuluan

Ide islamisasi (formalisasi hukum Islam) di Negara Indonesia selalu menjadi obrolan yang asyik untuk diperbincangkan. Hal tersebut mengingatkan bahwa Indonesia adalah negara yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam, sehingga konsekuensi dalam menerapkan sistem dan atau ideologi harus mengikuti mayoritas tersebut. Di sisi lain, Indonesia juga merupakan negara yang diperjuangkan bukan hanya oleh orang Islam, tetapi juga oleh kaum beragama lainnya, sehingga penerapan hukum Islam pun tidak semudah membalikan tangan.¹ Atas hal tersebut perbincangan perihal agamaisasi di negara ini – apakah cocok atau tidak – menjadi perhatian yang cukup beralasan bagi para pengkaji keislaman dan keindonesiaan.

Kelompok yang memiliki misi dalam mengartikulasikan jargon Islam secara total adalah kaum fundamentalis.² Alasan yang simpel bagi fundamenalis sebab negara Indonesia adalah milik Allah, sehingga apapun yang ada di Indonesia harus menggunakan hukum-hukum Allah.³ Dengan ayat-ayat al-Quran yang ditafsirinya, kaum fundamentalis mengklaim bahwa formalisasi Islam secara total wajib ditegakan.⁴ Ayat-ayat al-Quran sebagai wahyu kebenaran menjadi pamungkas mereka untuk mengartikulasikan wacana islamisasinya tersebut.

Akan tetapi, penafsiran yang digunakan oleh aliran fundamentalisme terhadap ayat-ayat al-Quran tak sedikit menggunakan penafsiran yang leksikal, ideologis bahkan penafsiran yang bias, sehingga muncul penafsiran yang kaku, rigid dan statis, tanpa melihat konteks dan kontekstualnya.⁵ Atas penafsiran yang

¹ Idrus Ruslan, *Membangun Harmoni Kehidupan Berbangsa Dan Bernegara Dengan Nilai Islam Dalam Pancasila*, Jurnal TAIPIS, Vol. XI, No. 2 Juli-Desember 2013, hal. 2

² Kaum fundamentalis ialah sekelompok atau gerakan yang memiliki cita-cita dalam memperjuangkan Islam untuk diterapkan sebagai sistem dan ideologi di Negara Indonesia, lebih luasnya di dunia, secara total dan formalitas. Lebih lengkap lihat penjelasan setelahnya nanti. Lihat: R. Garaudy, *Islam Fundamentalisme dan Fundamentalisme Lainnya*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1993), hal. iii

³ Rakhmat S. Labib, *Tafsir Al-Wâ'ie: Ayat-ayat Pilihan*, (Bogor: Al-Azhâr Publishing, 2013), hal. 419

⁴ *Ibid*, hal. 521

⁵ Nurdin Zuhdi, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan*, Jurnal ESENSIA Vol. XIII No. 2 Juli 2012, hal 248

diproduksinya juga tumbuh ide-ide yang kental akan subjektivisme, sebab ayat-ayat al-Quran sebagai wahyu yang mati (tidak bisa berbicara) tak jarang ditarik-tarik untuk kepentingan sendiri dengan klaim sebagai penafsiran yang paling cocok dengan zaman Nabi, sehingga banyak menimbulkan ketidakrelevanan dengan pluralitas yang ada di negara Indonesia sebagai negeri pluralitas ini.⁶ Islamisasi hukum dan sistem di negara plural ini tidak sedikit menjadi kesimpulan akhir dalam penafsirannya.⁷ Maka wajar jika keberagaman yang ada di negeri ini sering terusik. Pluralitas negeri yang diperjuangkan oleh entitas yang berbeda-beda tidak jarang mengalami ketimpangan yang menyakitkan manakala penafsiran-penafsiran kaum fundamentalisme dituangkan dalam kemajemukan negeri ini, sehingga tidak jarang pula permusuha, perpecahan dan bahkan radikalisme tercengang seantero jagat ini.⁸

Metode penafsiranyang digunakan kaum fundamentalisme adalah metode yang sudah tidak relevan untuk zaman sekarang (keindonesiaan), yaitu metode *quasiobyektif tradisional*, bahkan *quasi obyektiv revivalis*; penafsiran yang selalu mengharuskan untuk sama persis seperti penafsiran pada masa Nabi dan penafsiran ideologis demi melegitimasi wacana islamisasinya walau tidak sesuai dengan konteksnya, sehingga jika beda dengan penafsiran Nabi maka harus dibasmi dan dianggap menyimpang dari Islam.⁹ Padahal, Al-Quran sebagai wahyu yang *sâlih likulli zamân wa al-makân* selalu menemukan momentumnya dalam merespon apapun yang dihadapi manusia.¹⁰ Oleh hal demikian, hemat penulis, penafsiran yang demikian itu meski dirubah dan diperbaharui guna menjadikan wahyu sebagaimana meskinnya, dan akan selalu menjadi petunjuk (*hudan*) pada zaman dan tempat di mana saja al-Quran berada.

Tulisan ini berusaha untuk menguji dan meremajakanjargon islamisasi yang ditumbuhkan melalui penafsiran-penafsiran al-Quran kelompok fundamentalis. Dalam hal ini penulis menggunakan pendekatan penafsiran *quasi obyektif modernis*, yaitu penafsiran yang mempertimbangkan teks, konteks dan kontekstual. Penulis juga menggunakan pendekatan semantik dalam menerjemahkan makna *islamisasi* yang dimaksudkan oleh Fundamentalisme nantinya, sehingga produk pemahaman yang

⁶ Makmun Râsyid, *HTI Gagal Paham Khilafah*, (Ciputat: Pustaka Compass, 2016), hal. 102

⁷ *Ibid*, hal. 51

⁸ Nurdin Zuhdi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 247

⁹ Tipologi *obyektifis revivalis* yaitu suatu pemahaman terhadap al-Qur'an yang murni. Dalam pemahaman al-Qur'an yang kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris, sangat eksklusif, tekstualis dan bias patriarkis. Menurut kelompok ini al-Qur'an pada era sekarang haruslah dipahami sesuai dengan zaman dimana al-Qur'an tersebut diturunkan tanpa mempedulikan konteksnya pada era sekarang. Tipologi ini secara keseluruhan menganut paham "salafisme radikal", yakni berorientasi pada penciptaan kembali masyarakat salaf. Maksud dari menciptakan masyarakat yang salaf adalah bagaimana menciptakan kembali generasi Nabi Muhammad dan para Sahabat di era kontemporer ini. Bagi mereka, Islam pada masa kaum salaf inilah yang merupakan Islam paling sempurna, masih murni dan bersih dari berbagai tambahan atau campuran (*bid'ah*) yang dipandang mengotori Islam. Adapun contoh karya tafsir dengan tipologi *obyektifis revivalis* adalah *Tafsir al-Wa'ie*. Karya Tafsir ini merupakan produk dari kalangan Hizbut Tahrir Indonesia. Lihat: Nurdin Zuhdi, *Hermeneutika Al-Qur'an*, hal. 247-248

¹⁰ Abdul Mustaqîm, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKIs, 2012), cet II, hal. 2

dihasilkan dapat harmonis dengan keadaan di manapun al-Quran dihadapkan.¹¹ Hal ini mengingat bahwa al-Quran *sâlih likulli zamân wa al-makân* Dengan dua pendekatan tersebut akan menghasilkan penafsiran yang utuh, komprehensif dan dinamis. Sehingga mampu menempatkan penafsiran al-Quran yang objektif dan sesuai dengan jati dirinya; *sâlih likulli zamân wa al-makân*.

Fundamentalis

Kata Fundamentalis berasal dari bahasa latin “fundamen” yang memiliki arti dasar atau landasan. Kata ini pada mulanya digunakan oleh kaum beragama di Barat, lebih tepatnya di Amerika, yang memiliki cita-cita mengembalikan ajaran Nasrani dan tata-kelolah pemerintah agar murni sesuai dengan ajaran Injil. Yang kemudian kata tersebut dipinjam oleh orientalis untuk mengistilahkan kaum Islam yang menginginkan cita-cita agar dikembalikannya segala apa saja pada al-Quran dan al-Hadits, yang pada akhirnya dinamai dengan Kaum Fundamentalis Islam.¹²

Kaum fundamentalis adalah golongan yang lahir dari kemerosotan umat Islam akan kemerosotan agama dalam kehidupan umat Islam itu sendiri. Oleh sebab itu dalam perkembangannya kaum fundamentalis ini gerakannya kepada ide pemurnian agama (islamisasi) dari bid’ah, tahayyul dan khurafât.¹³ Jika di Indonesia kaum fundamentalis ini mengklaim bahwa sistem demokrasi dan ideologi Pancasila adalah biang kemerosotan umat Islam yang meski dirubah menjadi sistem dan ideologi Islam.¹⁴

Kaum fundamentalis tumbuh di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari hubungan antara Indonesia dan Timur Tengah, salah satunya Mesir dan Arab. Bisa kita lihat pada awal masuknya Islam ke Nusantara ini, berbagai faham atau gerakan muncul begitu mudah, sebut saja NU, Muhammadiyah, Al-Irsyad, dan sebagainya. Semuanya mencuat di permukaan sebab banyaknya pelajar Indonesia yang menempuh jenjang pendidikan di Timur Tengah.¹⁵ Pada gilirannya kaum fundamentalis menjadi lebih subur bahkan berkembang menjadi banyak lagi. Kaum transnasional ini muncul lagi-lagi karena pengaruh pemikiran luar yang *ahistoris* dan menginginkan Islam harus diterapkan sama persis sebagaimana zaman nabi. Banyaknya pelajar yang terinspirasi dari pemikiran revolusioner seperti Sayyid Qhuthb, Jamâluddin Al-Afghâni, Taqiy Al-din Al-Nabhâni dan lainnya. Hal itu menjadi penguat pelajar Indonesia dalam pemahaman Islam yang kemudian dituangkan di Indonesia.¹⁶

Ciri-ciri dari kaum fundamentalis bisa nampak dari pemikirannya perihal bahwa Islam harus sama persis dengan zaman Nabi. Islam harus lepas dari hal-

¹¹ Nurdin Zuhdi, *Hermeneutika Al-Qur’an*, hal. 251

¹² R. Garaudy, *Islam Fundamentalisme*, hal. ii

¹³ Murtadhô dan Amar, <http://armawanpeda.wordpress.com/2013/12/05/revivalis-fundamentalis-sekularis-dan-liberalis/>, diakses pada Kamis, 23 Maret 2017, pkl. 16.54 wib

¹⁴ Rakhmat S. Labib, *Tafsir Al-Wâ’ie*, hal. 419

¹⁵ R. Garaudy, *Islam Fundamentalisme*, hal. 83

¹⁶ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, (Mizan: Bandung, 2016), hal. 68

hal bid'ah dan yang tidak ada di zaman nabi harus dibrangus dan diganti dengan Islam. Atas hal tersebut muncullah pemahaman yang statis, rigid, ahistoris dan bias partiarkis.¹⁷ Kaum fundamentalisme dapat dipetakan sebagai berikut: MMI (Majlis Mujahidin Indonesia), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), Salafi Wahabi, FPI (Front Pembela Islam), Laskar Jihad Ahlul-sunnah Waljamaah, HAMMAS, Ikhwanul Muslimin, dan sebelumnya juga muncul Komite Islam untuk Solidaritas Dunia (KISDI) dan Persatuan Pekerja Muslim Indonesia (PPMI).¹⁸ Semua gerakan tersebut memiliki visi yang sama yaitu menghidupkan Islam dalam konstitusi negara dan seluruh sendi-sendi negara secara total, meskipun ada sedikit tipologi tersendiri yang membuat setiap kelompok berbeda.¹⁹

Sebagai contoh misalnya, Majlis Mujahidin Indonesia (MMI) memiliki ciri dalam misi islamisasinya, yaitu mereka menganggap bahwa penyebaran Islam harus melalui demokratisasi. Oleh sebab itu mereka tidaklah berkeinginan untuk merevolusi hukum dan sistem yang ada, tetapi mereka masuk dalam tataran politik yang pada akhirnya bertujuan untuk menuangkan ide islamisasinya.²⁰ Kaum fundamentalis HTI memiliki pandangan islamisasi secara total (*kâffah*). Islam meski diterapkan secara keseluruhan, tidak boleh adanya demokrasi. Kaum ini juga mengharuskan sistem demokrasi dibrangus dan diganti dengan Islam.²¹ Sedangkan gerakan salafi memiliki misi yang sama sebagai mana HTI, yaitu pemurnian Islam dalam seluruh sendi-sendi kehidupan. Namun golongan ini tidak berjalan melalui politik sebagaimana HTI, sebab bagi mereka hal tersebut bid'ah dan belum pernah ada di zaman Nabi. Begitu juga golongan-golongan yang lain yang pada akhirnya memiliki jargon yang searah dalam gerakannya, yaitu islamisasi.²²

Maka dapat disimpulkan bahwa kaum fundamentalis adalah kaum yang misinya ingin menghidupkan kembali Islam dalam segala tataran kehidupan, atau Islam *kâffah*. Gerakan-gerakan tersebut seperti: MMI, HTI, Salafi, FPI, Laskar Jihad Ahlul-sunnah Waljamaah, HAMMAS, Ikhwanul Muslimin, KISDI dan PPMI.²³

Jargon Islamisasi Kaum Fundamentalis

Wacana islamisasi negara dan sistemnya muncul setelah reformasi oleh kelompok-kelompok yang semasa orde baru terus dibungkam dalam menyuarakan gagasannya perihal islamisasi negara dan hukumnya. Kelompok-kelompok tersebut adalah kaum Fundamentalisme²⁴ Setelah orde baru tumbang, kelompok

¹⁷ Khamani Zada, *Islam Radikal*, (Jakarta: Teraju, 2002), hal. 3

¹⁸ *Ibid*, hal. 76

¹⁹ *Ibid*, hal. 208

²⁰ Murtadhô dan Amar, <http://armawanpeda.wordpress.com/2013/12/05/revivalis-fundamentalis/>, diakses pada Kamis, 25 Maret 2017, pkl. 04.18 wib

²¹ Taqiy Al-dîn Al-Nabhânî, *Nizhâm Al-Hukm*, (Beirut: Hizb Al-Tahrîr, 2002), hal. 131

²² Murtadhô dan Amar, <http://armawanpeda.wordpress.com/2013/12/05/revivalis-fundamentalis/>, diakses pada Kamis, 23 Maret 2017, pkl. 16.19 wib

²³ Khamani Zada, *Islam Radikal*, hal. Ix

²⁴ Agus Salim Fattah, *Pesantren Bukan Sarang Teroris*, (Ciputat: Pustaka Compass, 2010), hal. v

fundamentalisme mulai bermunculan dan mulai mengartikulasikan wacananya habis-habisan demi keinginannya mengislamisasikan Indonesia. Asumsi yang muncul bahwa Indonesia tidak berhaluan dengan Islamlah wacana kontroversi tersebut terus di gaungkan di muka publik hingga saat ini, sebagaimana di atas telah dipaparkan.

Indonesia yang memiliki posisi strategis dalam politik bebasnya membuat kaum fundamentalis dengan mulus menjalankan aksinya dengan membongkang gerakan-gerakan yang memiliki visi yang sama dari luar Indonesia, khususnya yang ada di Asia Tenggara seperti Malaysia, Filipina, Thailand dan Singapura. Indonesia sebagai sasaran utama dalam mengislamisasi²⁵ sehingga gerakannya semakin kencang dalam memngkampanyekan misinya tersebut.

Di Indonesia, kaum fundamentalis mengklaim bahwa hukum yang diterapkan (sistem demokrasi dan ideologi Pancasila) yang sudah lama digunakan dalam negara adalah hukum yang keluar dari Islam; sekuler, sebab merupakan adopsi dari Barat²⁶ Mereka berkeyakinan bahwa ideologi yang selama ini dianut Indonesia sangat bertentangan dengan Islam, sistem tersebut adalah ideologi *thâghut*, sehingga wajar jika Indonesia selalu dikubung masalah ketatanegaraan dan kebangsaan, yang akan terus berlarut entah sampai kapan rampungnya.²⁷ Oleh hal demikian, menurut faham fundamentalisme, sistem yang ada sekarang wajib diganti dengan hukum Allah; hukum Islam. Wajib hukumnya siapa saja untuk memformalisasikan Islam dalam segi apa saja dalam kehidupan ini, sebab Islam adalah agama yang sempurna yang mengatur apa saja, dan murni datang dari Allah.²⁸ Inilah salah satu pemahaman yang kemudian banyak dikonsumsi oleh anak bangsa, sehingga tidak sedikit dari mereka yang enggan patuh terhadap aturan Negara. Anggapan bahwa sistem demokrasi dan ideologi Pancasila jauh dari Islam membuat mereka tutup telinga dan tidak melirik hal-hal kebangsaan yang semeskinnya mereka junjung tinggi demi menjaga martabat bangsa yang plural dan tetap mengharmoniskan keberagaman yang di dalamnya.²⁹

Kaum fundamentalis sangat yakin bahwa hanya dengan mengislamkan seluruh sistem negaralah yang akan mampu membawa Indonesia dalam kejayaan. Dengan aturan yang seluruhnya datang dari Allah, Indonesia akan terbebas dari ancaman-ancaman barat yang terus merajalela, sebagaimana ancaman yang ada pada masa kini, seperti timbulnya korupsi, nepotisme, dan permasalahan lain yang banyak dihadapi oleh negara.³⁰

²⁵ Herdi Sahrasad, *Kekhilafahan Islam di Asia Tenggara*, dalam jurnal Paramadina, vol. 1 No. 1, April 2017, hal. 108

²⁶ Aab Elkarimi, *Saatnya Mahasiswa Berkhilafah*, (Sukaharja: Kaaffah Media, 2016), hal. 2

²⁷ Taqiy Al-dîn Al-Nabhânî, *Mafâhim Hizb Al-Tahrîr*, (Jakarta: HTI, 2011), hal. 7

²⁸ Taqiy Al-dîn Al-Nabhânî, *Nizhâm Al-Hukm*, hal. 15

²⁹ Ahmed Widad, *Ustadz Ba'âsyir: Pancasila adalah Ideologi Syirik, Haram Diamalkan*, m.voa-islam.com/new/indonesiana/2013/08/14/2657/ustadz-baasyir-pancasila-adalah-ideologi-syirik-haram-diamalkan/; diakses pada Selasa, 28Maret 2017, pukul. 08.06 Wib

³⁰ Komarudin Hidayat, *Kontroversi Khilafah*, (Bandung: Mizan, 2014), hal. 154

Senjata pamungkas dalam melegitimasi wacana islamisasi fundamentalis ialah melalui penafsiran-penafsiran al-Quran yang terkesan sempit dalam menafsirkannya.³¹ Kaum fundamentalis mengklaim bahwa hanya hukum islamlah yang ada di dalam al-Quran dan yang wajib diformalisasikan di negara. Sedangkan selainnya kufur.³² Salah satu ayat yang dimunculkan –sebagai bukti akan wajibnya mengislamisasi hukum Islam menurut salah satu kaum fundamentalis, yaitu HTI– ialah surat al-Baqarah [2]: 30

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِىْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِىْهَا وَ
يَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berkata kepada Malaikat, sesungguhnya Aku hendak menjadikan Khalifah di muka bumi, mereka berkata, mengapa Engkau hendak menjadikan Khalifah di bumi itu orang yang membuat kerusakan di dalamnya dan menumpahkan darah, padahal kami selalu bertasbih dengan dan memuji Engkau serta Mensucikan? Tuhan menjawab, sesungguhnya Aku mengetahui atas apa yang kalian tidak ketahui.

Atas ayat ini kaum fundamentalis berkeyakinan bahwa negara dan agama adalah satu, sehingga mau tidak mau keberadaan negara harus totalitas Islam dengan menitikberatkan pada mayoritas penduduknya (jika di Indonesia).³³ Surat al-Baqarah ini dijadikan senjata pamungkas oleh mereka akan wajibnya memformalisasi hukum Islam. Hal tersebut terekam dalam *Tafsir al-Wâ'ie* karya Rakhmat S. Labib (Ketua DPP HTI). Labib menafsiri ayat yang didapati kata “khalifah” sebagai kewajiban mengangkat seorang khalifah dan menerapkan seluruh hukum dan aturannya dengan Islam. Sebab demikianlah yang sesungguhnya Nabi ajarkan³⁴.

Penafsiran Labib sangat jauh dengan penafsiran mufassir-mufassir kenamaan, baik dari kalangan mufassir klasik seperti Al-Sya'râwi dan At-Thabâri, atau mufassir kontemporer seperti Musthafâ Al-Marâghi, Quraisy Shihâb dan Sayyid Qhuthb yang tidak sama sekali menafsirkan ayat tersebut sebagai dalil akan wajibnya penerapan khilafah Islamiyah dan islamisasi sistem dan negara. Mufassir-mufassir tersebut tidak menafsirkan ayat yang didapati kata khalifah ini sebagai makna wajibnya islamisasi negara atau formalisasi hukum Islam. Tetapi fokus pada penciptaan Nabi Adam yang hendak diciptakan di muka bumi, sebagai nikmat dari Allah, dengan tujuan pengagungan Sang Maha Pemberi (Allah).³⁵ Ayat tersebut ditafsiri dengan

³¹ Penulis tidak mengambil seluruh sampel ayat yang dilegitimasi kaum fundamentalis dalam penafsirkan ayat al-Quran untuk mendukung pemahamannya, tetapi hanya mengambil sampel dua ayat yang sering dijadikan dalil untuk mewacanakan paham agamaisasinya, yaitu surat al-Baqarah 92]: 30 dan al-Maidah [5]: 49. Berkenaan dengan penafsiran dua ayat ini bisa dilihat di *Tafsir Al-Wâ'ie* karya Rahmat S. Labib (DPP HTI).

³² Taqiyy Al-dîn Al-Nabhâni, *Nizhâm Al-Islâm*, (Libanon: Tab'ah Mu'tamidah, 2011), hal. 69

³³ Rahmat S. Labib, *Tafsir Al-Wâ'ie*, hal. 75

³⁴ *Ibid*, hal. 75

³⁵ Lihat Muthawali Al-Sya'râwi, *Tafsir Al-Sya'râwi*, (Beirut: Mathâbi Akhbâr Al-Yaûm, 1997), hal. 13, Quraisy Shihâb, *Tafsir al-Mishbâh*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006) Cet VI, hal. 141, Muhammad At- Thabâri, *Majma 'al Bayân*, (Jakarta: Pustaka Azam 2011), jilid 1, hal. 538, Sayyid Quthb, *Tafsir fi Dhilâl al-Quran*, (Beirut: Daar al-Syurûq, 1988), jilid. 1, hal. 65 dan Musthafâ al-Marâghi, *Tafsir al-Marâghi*, (Beirut: Dâr Al-Ihyâ Al-turâts, 2010), jilid. 1, hal. 78.

maksud pribadi Adam yang dikehendaki Allah untuk mengatur bumi. Sehingga sangat jauh untuk ditarik kepada kesimpulan penafsiran akan wajibnya menerapkan hukum Islam.

Penafsiran kaum fundamentalis terhadap ayat di atas terlihat sangat kental dengan subjektivitas kepentingan jargonnya (islamisasi). Legitimasi sesuai dengan Islam menjadi pamungkas dalam mendukung idenya tersebut, tanpa lebih jauh melihat konteks dan kontekstualisasinya ketika ayat-ayat itu ditafsirkan di negara yang plural ini. Penafsiran yang dimunculkan terkesan kabur dengan maksud ayat, sehingga makna al-Quran menjadi bias dan hanya diprekosa demi kepentingan politiknya.

Ayat lain yang tak jarang dijadikan dalil untuk melegalkan islaisasi oleh kaum fundamentalis ialah surat Al-Maidah [5]: 49, yaitu:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ.

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah menghendaki akan menimpakan musibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik.

Dalam ayat tersebut kaum fundamentalis menafsirkan sampai pada kesimpulan bahwa manusia diwajibkan menerapkan hukum Islam secara total. Siapa pun dan apa pun agamanya, manusia meski menerapkan hukum-hukum Islam di dalam suatu negara bahkan dunia. Dan itulah penafsiran yang sesuai dengan zaman Nabi dan diteruskan para ulama setelahnya³⁶ Di sinilah muncul kejanggalan. Jika seluruh manusia wajib mengikuti hukum Islam, maka konsekuensinya orang yang bukan muslim dipaksakan untuk mengikuti aturan-aturan Islam dengan wacana islamisasinya.

Dalam Tafsir al-Wâ'ie karya Rakhmat S. Labib lanjutnya bahwa jika seseorang tidak menerapkan hukum agama secara total maka ia akan mendapatkan bencana yang pedih. Bukan saja bencana berupa siksa Allah kelak di akhirat, tetapi juga dalam bentuk musibah-musibah yang akan datan menerkannya di dunia.³⁷

Menurut Thabâri dalam tafsirnya bahwa ayat tersebut berkenaan dengan suruan Allah kepada Nabi Muhammad agar menerapkan hukum dengan cara yang adil.³⁸ Tidak sedikit pun bermaksud untuk mengagamaisasi negara secara total dalam naungan khalifah. Sedangkan al-Baidhâwi dan Ibnu 'Âshur secara singkat

³⁶ Rahmat S. Labib, *Tafsir Al-Wâ'ie*, hal. 419

³⁷ *Ibid*, hal. 420

³⁸ Muhammad At-Thabâri, *Majma' al-Bayân*, 164

menafsirinya bahwa Allah telah menurunkan hukum dan kitab (al-Quran) untuk dijadikan sebagai hukum.³⁹ Bukan bermaksudkan mengislamisasi negara secara total sebagaimana penafsiran kelompok fundamentalisme.

Penafsiran yang pada kesimpulan untuk mengislamisasi negara sungguh terlihat kepentingan pribadi politiknya dalam usaha mengartikulasikan hukum Islam secara total di negara yang plural ini. Jelas penafsiran-penafsiran yang demikian itu menyalahi pernyataan al-Quran surat al-Baqarah [2]: 256 yang berbunyi:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Tidak ada paksaan untuk(memasuki)agama(Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barang siapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Maka usaha mengislamisasi negara sungguh sangat bertolak belakang dengan ayat di atas, sebab keberagaman di negara Indonesia merupakan suatu yang tidak bisa kita nafikan.

Dari dua penafsiran ayat al-Quran yang dijadikan sampel penulis dalam menguji penafsiran kaum fundamentalisme diambil kesimpulan bahwa penafsiran yang dilakukan kelompok ini terkesan bias dan subjektif kelompok saja yang dikedepankan, tanpa kemudian melihat konteks keindonesiaan di mana di dalam negara tersebut bukan hanya didapati penduduk Muslim. Penafsiran yang dimunculkan selalu diklaim sebagai penafsiran yang relevan dengan penafsiran Nabi dan para penerusnya. Penafsiran yang demikian tentu saja akan menghantarkan kepada perpecahan bangsa yang beragam ini.⁴⁰

Untuk mengakhiri pembahasan dua ayat di atas penulis setuju dengan sebuah penelitian yang dilakukan oleh Makmun Râsyid, bahwa sejatinya al-Quran tidak melegalkan satu sistem pun dalam kaitannya dengan hukum di negara, baik Islam atau pun sekuler. Hal itu memandang bahwa sejatinya Islam membuka pintu yang sangat lebar untuk berjihad dalam menerapkan hukum apa pun dalam suatu negara, selagi bisa menjadikan masyarakatnya damai dalam kebersamaan di bawah satu hukum.⁴¹

Atas ini Penulis berkesimpulan bahwa sistem yang diterapkan di negara Indonesia (sistem demokrasi dan ideologi Pancasila) sangat sesuai dengan kondisi masyarakatnya yang bukan hanya pemeluk Islam di dalamnya. Sistem dan ideologi tersebut merupakan ijthad para pejuang bangsa Indonesia, baik dari kalangan Islam

³⁹ Baidhâwi, *Anwâr Al-tanzîl wa Al-Ashrâr al-Ta'wîl*, (Beirut: Dar Al-Ihyâ' Al-turâts, 1418), hal. 130, Ibnu 'Âshur, *Durar al-Manshûr*, (Beirut: Dar Al-Ihyâ' Al-turâts, 1421), hal. 126

⁴⁰ Makmun Râsyid, *HTI Gagal*, hal. 10

⁴¹ *Ibid*, hal. 2

atau pun non-Islam.⁴² Hal itu lagi-lagi melihat akan keberagaman bangsa ini.

Kaum fundamentalisme hingga saat ini terus berusaha menekan untuk mengislamisasi sistem dan ideologi negara secara total, karena itu yang sejalan dengan al-Quran dan Rasulullah, yaitu dengan memutuskan perkara menggunakan al-Quran dan al-Hadits tanpa secuilpun melenceng darinya. Berbeda dengan sistem demokrasi dan ideologi Pancasila yang merupakan buatan manusia⁴³. Ideologi seperti ini, menurut Ahmad Ali, persis seperti Khawarij, yang berhaluan pada al-Qur'an "*lâ hukma illa Allah*; tidak ada hukum selain hukum Allah".⁴⁴ Ideologi yang tanpa peduli kontekstual tersebut tidak berbeda jauh dengan kelompok politik klasik yang berhaluan kiri yang memandang bahwa hukum yang final adalah hukum yang seluruhnya Allah. Meskipun makna hukum Allah yang diajukan mereka juga masih dalam perdebatan.⁴⁵

Pada intinya bahwa, bagaimana pun dan alasan apa pun, kaum fundamentalis menginginkan agar islamisasi sistem dan negara meski diharuskan. Sedangkan sistem selainnya dianggap sekuler dan jauh dari Islam, serta harus dibubarkan. Islamisasi negara harus diperjuangkan sampai kapan pun di negeri ini agar bebas dari rongrongan barat yang telah menjauhkan dari Islam. Semuanya harus dibrantas dan digantikan dengan hukum agama Islam.

Wacana islamisasi yang dimunculkan di negara pluralitas melalui penafsiran yang cukup rigid ini banyak mengandung pertanyaan yang sungguh sulit terjawab. Dengan formalisasi hukum Islam, bagaimana dengan kedudukan non-muslim? Bagaimana dengan kemajemukan bangsa Indonesia yang bukan saja orang-orang Islam? Bagaimana akhlak kita sebagai orang Islam menghargai para pejuang yang telah mempertahankan pluralitas negara ini? Sehingga jika tidak bisa terjawab akan sangat besar radikalisme agama di negeri yang diperjuangkan oleh entitas beragam itu. Akan terancamnya nilai-nilai keberagaman yang ada dalam negeri tercinta ini.

Jika formalisasi Islam didirikan, negeri ini tidak akan pernah damai. Perang terus menerus. Para pejuang hukum Islam akan menerima mentah-mentah hadits yang mengungkapkan tiga langkah berurusan dengan non-muslim:

Ajak mereka masuk Islam
Jika enggan untuk masuk, suruh mereka bayar Jizyah
Jika enggan mau melakukan keduanya, maka perangilah mereka.

⁴² Saifullah Rohman, *Kandungan Nilai-nilai Islam dalam Pancasila*, Jurnal Millah: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Kebudayaan (PMB-LIPI), Vol. xiii, No. 1, 2013, hal. 205

⁴³ Penerapan hukum Islam tidak boleh setengah-setengah. Harus total. Karena Islam adalah agama sempurana yang pasti mengatur seluruh sendi-sendi kehidupan manusia, lihat, Rokhmat S. Labib, *Tafsir Al-Wâ'ie*, hal. 421

⁴⁴ Ahmad Ali, *Kritik Atas Jargonisasi Khilafah Dalam Konteks Indonesia*, Jurnal Innavatio: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. Xi, No. 1 Juni 2012, hal. 35

⁴⁵ Syariat Islam seluruhnya diklaim tuah datang dari Allah. Padahal dalam kenyatannya banyak syariat yang sejak zaman sahabat telah dikontekstualisasikan dengan zamannya. Seperti kasus Khalifah Abu Bakar yang memerangi orang yang enggan membayar zakat, Khalifah Utsman yang tidak mengkishos Abdullah; anak khalifah Umar, sebab dia baru saja kehilangan ayahnya, dan banyak syariat lainnya yang tuah dinamakan syariat Islam, tetapi tidak ada di dalam al-Quran, atau tidak murni dari Allah. Lihat: Ulil Abshar Abdala, *Menjadi Muslim Liberal*, (Ciputat: Penerbit Nalar, 2005), hal. 155

Bisa dibayangkan, jika Indonesia sekarang merubah semuanya dengan hukum Islam, maka Singapura, Thailand, Filipina dan Australia akan diajak masuk Islam, atau bayar Jizyah, atau diperangi. Masya Allah!⁴⁶Sungguh mengerikan.

Meremajakan Jargon Islamisasi Kaum Fundamentalisme

Menerapkan Islam secara keseluruhan (*kâffah*) memang siapa saja meyakini-nya bahwa itu merupakan hal yang penting. Tetapi yang menjadi pertanyaan lebih penting adalah, apakah maksud atas “islamisasi” tersebut adalah sekadar platform dan simbol-simbol Islam atau nilai-nilai Islam? Sehingga kemudian hasilnya sesuai dengan yang diinginkan oleh khalayak umum.

Makmun Rasyid di dalam bukunya merumuskan maksud Islam ada dua macam, yaitu Islam yang hanya secara legal-formal bentuk fisik, dan kedua Islam yang menanamkan nilai-nilai Islam. Yang dimaksudkan dengan Islam legal-formal adalah Islam yang hanya dari sisi simbol-simbolnya saja, tanpa mengetahui seberapa besar nilai-nilai Islam yang sejatinya ada di dalamnya dan meski diimplementasikan. Sedangkan kedua adalah Islam yang tidak harus menampakan secara kasat mata Islam, tetapi di dalamnya terkandung dengan kuat nilai-nilai Islam, termasuk menghormati keberagaman dan perbedaan.⁴⁷

Perihal islamisasi, di dalam hukum kepemimpinannya, seorang pemimpin memiliki kekuasaan yang mutlak setelah dibaiatnya. Ia berhak melakukan apa pun di dalam penguasaan negara, meski tidak menuntut kemungkinan berbuat dzalim terhadap yang dipimpinnya.⁴⁸Tentu saja, kita tak bisa mengelak bahwa sikap otoriter dan dzalim seperti demikian tidak sedikitpun masuk dalam kategori Islam, terlebih sebagai nilai-nilai Islam. Allah berfirman dalam surat As-Syuura [42]: 40 yang artinya ...*Sesungguhnya Dia (Allah) tidak menyukai orang-orang yang dzalim.*

Hal di atas berbedadengan sistem demokrasi dan ideologi Pancasila yang selama ini telah digunakan oleh negara Indonesia (yang dianggap kaum fundamentalisme sebagai sistem dan ideologi kufur), masyarakat boleh berpendapat ketika kemudian ditemukan kejanggalan, atau ketidakadilan penguasa. Melalui demokrasi kedaulatan dibentuk dengan bermusyawarah (*syurâ*) untuk menemukan keadilan, sebagaimana itu merupakan cita-cita negara demokrasi dan Pancasila sendiri⁴⁹. Tentu saja Islam sangat melegalkan nilai-nilai berpendapat dan berkeadilan. Dari situ maka kesempatan untuk berubah menjadi negara dan bangsa yang lebih baik sangatlah besar melalui musyawarah bersama, yang tentu itu sejalan dengan Islam. Dan tidak merupakan kekuasaan yang hanya berpihak pada penguasa, yang ini justru jauh dari nilai-nilai keadilan Islam sebab keberpihakan hanya pada satu sisi. Allah swt berfirman dalam surat An-Nisa [4]: 58 yang artinya *Sesungguhnya*

⁴⁶ Komarudin Hidayat, *Kontroversi Khilafah*, hal. 161

⁴⁷ Makmun Rasyid, *HTI Gagal*, hal. 8

⁴⁸ Saïd Aqîl Sirâj, *Islam Kebangsaan*, (Jakarta: Fatma Press, 1999), hal. 164

⁴⁹ Mujamil Qomâr, *Fajar Baru Islam Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2012), hal. 7

Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

Begitupun dengan ideologi Pancasila, sama sekali tidak keluar dari nilai-nilai Islam, dengan melihat inti setiap silanya, yaitu ke-Tuhanan, persatuan, kemanusiaan, permusyawaratan dan keadilan, semua merupakan nilai yang kokoh yang digenggam sebagai nilai-nilai Islam di dalam agama Islam. Ideologi Pancasila pun memberi kesempatan kepada warga Indonesia yang selain Islam untuk mengartikulasikan kepercayaannya masing-masing.⁵⁰ Hal tersebut, lagi-lagi mengingatkan adanya Indonesia bukan berdiri karena satu kelompok saja, namun beragam keyakinan dalam cita-cita kemerdekaan. Jadi, walau pun secara platform Pancasila bukan Islam, tetapi sungguh nilai-nilai Islam di dalam Pancasila begitu kuat. Dan inilah Islam yang sejatinya.

Dari sini kita ambil kesimpulan bahwa sistem demokrasi dan ideologi Pancasila yang dianggap oleh kaum fundamentalis sebagai sistem kufur, yang menurut mereka meski diislamisasikan, sejatinya hanyalah anggapan yang tak berdasar. Sungguh sistem dan ideologi bangsa Indonesia sangat kental dengan nilai-nilai Islam itu sendiri.

Oleh sebab demikian, maksud agamaisasi Islam tidak serta merta dijustifikasi harus Islam secara format atau bentuk fisiknya saja, tetapi yang terpenting adalah nilai-nilai agama Islam yang ada di dalamnya. Hal ini mengingatkan bahwa sejatinya nilai-nilai Islam jauh lebih tinggi derajatnya dibandingkan dengan Islam itu sendiri.

Dalam masalah islamisasi, Said Aqil Siroj mengatakan bahwa, islamisasi negara dan sistemnya dengan melegal-formalkan Islam dalam suatu negara hanyalah formalitas syi'ar yang kualifikasinya meskinnya diakhirkan. Namun yang terpenting adalah perilaku dan moralitas manusia di dalamnya yang harus baik dan mulia. Hal tersebutlah yang akan menghantarkan kepada Islam yang sejati. Beliau mendasari argumentasinya dengan ayat yang berbunyi: *wa man ahsanu qoulan mimman-da'a ilallahi wa 'amila shalihan, wa qola innani minal muslimin;Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh, dan berkata: "Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang menyerah diri?"* (Fushilat [41]: 33)". Menurut ketua PBNU ini, justru jika skala prioritas formalitas Islam sebagai ranking pertama akan sangat berbahaya. Sebagai bukti akan munculnya orang-orang yang mengkhianati agama karena melegal-formalkan simbol agama ketimbang kualifikasi amal shalihnya, beliau mendasarinya dengan surat Al-Mâ'un⁵¹ perihal Tuhan memberikan warning terhadap pengkhianat agama, yaitu mereka yang menghardik anak yatim, apatis terhadap kemaslahatan umum, serta

⁵⁰ *Ibid*, hal. 8

⁵¹ *Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? (1) Itulah orang yang menghardik anak yatim (2) dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin (3) Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat (4) (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya, (5) orang-orang yang berbuat riya (6) dan enggan (menolong dengan) barang berguna (7), lihat surat al-Mâ'un [107]: 1-7.*

orang yang secara formal shalat tapi perilakunya bertolak-belakang.⁵²

Para ahli jurisprudensi (*fuqahâ*) memetakan *maqâshid Al-syharî'âh* yang merupakan basis syariat Islam pada lima prinsip utama yang bersifat universal, yaitu: *Hifzh al-dîn* (jaminan bebas beragama), *Hifzh al-nafs* (jaminan atas nyawa), *Hifzh 'aql* (jaminan berekspresi), *Hifzh al-'irdh* (jaminan atas propesi) dan *Hifzh al-mâl wa al-nashl* (jaminan atas masa depan-keturunan). Menurut Kang Said, kelima prinsip syariat Islam tersebut tidak ada satupun prinsip yang selaras dengan misi islamisasi dalam suatu negara. Padahal usaha melegal-formalkan Islam tidak lain adalah ingin mengimplementasikan nilai-nilai universal di atas.⁵³ Atas hal tersebut – bagi penulis – merupakan kecerobohan berwacana mengislamisasi negara dengan ideologi syariat Islam secara total tanpa mempertimbangkan dengan matang akhlak setiap masyarakatnya. Ditambah lagi dengan ungkapan bahwa, usaha mengislamisasi di dalam dunia, terkhususnya di Indonesia merupakan persaingan melawan tembok raksasa yang telah terstruktur oleh stetsel modernis.⁵⁴ Hal itu melihat akan perkembangan yang terus terjadi di dunia, sehingga Islam akan terus menemukan momentumnya untuk harmonis di dalamnya. Hal di atas sehingga islamisasi di dunia, khususnya di Indonesia, dikatakan sebagai usaha yang semu dan sia-sia.⁵⁵

Sedangkan Bassan Tibi mengatakan bahwa Ide islamisasi sistem dan negara sejatinya hanyalah penemuan tradisi. Sebab, Islamisasi sendiri ada tiga perubahan makna. *Pertama* adalah kitab suci yang didalamnya didapati peraturan moral manusia. *Kedua* adalah masalah hukum perdata, yang mulai terjadi pada abad ke delapan. Dan *ketiga* adalah usaha untuk dijadikan system ketatanegaraan atau hukum legislatif. Jadi samasekali tidak merupakan mengembalikan historisitas, namun sekali lagi hanya penemuan baru dalam Islam.⁵⁶ Tambahnya, masih menurut Bassan, Islam adalah keyakinan agama, bukan sebuah ideologi. Islam sebagai keimanan dan ajarannya sebagai etika serta tingkah laku manusia. Tetapi beda dengan pandangan kaum Fundamentalisme dalam memandang Islam. Mereka, apapun garis perjuangannya, bukan karena kebangkitan Islam, namun lebih merefleksi ideologi semu yang berasal dari agama untuk memperbaiki dunia, sehingga jelas-jelas tujuannya adalah politik. Sejatinya kaum fundamentalis adalah politik manusia, yang dalam beberapa hal aktivis politiknya kurang atau tidak tertarik pada etika agama dan etika ketuhanan.⁵⁷ Dari sini dipahami bahwa sejatinya kaum fundamentalisme bukan sedikitpun dari wakil Islam, tetapi sekadar ideologi politik dirinya. Harus dibedakan antara Islam sebagai iman dengan ideologi politik islamisme. Sebab pada akhirnya mereka bukan mewakili Islam!

Kembali kepada hukum normatif yang terus digaungkan oleh kaum fundamentalisme, bahwa penafsiran ayat-ayat al-Quran yang digaungkan oleh mereka

⁵² Saïd Aqîl Sirâj, *Islam Kebangsaan*, hal. 165

⁵³ *Ibid*, *Kebangsaan*, hal. 164

⁵⁴ Herdi Sahrasâd, *Kekhilafahan Islam*, hal. 107

⁵⁵ Ulil Abshâr Abdalla, *Menjadi Muslim*, hal. 155

⁵⁶ Bassan Tibi, *Islam dan Islamisme*, (Bandung: Mizan, 2016), hal. 28

⁵⁷ *Ibid*, hal. 241

sebagai legitimasi wajibnya mengislamisasikan negara adalah merupakan penafsiran yang statis dan hanya menuhankan teks semata, tanpa peduli dengan kontekstualnya. Padahal penafsiran al-Quran sudah selayaknya harus mempertimbangkan teks dan konteksnya agar al-Quran dapat berinteraksi dengan pembacanya.⁵⁸ Kemudian, wacana islamisasi atau penerapan hukum negara dengan Islam atau pun skuler sesungguhnya tidak termaktubkan di dalam al-Quran, sehingga kita diperbolehkan untuk berijtihad dalam menentukannya, dengan berpegang teguh pada teks al-Quran, konteks dan kontekstualnya. Sehingga harmonisasi antara ketiganya akan muncul sebagai tujuan dari al-Quran sebagai petunjuk (*hudan*) bagi manusia pada zamannya. Dengan penafsiran yang demikian pun akan menjadi payung bersama di dalam keberagaman yang ada di Indonesia. Pluralitas yang ada di dalamnya akan terus harmonis melalui penafsiran yang konprehensif tersebut.

Dari uraian di atas maka wacana islamisasi di negara pluralitas yang dimunculkan oleh kaum fundamentalisme perlu kiranya diremajakan, yaitu melalui ijtihad kontekstualis. Melalui penafsiran ayat-ayat al-Quran dengan mempertimbangkan teks dan konteksnya (*quasi objektif modernis*). Islamisasi kaum fundamentalisme meski dikonstruksi dengan maksud memformalisasikan nilai-nilai agama Islam terhadap hukum yang sudah ada, tanpa harus membongkarnya. Hal tersebut juga berangkat dari tujuan syariat Islam (*maqâshîd Al-syharî'âh*) itu sendiri, yaitu memberi kemaslahatan terhadap setiap individu masyarakat Indonesia yang bukan saja beragama Islam, sehingga dengan demikian radikalisme akan menjauh, dan toloeransi serta harmonisasi dalam perbedaan dan keberagaman akan terus harmonis di negara tercinta Indonesia.

Kesimpulan

Kaum Fundamentalis menjadikan penafsiran ayat-ayat al-Quran untuk melegitimasi wacana islamisasinya di Indonesia. Namun jalan penafsiran yang dilaluinya terlalu bersifat rigid, statis, bias patriarki, yaitu melalui metode *quasiobjektif revivalis*, sehingga produk yang dihasilkan menjadikan ayat al-Quran hanya diperkosa untuk kepentingan diri dan politiknya saja, tanpa melihat konteks dan kontekstual sehingga al-Quran sebagai “*hudan*” akan terus tercapai. Oleh sebab demikian metode yang dilalui meski diremajakan, yaitu melalui metode *quasi objektif modernis*, sehingga al-Quran sebagai *sâlih likulli zamân wa al-makân* akan terus tercapai.

Jargon islamisasi yang tak hentinya digembor-gemborkan oleh kaum fundamentalis meski remajakan. Tentu saja menimbang hasil yang akan muncul manakala idenya itu diterapkan terhadap Negara yang tidak saja penganutnya menganut agama Islam, tetapi agama-agama lain. Sehingga pemaksaan islamisasi terhadap negeri pluralitas hanya akan berdampak pada ketidakharmonisan di dalamnya. Peremajaan tersebut kita tanggalkan terhadap makna “islamisasi” yang ditawarkan kaum fundamentalis. Jika mereka memaksudkan – dengan islamisasi itu – untuk

⁵⁸ Makmun Râsyid, *HTI Gagal*, hal. 2

diterapkannya hukum Islam di seluruh sendi-sendi negara ini, maka peremajaan tersebut adalah dengan memperbaharui makna islamisasi itu sendiri, yaitu menilai-nilai islamkan sistem dan ideologi yang secara fisik bukan Islam, tetapi adanya bisa memayungi dan mengharmonisasikan keberagaman perbedaan di dalam negara ini. Tentu saja hal itu juga berangkat bahwa sejatinya nilai-nilai Islam jauh lebih tinggi derajatnya dibandingkan Islam itu sendiri.

Daftar Pustaka

- Abdalla, Ulil Abshâr. *Menjadi Muslim Liberal*, Ciputat: Penerbit Nalar. 2005.
- Afadhal dkk, *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: LIPI Press. 2005.
- Al-Marâghi, Mushtafâ. *Tafsir al-Marâghi*, Beirut: Dar Al-Ihyâ' Al-turâts. 2010.
- Al-Sya'râwî, Muthawâli. *Tafsir Al-Sya'râwi*, Beirut: Mathâbi Akhbâr Al-Yaûm. 1997.
- Ali, Ahmad. "Kritik Atas Jargonisasi Khilafah Dalam Konteks Indonesia, dalam Jurnal Innavatio", Vol. Xi, No. 1 Juni 2012
- Al-dîn Al-Nabhânî, Taqiy. *Mafâhim Hizb Al-Tahrîr*, Jakarta: HTI. 2011.
- _____. *Nizhâm Al-Hukm*, Beirut: Hizb Al-Tahrîr. 2002
- _____. *Nizhâm Al-Islâm*, Libanon: Tab'ah Mu'tamidah. 2011.
- 'Ashûr, Ibn. *Durar al-Manshûr*, Beirut: Dar Al-Ihyâ' Al-turâts, 1421.
- At-Thabari, Muhammad. *Majma' Al-Bayân*, Jakarta: Pustaka Azam. 2011.
- Baidhâwi, Imam. *Anwâr al-tanzîl wa Ashrîral-Ta'wîl*, Beirut: Dar Al-Ihyâ' Al-turâts, 1418.
- Elkarimi, Aab. *Saatnya Mahasiswa Berkhilafah*, Sukaharja: Kaffah Media, 2016
- Fattah, Agus Salim. *Pesantren Bukan Sarang Teroris*, Ciputat: Compass. 2010.
- Garaudy, R. *Islam Fundamentalisme dan Fundamentalisme Lainnya*. Bandung: Penerbit Pustaka. 1993.
- Hidayat, Komaruddin. *Kontroversi Khilafah*, Bandung: Mizan. 2014.
- Labib, Rahmat S. *Tafsir Al-Wâ'ie: Ayat-ayat Pilihan*, Bogor: Al-Azhar Publishing. 2013
- Mas'udi, Masdhâr Farîd. *Syarah Konstitusi UUD 1945 dalam Perspektif Islam*, Jakarta: Alvabet. 2010.
- Murtadhô dan Amar, Mei, 2015. "Revivalis, Fundamentalis, Sekularis dan Liberalis", <http://armawanpeda.wordpress.com>
- Mustaqîm, 'Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKIs, 2012.
- Qhuttb, Sayyid. *Tafsir fi Zhilâlal-Quran*, Beirut: Dâr al-Syurûq. 1998.
- Qomar, Mujamil. *Fajar Baru Islam Indonesia*, Bandung: Mizan. 2012.
- Râsyid, Makmun. *HTI Gagal Paham Khilafah*, Ciputat: Compass. 2016
- Rohman, Saifullah. "Kandungan Nilai-nilai Islam dalam Pancasila", dalam Jurnal Millah, Vol. Xiii, No. 1, 2013
- Ruslan, Idrus. "Membangun Harmonisasi Kehidupan Berbangsa dan Bernegara dengan Nilai Islam pada Pancasila", dalam Jurnal TAPiS, Vol. 9, No. 2, 2003.

- Sahrasad, Hendri. *"Kekhilafahan Islam di Asia Tenggara"* dalam jurnal Paramadina, vol. 1 No. 1, April 2017.
- Shihâb, Quraish. *Tafsir al-Mishbâh*, Jakarta: Lentera Hati. 2006.
- Sirâj, Saîd Aqîl. *Islam Kebangsaan*, Jakarta: Fatma Press. 1999.
- Tibi, Basam. *Islam dan Islamisme*. Mizan: Bandung. 2016.
- Widad, Ahmed. Agustus, 2014. *"Ustadz Ba'asyir: Pancasila adalah Ideologi Syirik, Haram Diamalkan"*, m.voa-islam.com.
- Zada, Khamani. *Islam Radikal*, Jakarta: Teraju. 2002.
- Zuhdi, Nurdin. *"Kritik Terhadap Penafsiran HTI, dalam jurnal Pemikiran Islam"*, Vol. XVII, No. 02, 2014.
- _____. *"Hermeneutika Al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan"*, Jurnal ESENSIA Vol. XIII No. 2 Juli 2012



REKONSTRUKSI PARADIGMA PEMIKIRAN PENDIDIKAN PESANTREN BERPERSPEKTIF FEMINIS

Masthuriyah Sa'dan

Peneliti ICRS Yogyakarta

masthuriyah.sadan@gmail.com

Abstrak

Salah satu persoalan penting dalam proses belajar mengajar di pesantren adalah pembelajaran yang menggunakan kitab kuning, padahal isi dan pembahasan dalam kitab kuning bias gender. Nyaris ayat-ayat dan hadist yang dijadikan kutipan adalah hadist dan ayat misoginis. Dalam fiqih, perempuan diibaratkan (diqiyaskan) seperti sebuah barang. Pandangan *fiqhiyyah* tersebut sangat bertentangan dengan pandangan *falsafiyah* yang menghormati harkat dan martabat manusia dengan penghormatan yang setinggi-tingginya. Ironisnya, kitab kuning masih eksis, dipertahankan dan diajarkan di pesantren-pesantren tradisional hingga era sekarang. Padahal jika diperhadapkan dengan realita modernitas, wacana fiqih dalam kitab kuning sudah tidak relevan. Oleh karena itu, merekonstruksi paradigma pemikiran pesantren menjadi sebuah keniscayaan. Hal itu agar metodologi dan materi pendidikan Islam (fiqih) tidak terkotak-kotak, melainkan dapat bersentuhan, berdialog dan bergumul dengan ilmu-ilmu sosial humanities kontemporer, sehingga pendidikan Islam dapat menjawab persoalan perempuan modern dengan kompleksitas yang mengitarinya.

Kata kunci: *Kitab Kuning, Pesantren, Paradigma Pemikiran*

Persoalan Kitab Kuning

Pondok pesantren adalah lembaga pendidikan dan merupakan perwujudan dari proses wajar perkembangan sistem pendidikan nasional. Disamping itu, pesantren memiliki ciri khas keindonesia (*indigenous*). Pesantren dianggap memiliki makna asli Indonesia, hal itu karena pesantren sejak zaman masa kekuasaan Hindu-Buddha, sehingga ketika agama Islam datang, maka Islam hanya meneruskan dan mengislamkan lembaga pendidikan yang telah ada (Madjid,1997:3). Sejak kehadiran pesantren pada era kolonial, dunia pesantren memiliki karakteristik atau ciri khas yang sangat berbeda di banding dengan lembaga pendidikan lainnya di Indonesia (Edyar:2002,24). Pendidikan di pondok pesantren merupakan pendidik-

an tradisional di Indonesia dan telah berakar di tengah-tengah masyarakat serta tersebar luas sampai ke pelosok pedesaan. Seiring dengan perkembangan globalisasi dan modernisasi, pesantren dituntut untuk mampu berhadapan dengan modernitas. Sehingga pendidikan di pesantren selayaknya bersifat cair, elastis dan menyesuaikan diri dengan kondisi zaman yang mengalami perubahan drastis seiring dengan majunya teknologi dan informasi.

Salah satu persoalan penting yang dihadapi oleh pesantren yang dengan teguh masih mempertahankan pembelajaran dari kitab kuning adalah isi dan pembahasan dalam kitab kuning yang bias gender. Nyaris ayat-ayat dan hadist yang dijadikan kutipan adalah hadist dan ayat misoginis. Dalam kajian Masdar F Mas'udi (1993:157) terhadap kitab kuning di pesantren, Masdar melihat bahwa kajian kitab kuning sangat mensubordinasi perempuan. Pandangan yang demikian karena asumsi perempuan dalam kitab kuning adalah makhluk yang harganya separo laki-laki. Contoh kongkrit yang *pertama*, bisa dilihat pada aqiqah (anjuran Islam untuk anak yang baru dilahirkan agar menyembelih hewan) dengan ketentuan anak laki-laki dua ekor kambing, tapi untuk anak perempuan hanya satu ekor kambing saja. *Kedua*, ganti rugi kematian seseorang yang terbunuh, jika laki-laki yang terbunuh maka keluarga dapat menuntut ganti rugi terhadap pembunuh dengan tuntutan 100 ekor unta, sedangkan jika perempuan yang terbunuh maka keluarga perempuan hanya menuntut kepada pihak pembunuh dengan 50 ekor unta. *Ketiga*, kesaksian dua orang perempuan dinilai setara dengan kesaksian satu orang laki-laki. *Keempat*, warisan; perempuan mendapatkan harta warisan setengah dari jumlah warisan yang diterima oleh laki-laki. *Kelima*, pernikahan; laki-laki boleh memiliki istri lebih dari satu (poligami) dan itu tanpa harus izin kepada istri yang sebelumnya, sedangkan perempuan hanya dibenarkan secara mutlak memiliki suami seorang saja.

Selain kajian kitab kuning mensubordinasi perempuan, isi kitab kuning juga melihat perempuan sebagai objek. Masdar (1993:158) memberikan beberapa contoh misalnya, laki-lakilah yang berhak menikahi, sedangkan perempuan statusnya sebagai yang dinikahi. Laki-laki diperbolehkan melihat perempuan yang akan dinikahi (*ta'aruf* sebagai calon istri), sedangkan perempuan hukumnya *maksiat* jika melihat laki-laki. Laki-laki memiliki kekuasaan penuh untuk menceraikan istri, sedangkan perempuan hanya diperbolehkan mengajukan mosi tidak percaya kepada pengadilan (*fasakh*) dan tidak bisa langsung menceraikan. Laki-laki yang menceraikan istrinya boleh meminta kembali istrinya untuk rujuk dengan sang istri masih dalam masa *iddah*, sementara perempuan tidak bisa menolak permintaan tersebut. Kajian Masdar terhadap kitab kuning tersebut merupakan kenyataan bahwa kitab kuning hampir dipastikan dikarang oleh laki-laki, sehingga dengan mudah dimengerti jika prasangka dan kepentingan untuk laki-laki sangat mewarnai dalam pembahasan kitab kuning. Karenanya merupakan hal yang wajar, jika isi kajian kitab kuning subordinat dan streatipe gender, hal itu karena kitab kuning mayoritas dikarang oleh laki-laki dan isinya hanya untuk kepentingan laki-laki.

Meski demikian, kitab kuning hingga era kini masih dipertahankan, diajarkan dan menjadi sumber kajian keagamaan representatif di pesantren-pesantren di Indonesia, utamanya pesantren salaf. Maka ada tugas yang esensial disamping meninggalkan kajian kitab kuning di pesantren secara total. Tugas utama tersebut seperti yang diungkapkan oleh Martin Van Bruinessen (2012:216) adalah menyangkut persoalan diskursus, yaitu kerangka berpikir, metode pembahasan, perspektif, pokok-pokok pembahasan, akar persoalan dan solusi. Hal itu karena banyak persoalan dalam kitab kuning yang tidak bisa dirumuskan dan pemikiran yang tidak dapat dipikirkan.

Oleh sebab itu, tulisan ini ingin merekonstruksi paradigma pemikiran pendidikan di pesantren dengan perspektif feminis. Rumusan masalah dalam tulisan ini adalah bagaimana merekonstruksi paradigma pemikiran pendidikan pesantren. Kemudian bagaimana metodologi dan materi pendidikannya. Tujuan dari tulisan ini adalah untuk keluar dari problem dan kesulitan yang dihadapi oleh *'ulum al-din* (ilmu agama) klasik sehingga menemukan jalan keluar yang relevan dengan dinamika zaman agar *Islamic Studies (Dirasat Islamiyah)* penuh dengan gagasan keadilan (*al-'adalah*), kesetaraan (*al-Musawa*) dan menghargai martabat kemanusiaan (*al-Karamah al-Insaniyah*). Adapun metodologi penelitian ini adalah kajian pustaka (*library research*). Dengan menggunakan metode deskriptif analitis.

Maskulinisasi Epistemologi Pengetahuan

Pesantren dibagi menjadi tiga tipologi. *Pertama*, pesantren tradisional (*salafiyah*) yaitu pesantren yang memfokuskan pada *tafaqquh fi addin*, pengkajian kitab-kitab klasik dengan menggunakan metode bandongan, sorogan maupun klasikal. Pengkajian kitab-kitab klasik dengan metode klasikal yang biasanya lembaga itu disebut dengan Madrasah Diniyah, MD ini menurut Undang-Undang Sisdiknas no.20 tahun 2003 pasal 30 ayat (4) dimasukkan sebagai bagian dari pendidikan keagamaan dan tidak dikelompokkan ke dalam sekolah umum yang berciri khas Islam. *Kedua*, pesantren modern (*khalafiyah*) adalah pesantren yang mengadopsi sistem pendidikan klasikal dengan kurikulum yang tertata dan mengintegrasikan pengetahuan umum, baik dalam bentuk Madrasah sebagai sekolah umum yang berciri khas Islam maupun sekolah umum itu sendiri, akan tetapi pengajaran kitab kuning dengan metode bandongan, sorogan maupun klasikal ditiadakan di pesantren modern ini. *Ketiga*, pesantren kombinasi adalah perpaduan ciri-ciri pesantren *salafiyah* dan *khalafiyah* (Mu'in,2006). Adapun yang menjadi basis kajian dalam tulisan ini adalah pesantren salafiyah dengan ciri-ciri yang telah disebutkan diatas.

Bahan ajar di pesantren tradisional (*salafiyah*) bertumpu pada kitab kuning. Kitab kuning menjadi rujukan utama bahan ajar guru-guru (kyai, nyai, ustadzah dan ustadz) di pondok pesantren. Sebagai sebuah lembaga pendidikan berbasis Islam, bahan ajar dan rujukan utama yang digunakan di pondok pesantren tradisional

(salaf) adalah kitab kuning. Pembahasan fiqh dalam kitab tersebut bersifat klasik dan karena kurang relevan dengan kondisi perempuan masa kini. Bahkan, beberapa kajian kitab kuning tersebut sangat bias gender. Lebih jelas, lihatlah tabel dibawah ini:

Tabel 1.
Beberapa Kitab kuning (fiqh) yang selalu diajarkan di beberapa pondok pesantren tradisional (Subahar, 2002).

No	Nama Kitab	Materi yang Dibahas
01	Uqud al-Lujain fi Bayan Huquq al-Zaujain	Pesan tentang hak dan kewajiban suami istri (pola relasi antara laki-laki dan perempuan)
02	Qurrata al-'Uyun	Adab berhubungan suami-istri, seperti waktu yang diperbolehkan dan tidak diperbolehkan, ragam posisi seks yang dibolehkan dan tidak dibolehkan, serta tahapan-tahapan dalam berhubungan seks
03	Fath al-Qorib	Membahas tentang bersuci dari hadas dan pembahasan tentang nikah.
04	Fath al-Mu'in Fath al-Wahab Nihayat al-Zain	Membahas tentang perkawinan, bagaimana relasi suami-istri, hak dan kewajiban masing-masing, serta hal-hal lain yang berhubungan dengan persoalan itu.
05	Ihya' 'Ulum al-Din	Di pembahasan bab "Nikah", disana dibahas tentang tata cara berhubungan suami-istri, hak dan kewajiban suami terhadap istri
06	Riyadl al-Shalihin Bulugh al-Marom	Kedua-duanya merupakan kitab hadist yang membahas antara lain tentang tata cara bersuci, adab buang air besar, mandi <i>janabat</i> (mandi besar), persoalan haid, masalah nikah, masalah cerai (talak), ruju' (kembali), nafakah dan <i>parenting</i> (pengasuhan anak)
07	Ash-Shilah fi Bayan al-Nikah	Membahas persoalan seputar perkawinan
08	Adab al-Mar'ah	Membahas seputar persoalan posisi, sikap, serta hak dan kewajiban perempuan terhadap laki-laki.
09	Tafsir Jalalain	Membahas ayat-ayat al-Qur'an yang bersangkutan paut dengan persoalan pernikahan, hak dan kewajiban suami istri.

Diantara konten dan materi kitab yang disebutkan diatas mengisyaratkan keberpihakan nyata kepada laki-laki dan ketidak seimbangan hak dan kewajiban antara suami dan istri. Menurut penemuan van Bruineessen (2012:211), kitab-kitab yang diajarkan oleh pesantren, tidak terdapat nama pengarang perempuan. Akan tetapi yang ada adalah nama laki-laki. Bahkan van Bruineessen menemukan sebuah kitab karya seorang perempuan bernama Fatimah Abdul Wahab Al-Bugisi namun di halaman depan kitab tersebut tertulis nama pengarang laki-laki, yakni pamannya sendiri yang bernama Jamaluddin. Oleh karenanya, van Bruineessen menduga bahwa identitas penulis sesungguhnya dengan sengaja disembunyikan

dengan anggapan bahwa menulis kitab adalah pekerjaan laki-laki. Dengan kondisi yang demikian menyebabkan teguhnya subordinasi perempuan dalam wacana pesantren.

Dengan adanya kitab klasik diatas dikarang dan ditulis oleh laki-laki dan dilestarikan di pesantren-pesantren maka pada gilirannya akan mengasumsikan sebuah pengetahuan berbasis laki-laki atas nama agama. Sehingga pengetahuan positivistik beserta teori yang dibangun merupakan konstruksi laki-laki. Oleh karenanya, Simon de Beauvoir mengatakan bahwa "dunia itu adalah hasil karya laki-laki dan perempuan merupakan jenis kelamin kedua". Disinilah kemudian Sandra Harding (1987:181) menyebut sebagai maskulinisasi epistemologi pengetahuan berbasis agama. Pengetahuan yang dimaksud disini adalah pengetahuan keagamaan Islam (*dirasah Islamiyah*) tentang fiqh.

Materi fiqh dalam kitab klasik tersebut sarat bias gender. Jika melihat pada sejarah (*tarikhiyah*) fiqh sejak dari pra kenabian Muhammad. Masyarakat Arab jahiliyah penuh dengan kekuasaan patriarkhi. Bangsa Arab memperlakukan perempuan secara tidak manusiawi. Ketika Islam datang, maka Nabi Muhammad meletakkan dasar-dasar penyamarataan keadilan yang waktu itu masih dalam kondisi zaman patriarkhi Arab. Karena sosial dan budaya bangsa Arab adalah patriarkhi, maka nabi Muhammad melakukan perubahan tidak secara sekaligus, akan tetapi secara berangsur-angsur dan pelan-pelan dengan cara meletakkan beberapa hak yang dimiliki oleh perempuan. Seperti hak mendapatkan warisan, dan perlakuan yang adil kepada perempuan. Akan tetapi, para ahli fiqh pasca Nabi Muhammad, meletakkan fiqh atas dasar patriarkhi kepada masyarakat Arab yang masih bernuansa patriarkhi. Maka kemudian, jadilah perempuan sebagai barang mati, seperti kendaraan yang mewah dan perhiasan yang harus dijaga oleh penjaga dan tidak boleh keluar rumah tanpa izin suami. Jadilah kemudian pemeliharaan perempuan dan penjagaan terhadapnya berpijak pada konsep kepemilikan atas sesuatu yang berharga dan sebuah kemunafikan yang dibungkus atas nama "kehormatan" perempuan.

Ketika perempuan ingin mendapatkan hak-haknya atas nama "manusia", maka laki-laki akan mengatakan bahwa Islam telah memberikan hak-haknya kepada perempuan. Al-Qur'an dan hadist telah memberikan aturan dan hak preoregatif kepada perempuan yang tidak bisa dibantah, mutlak dan absolut, dan jika melanggar dari aturan tersebut maka perempuan akan mendapatkan dosa, laknat seribu malaikat, murka Allah dan akan masuk neraka dengan siksa yang amat pedih. Dengan pernyataan yang demikian, seolah-olah perempuan telah terwakili untuk mendapatkan haknya, perempuan telah terwakili untuk memikirkan sesuatu yang perempuan sendiri yang merasakan tertindas. Secara sederhana, perempuan tidak perlu memberontak dan berfikir, karena semua telah diatur dalam koridor aturan Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadist yang terangkum dalam konsep Syari'at dan diajarkan di lembaga-lembaga pendidikan Islam (pesantren) dalam materi fiqh. Padahal kalau dikaji secara lebih intens, materi fiqh ditulis dan

dikarang oleh laki-laki, untuk kepentingan laki-laki dan mengkonstruksi otoritas laki-laki sehingga ayat-ayat dan hadist yang dikutip adalah ayat dan hadist yang bias gender dan misoginis. Inilah yang oleh Muhammad Shahrour (2003:399) disebut dengan tirani pemikiran. Artinya, telah ada orang yang telah memikirkan perempuan (hak, kebebasan dan kebahagiaan), karenanya perempuan tidak butuh untuk berpikir karena telah ada yang telah memikirkan perempuan. Kondisi yang demikian merupakan bentuk dari sistem pembodohan struktural.

Menurut Madjid (1997:8), fiqh merupakan sekumpulan hukum amaliah (dipraktekkan) dan disyariatkan dalam Islam. Karena hukum amaliah tersebut dalam jangka waktu yang lama, maka kemudian fiqh mendominasi dan memegang dunia pemikiran dan intelektual Islam. Seiring dengan perkembangan agama Islam, maka terdapat keharusan adanya pembakuan sistem hukum untuk mengatur masyarakat. Pembakuan ini terjadi sekitar abad ke-2 Hijriah. Karena pengetahuan tersebut saling berkelindan dan bergumul dengan kekuasaan dinasti Islam kala itu, maka pengetahuan tentang hukum-hukum agama merupakan tangga naik yang langsung menuju pada status sosial politik yang lebih tinggi, sehingga meningkatlah atus orang-orang yang berminat mendalami keahlian dalam bidang fiqh. sehingga Madjid berkesimpulan, bahwa keahlian dalam fiqh merupakan konotasi terkuat dalam kepemimpinan Islam (*daulah al-Islamiyah*). Seperti yang telah diketahui, dalam sejarah kepemimpinan Islam dari Khulafaur Rosyidin hingga dinasti Umayyah dan dinasti Abbasiyah I & II, kepemimpinan dan kedudukan politik di dominasi oleh laki-laki. Pertanyaannya kemudian, masih relevankah materi fiqh di ajarkan di era sekarang?. Disinilah pentingnya rekonstruksi paradigma pemikiran pendidikan fiqh di Pesantren yang basis materi ajarannya bertumpu pada kitab kuning.

Rekonstruksi Paradigma Pemikiran

Teks-teks ayat dan hadist yang banyak dikutip oleh pengarang kitab kuning, hakikatnya teks-teks yang dikutip dalam kitab kuning tersebut merupakan konsekuensi logis dari paradigma superioritas laki-laki atas perempuan yang mendapat legitimasi dari teks-teks keagamaan lainnya. Sebagaimana dalam kajian Husein Muhammad (2004:183-184), bahwa salah satu contoh dari paradigma superioritas laki-laki atas perempuan yang mendapat legitimasi teks adalah tentang "keunggulan laki-laki atas perempuan". Adanya yang superior (laki-laki) dan yang inferior (perempuan) karena di dalam pembahasan kitab kuning yang dikarang oleh Imam Nawawi adalah, bahwa akal dan pikiran laki-laki lebih cerdas daripada akal pikiran perempuan. Pernyataan tersebut, dirujuk oleh Imam Nawawi pada QS. An-Nisa':34 "*Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita)*" dan juga QS. Al-Baqarah:228 "*Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma'ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya*". Disamping itu, untuk memperkokoh

superioritas laki-laki, pengarang kitab kuning kemudian mengutip hadist Nabi yang mengatakan bahwa perempuan adalah "*naqishat aql wa din*" (kurang dalam akal dan agamanya). Dengan adanya hadist Nabi tersebut kemudian, salah satu pengarang kitab kuning yang lain yakni Ahmad bin Asyuni membangun argumentasinya dengan mengatakan bahwa "laki-laki (suami) harus mempergauli istrinya dengan baik, bersabar, melupakan perbuatan-perbuatannya yang kurang baik, sebagai bentuk rasa sayang kepadanya, karena memang akalnya terbatas, sebagaimana dinyatakan dalam hadist, karena kuatnya syahwat (nafsu) perempuan, seringkali menutup akal sehat mereka, maka karena itu, mereka terbatas untuk bisa mencapai kesempurnaan".

Penjelasan dalam kitab kuning tersebut mengindikasikan bahwa perempuan adalah makhluk yang inferior (lemah). Karena pandangan yang demikian itulah, maka basis materi fiqh dalam kitab kuning menganalogikan (mengqiyaskan) perempuan seperti barang; ketika kecil milik ayah ketika besar milik suami. Mengutip ucapan M. Amien Abdullah (Kompas, 8/2/2013) bahwa kepemilikan atas tubuh perempuan yang menganalogikan perempuan seperti barang merupakan corak berpikir *fiqhiyyah*. Corak berpikir yang demikian sangat bertentangan dan berseberangan dengan kesadaran kemanusiaan baru (*falsafiyah*) yang didukung oleh pengetahuan sosial dan *humanities* kontemporer tentang *non-derogability* (prinsip tidak dapat direndahkannya harkat kemanusiaan seseorang dengan dalih dan alasan apapun) dan *human dignity-al-karamah al-Insaniyah* (menjunjung tinggi harkat martabat kemanusiaan) seseorang, baik laki-laki maupun perempuan.

Meninggalkan materi fiqh dalam kitab kuning di pesantren tidaklah mudah, hal itu karena corak pendidikan pesantren selalu diidentikkan dengan kitab kuning, dan kitab kuning merupakan warisan khazanah Islam klasik. Akan tetapi, merubah diskursus kitab kuning menjadi lebih egaliter merupakan suatu keniscayaan agar sistem pendidikan di pesantren dapat bersentuhan dengan tantangan modernitas bahwa ruang lingkup kehidupan perempuan tidak hanya disekitar empat dinding rumah (domestik), bahwa persoalan perempuan dalam realitas kehidupan bukan hanya terpaku pada fiqh saja. Akan tetapi perempuan dapat berkontribusi nyata dalam menghadapi persoalan umat manusia dengan seluruh kompleksitas yang mengitarinya dan perempuan memiliki persoalan yang berhubungan dengan kesehatan, ekologi, sosial, budaya dan ekonomi. Untuk itulah diskursus keilmuan dalam Islam bukan lagi sebagai keilmuan yang tertutup, tetapi terbuka dan selalu diperlukan pengayaan dengan teori-teori sosial humaniora. Artinya, memperhadapkan permasalahan perempuan, "tidak" selalu menggunakan kajian fiqh era klasik yang tertulis dalam kitab kuning. Akan tetapi, bagaimana memperhadapkan persoalan perempuan dengan menggunakan ayat Suci sebagai legitimasi teologi dan menggunakan analisa hermeneutika dengan perspektif feminisme yang berkeadilan seperti yang telah dilakukan oleh beberapa tokoh pemikir Islam kontemporer seperti Muhammad Abduh (Mesir), Riffat Hassan (Mesir), Fatima Mernissi (Maroko), Amina Wadud Muhsin (Amerika Serikat), Nasr

Hamid Abu Zayd (Mesir), Khaled Abou El-Fadl (Kuwait).

Hermenutika merupakan cara menafsirkan teks Al-Qur'an dengan konteks sosio historis masa sekarang, dan tugas pokok hermeneutika adalah bagaimana menafsirkan sebuah teks klasik dalam hal ini al-Qur'an dan hadist menjadi milik kita yang hidup di zaman dan tempat serta suasana kultural yang berbeda (Palamer,1996:17). Lebih lanjut Fazlur Rahman (1985:7-8) dua gerak ganda dalam hermeneutika. *Pertama*, orang harus memahami arti atau makna dari suatu pernyataan al-Qur'an dengan mengkaji situasi dan problem historis yang mana dalam al-Qur'an menjadi kunci jawabannya. Ini menyuruh untuk mengkaji situasi makro, dalam batasan-batasan masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga bahkan kehidupan secara holistik di tanah Arab ketika Islam hadir sebelum mengkaji ayat-ayat secara secara spesifik. *Kedua*, mengeneralisasikan jawaban-jawaban yang spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang di dapat dari latar rasio historis. Artinya, ajaran-ajaran yang bersifat umum harus ditumbuhkan dalam konteks sosio historis yang kongkret pada masa sekarang, tujuannya adalah untuk mengimplementasikan nilai-nilai al-Qur'an secara baru.

Ironisnya, materi ajar dalam kitab kuning yang digunakan dalam pendidikan pesantren (salaf) tidak menggunakan analisa hermeneutika untuk tidak mengatakan anti hermeneutika. Corak paradigma pemikiran *fiqhyyah* cenderung didominasi oleh teks. Corak yang demikian inilah yang disebut oleh Muhammad Abid Al-Jabiri (Maroko) dengan istilah dominasi epistemologi nalar bayani dalam pemikiran Islam. menurut Al-Jabiri (1991:116), nalar bayani menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi. Disini teks dijadikan sebagai sumber pengetahuan, benar tidaknya transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Artinya, jika transmisi teks bisa dipertanggung jawabkan berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Akan tetapi sebaliknya, jika transmisi teksnya diragukan, maka kebenaran teks tidak dipertanggungjawabkan dan tidak bisa dijadikan landasan hukum lagi.

Karena nalar bayani hanya di dominasi oleh teks, untuk itulah diperlukan adanya rekonstruksi pemikiran Islam, atau rekonstruksi paradigma pemikiran dalam pendidikan pesantren yang mulanya bercorak *fiqhyyah* kitab kuning-epistemologi nalar bayani menuju corak pemikiran *falsafyyah* hermeneutika feminisme. Corak pemikiran yang demikian, berupaya menafsir ulang ajaran agama (al-Qur'an, hadist, kitab kuning) agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat modern baik laki-laki maupun perempuan.

Adapun karakteristik pemikiran *falsafyyah* hermeneutika feminisme, penulis kutip dari karakteristik pemikiran keagamaan muslim *progressif* oleh pemikir Islam kontemporer Abdullah Saeed (2006:150-151): *Pertama*, mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat muslim era kini. *Kedua*, cenderung mendukung perlunya *fresh* ijtihad dan

metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan perempuan kontemporer. *Ketiga*, mengkombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern. *Keempat*, teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi dan teknologi harus direfleksikan dalam hukum Islam. *Kelima*, tidak mengikutkan dirinya pada dogmatisme atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya. *Keenam*, meletakkan titik tekan pemikirannya pada asas keadilan sosial, keadilan gender, Hak Asasi Manusia (HAM) dan relasi yang harmonis antara muslim dan non-muslim.

Mengenai karakteristik Islam progressif yang dijadikan karakteristik paradigma pemikiran *falsafiyah* hermeneutika feminisme, penulis kutip dari penjelasan M. Amien Abdullah (2013:32) bahwa corak epistemologi keilmuan pemikiran Islam kontemporer dalam pandangan Saeed adalah berbeda dengan corak epistemologi keilmuan dan pendidikan Islam klasik-tradisional. Disini bukan agamanya yang berbeda, tetapi metode pemahaman dan pendekatannya yang berbeda dari yang pernah berlaku terdahulu. Penggunaan metode keserjanaan dan epistemologi klasik-tradisional masih ada, dimana teks-teks (*nash*) al-Qur'an menjadi titik sentral, tetapi metode penafsiran dan pendekatannya telah didialogkan, dikawinkan, diintegrasikan dan diinterkoneksi dengan menggunakan epistemologi baru yang melibatkan masukan dari *natural sciences*, *social sciences* dan *humanities* kontemporer.

Mengacu pada pandangan Abdullah Saeed diatas, memperhadapkan materi fiqh dalam kitab kuning di pesantren (salaf) dengan ilmu-ilmu sosial humanities kontemporer sebagai suatu keniscayaan. Dari sini, dasar hukum warisan, perkawinan, poligami, pakaian perempuan dan lain sebagainya yang telah tertulis dalam Al-Qur'an, diperjelas dengan hadist dan didokumentasikan penjelasannya oleh ulama' klasik dalam kitab kuning tidak serta merta diterima. Akan tetapi teks tersebut diinterpertasi dengan menggunakan analisa hermeutika dengan melihat kondisi sosio-cultural ketika teks pertama kali turun, kemudian teks tersebut diinterpretasi dengan menggunakan ukuran dan asas keadilan dan HAM sebagai kebutuhan pokok umat manusia kontemporer.

Menurut Husein Muhammad (2004:187-188), terdapat beberapa langkah-langkah metodologi agar teks-teks keagamaan yang selalu dikutip oleh pengarang kitab kuning agar lebih hidup, segar dan memiliki relevansi dengan ruang kontemporer tanpa kehilangan makna transendensinya. Langkah-langkah tersebut antara lain: *pertama*, menjadikan tujuan-tujuan syari'ah (*maqashid al-syari'ah*) sebagai basis utama penafsiran atau takwil. *Kedua*, melakukan analisis terhadap aspek sosio-historis (*al-siyaaq al-tarikhi al-ijtima'ie*) atas kasus-kasus yang ada dalam teks. *Ketiga*, melakukan analisis bahasa dan konteksnya (*al-siyaaq al-lisani*). *Keempat*, melakukan identifikasi aspek kausalitas dalam teks sebagai jalan ke pemikiran analogis untuk kebutuhan konteks sosial sekarang (*qiyas al-ghaib 'ala al-syahid*). *Kelima*, melakukan analisis kritis terhadap sumber-sumber transmisi hadist (*takhrij al-asanid*) dan kritik matan (*naqd al-matan*).

Metodologi & Materi Pengajaran

Dalam proses belajar mengajar di pesantren salaf, setidaknya terdapat tiga metode pembelajaran yang digunakan, yaitu bandongan, sorogan dan hafalan. Adapun materi bahan ajar yang diajarkan hanya bertumpu pada materi dalam kitab kuning. Loyalitas pesantren terhadap kitab kuning karena pesantren memandang bahwa kitab kuning adalah khazanah intelektual dan referensi yang paling absah dan sakral. Meski demikian, kelemahan dalam pengajaran materi di pesantren yang berfokus pada kitab kuning tidak terlepas dari kritikan. Seperti yang telah dilontarkan oleh Husein Muhammad (1999:269) bahwa pengajaran dalam kitab kuning memiliki beberapa kelemahan, diantaranya adalah; *pertama*, pengajaran kitab kuning di pesantren kebanyakan berputar dan berulang dengan memakai ukuran kitab. *Kedua*, pilihan kitab kuning berorientasi pada pemikiran yang hanya dihasilkan oleh *ahl al-hadist* dan tasawuf dan tidak diimbangi dengan kitab yang dihasilkan ahli logika dan filsafat. *Ketiga*, literatur kitab kuning di pesantren yang banyak bertumpu pada disiplin ilmu fiqh dan gramatika Arab, sedangkan kitab kuning yang memuat tentang metodologi hukum Islam dan sejarah mendapat perhatian yang sedikit.

Bukti kebenaran dari kritikan Husein Muhammad tersebut menjadi benar manakala kita melihat langsung proses pembelajaran di dalam pesantren salaf. Bertahun-tahun seseorang menjadi santri yang diajarkan adalah materi fiqh dalam kitab kuning, seperti *sullam at-taufiq*, *fath al-qarib*, *'uyun al-masa'il li an-nisa'* atau *fath al-mu'in* dan lain sebagainya. Padahal kalau dikaji secara lebih detail topik-topik yang dijadikan pembahasan dalam kitab kuning tersebut hampir sama. Maka tidaklah mengherankan apabila kitab kuning dalam pesantren menjadi sebuah doktrin yang bersifat baku. Sehingga pengetahuan tentang perempuan adalah sebuah doktrin yang tidak dapat diganggu gugat. Kuatnya doktrin pengetahuan tersebut tidaklah terlepas dari metodologi pengajaran yang bersifat statis-indoktrinatif-doktriner (Abdullah,1998:62), yang diajarkan oleh seorang guru (kyai/nyai/ustadz/ustadzah). Bahkan proses pengajaran dalam pesantren yang menggunakan kitab kuning tersebut kadang kala menafikan kemampuan akal untuk berfikir dan membangun argumentasi-untuk tidak mengatakan anti filsafat dan logika. Sehingga hasilnya, materi-materi dalam kitab kuning bersifat mutlak dan absolut. Ironisnya, kondisi yang demikian menutup peluang rapat-rapat pintu ijtihad karena sudah terwakili oleh para imam ahli fiqh yang dijadikan bahan referensi utama dalam kitab kuning tersebut. Padahal, kondisi sosio-cultural kala kitab kuning tersebut ditulis dengan kondisi sosio-cultural ketika kitab kuning diajarkan sekarang memiliki perbedaan kondisi yang sangat jauh. Perbedaan kondisi tersebut mengindikasikan perbedaan persoalan yang semakin kompleks. Hal yang demikian, menuntut para santri atau para guru untuk berhadapan dengan realitas dan bukan dengan angan-angan semu tentang kejayaan Islam di masa silam.

Dalam pola metodologi pendidikan dan pengajaran agama yang bersifat doktriner-indoktrinatif. Kemungkinan besar santri sudah mengetahui permasalahan seputar perempuan dalam fiqh kitab kuning melalui ceramah-ceramah agama maupun didikan orang tua yang religius sejak kecil. Ketika para guru (kyai/nyai/ustadz/ustadzah) mengulanginya lagi dalam pendidikan pesantren, maka materi pelajaran akan tidak menarik dan membuat santri merasa jenuh. Jika telah kehilangan daya tarik, maka kekuatan pendidikan agama di pesantren hanya bertumpu pada formalitas membaca khazanah Islam klasik yang *up to date*. Karena materi fiqh yang diajarkan terkotak-kotak dan tidak bersentuhan dengan ilmu-ilmu kontemporer seperti sosiologi, ekonomi, politik, kesehatan, hak asasi dan keadilan. Maka agar pendidikan dalam pesantren tidak kehilangan daya tarik, perlu kiranya pembahasan dalam fiqh dikorelasikan dengan ilmu-ilmu sosial humanities kontemporer dengan menggunakan analisa hermeneutika dan pendekatan feminis.

Daftar Pustaka

- Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Busman Edyar, *Komersialisasi dan Dilema Profesionalisme Pesantren*, Majalah Pesantren Edisi V th. 1, 2002.
- Masdar F. Mas'udi, *Perempuan Diantara Lembaran Kitab Kuning*, Dalam Lies Marcoes Natsir & Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Wanita Islam Indonesia Dalam Kajian Tekstual & Kontekstual*, Jakarta: INIS, 1993.
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren & Tarekat*, Terj. Farid Wajidi & Rika Iffati, Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- Abd Halim Subahar, 2002, *Pesantren Gender: Konstruksi Baru Basis Pemberdayaan Perempuan*, dalam Jurnal Al-Adalah STAIN Jember Vo.5 No.2.
- Sandra Harding, *Conclusion: Epistemological Question, Feminist and Methodology; Social Science Issue*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Muhammad Shahrour, *Tirani Islam, Geneologi Masyarakat dan Negara*, Terj. Saifuddin Zuhri Qudsi & Badrus Syamsul Fata, Yogyakarta: LkiS, 2003.
- Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan: Pembelaan Kyai Pesantren*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Husein Muhammad, *Kontekstualisasi Kitab Kuning: Tradisi Kajian & Metode Pengajaran*, dalam Marzuki Waghid dkk (ed.), *Pesantren Masa Depan: Wacana Pemberdayaan & Transformasi Pesantren*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- M. Amin Abdullah, *Agama & Perempuan*, Kompas Edisi Rabu, 06 Februari 2013
- M. Amien Abdullah. 2013, *Agama, Ilmu dan Budaya; Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan*, pidato pengukuhan keanggotaan Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIP), Yogyakarta 17 Agustus 2013.
- M. Amin Abdullah, *Problem Epistemologis-Metodologis Pendidikan Islam*, dalam

- Abdul Munir Mulkhan dkk, *Rekonstruksi Pendidikan dan Tradisi Pesantren Religiusitas Iptek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Richard E. Palamer, "*Hermeneutic*" dikutip dari Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Yayasan Paramadina, 1996.
- Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1985.
- Muhammad 'Abid Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql Al-'Arabi*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991.
- Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006.
- Abdul Mu'in dkk, *Survey Tipologi Pondok Pesantren Dalam Pemenuhan Pelayanan Pendidikan Keagamaan Bagi Masyarakat*, 2006, dalam <http://www.depag.web.id> diakses hari selasa, 12/4/2016 pukul 14.36



SENI HENNA: Ragam Struktur dan Motif dalam Tradisi Maroko

Muhammad Nur Rasyid dan Suryo Ediyono
Program Studi Sastra Arab, Fakultas Ilmu Budaya
Universitas Sebelas Maret Surakarta
nrasyid29@gmail.com
ediyonosuryo@yahoo.com

Abstrak

Henna yang memiliki nama latin *lawsonia inermis* merupakan bahan baku yang digunakan sebagai seni lukis tubuh atau *body painting* dalam suatu perayaan tradisi. Tulisan ini memaparkan struktur dan motif seni Henna dalam tradisi Maroko. Penelitian ini dikaji melalui pendekatan kualitatif dengan tipe penelitian etnografi, teknik pengumpulan data dan sumber data yang berhubungan dengan objek kajian. Teknik pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan teknik penelitian pustaka (*library research*). Pengumpulan data dengan teknik pustaka, yaitu mengumpulkan data yang berkaitan dengan objek penelitian melalui buku, jurnal, internet yang mendukung penelitian ini. Hasil penelitian menunjukkan penggunaan henna tidak hanya digunakan dalam tradisi seperti perayaan pernikahan, perayaan hari raya kurban, perayaan khitan dan juga perayaan pra dan paska kelahiran. Tetapi henna juga sebagai seni hias tubuh atau *body painting* dan sering dikaitkan dengan sastra. Struktur dan motif seni Henna yang ada dalam tradisi seni Henna Maroko yang merupakan tradisi turun temurun. Bagi masyarakat Maroko tradisi seni Henna dipercaya bisa melindungi diri dari pengaruh hal-hal yang jahat. Beberapa daerah di Indonesia juga menggunakan seni henna dalam tradisi mereka. Di Indonesia hanya digunakan pada tradisi pernikahan saja, lebih sering disebut dengan malam pacar atau malam inai. Penamaan seni henna dalam tradisi Indonesia memiliki nama-nama yang berbeda disetiap daerahnya. kini tradisi seni Henna tidak hanya tren Timur Tengah, tetapi sudah menjadi milik umum. Siapapun bisa menggunakan seni tanpa ada kata tradisi.

Kata kunci: *body painting, henna, lawsonia inermis, seni henna*

Abstract

Henna (*Lawsonia inermis*) is a raw material used as body painting in a celebration of the tradition. This paper describes the structure and motifs of Henna in Moroccan tradition. The research examined through qualitative approach- include ethnographic approach, data collection techniques and data sources that are associated with the object of the research, data collection techniques using library research, namely by collecting data through books, journals, and internet. The results showed henna is not only used in the tradition of such a wedding celebration, Ied Al-Adha, the celebration of the circumcision and also the birth, but also used as decorative arts and often associated with literature. Henna motifs and structures in Moroccan tradition are hereditary tradition. For Moroccan, Henna art tradition is believed to be able to protect themselves from the influence of evil things. Some regions in Indonesia also used henna art in their traditions, but specifically in wedding celebration called Henna night, it has different names on each regions. Nowadays, Henna art is not only as Middle East tradition, it is popular over the world. Anyone can use it without tradition frill.

Keywords: *body painting, henna, lawsonia inermis, henna art*

Pendahuluan

Kesenian merupakan salah satu hasil dari kebudayaan yang dimiliki masyarakat yang memiliki manfaat besar bagi masyarakat itu sendiri. Kesenian yang dimiliki masyarakat ini pun memiliki beragam corak, bentuk dan motif. Begitu juga dengan salah satu kesenian hias tubuh seni Henna yang memiliki ragam motif. Henna adalah nama tumbuhan tertua yang digunakan sebagai kosmetik.

Di Maroko seni Henna biasanya dikaitkan dengan perayaan khusus seperti pernikahan, bulan kedelapan kehamilan, kelahiran, hari ke-40 setelah seorang wanita melahirkan, upacara penamaan, khitanan, dll, semua peristiwa dirayakan dengan Henna Eids, dan hari libur keagamaan lainnya (Catherine, 2002: 3). Pemakaian Henna digunakan untuk menangkal kejahatan dan membawa nasib baik bagi pemakainya. Karenanya Henna biasa dipakai sebelum melahirkan (sewaktu hamil) dan sebelum pernikahan (calon pengantin). Henna merupakan seni hias tubuh pada bagian tertentu, seperti pada bagian tangan, kaki. Seni Henna berbeda dengan tattoo, Perbedaannya bisa dilihat dari motif Henna dan Tatto. Tattoo menggunakan tinta pigmen yang di sisipkan pada kulit yang menyebabkan ia permanen dengan menggunakan media tajam untuk memasukkannya di dalam kulit. Sedangkan Henna menggunakan bubuk tanaman yang di tumbuk halus, dan hanya di tempelkan di kulit (di ukir diatas kulit) bukan disisipkan di dalam kulit, getah dari Henna akan meresap perlahan ke dalam kulit dan menempel sementara pada kulit sesuai dengan siklus pergantian kulit.

Sebetulnya Henna telah lama dikenal dalam dunia Arab dan Islam, hal ini bisa dilihat pada proses sebelum mumifikasi yang dilakukan oleh orang-orang Mesir kuno. yang bisa ditemukan pada jari-jari tangan dan kaki mumi yang ditemukan di

Mesir. Walaupun awalnya Henna digunakan sebagai bahan untuk mempercantik diri, tumbuhan henna juga memiliki khasiat untuk kesehatan. *Use henna, it makes your head lustrous, cleanses your heart, increases the sexual vigor and will be witness in your graves* (Muhammad dalam Marie A.M:121).

Motif seni Henna memiliki variasi berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah yang lain. Setiap motif Henna memiliki maksud dan tujuan yang berbeda-beda, misalnya: Persegi digunakan untuk menyembuhkan dan melindungi orang sakit, Vines dan daun umur panjang, pengabdian, ketekunan, Kuncup : menandakan kehidupan baru, kesuburan dan sukacita - atau sebagai metafora di mehndi pengantin untuk melambangkan awal dari cinta yang baru dan kehidupan baru, zig-zag simbol ini berarti hujan dan mewakili kesuburan dan kelimpahan, Bunga : sukacita dan kebahagiaan (Catherine 2005:18). Maroko memiliki motif Henna lebih sederhana dibandingkan dengan daerah lain seperti daerah India. Motif yang digunakan seni Henna di Arab biasanya memiliki garis tebal dan juga menggunakan motif bunga yang di lukis pada bagian tangan dan kaki.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yang bersifat deskriptif. Metode penelitian menunjukkan cara bagaimana studi penelitian dirancang sesuai dengan prosedur-prosedur dalam menemukan data (Ulber Silalahi, 2009:90-91). Teknik pengumpulan data dan sumber data yang berhubungan dengan objek kajian. Teknik pengumpulan data pada penelitian ini menggunakan teknik penelitian pustaka (*library research*). Pengumpulan data dengan teknik pustaka, yaitu mengumpulkan data yang berkaitan dengan objek penelitian melalui buku, jurnal, internet yang mendukung penelitian ini. Penelitian ini membahas mengenai ragam seni hias tubuh dan mengkaji perkembangan seni hias tubuh orang Maroko. Adapun teknik penelitian yang dapat dikemukakan, data penelitian yang telah diperoleh, maka akan diklasifikasikan sesuai dengan ragam struktur dan motifnya kemudian dideskripsikan dan dianalisis dengan jelas. Selanjutnya, data data yang telah selesai diklasifikasi kemudian dianalisis. Hasil dari analisis ini kemudian akan dideskripsikan secara terperinci sehingga hasilnya dapat dijelaskan dan menghasilkan sebuah kesimpulan.

Pembahasan

Henna, keindahan dan perempuan pada dasarnya dua hal tersebut tidak bisa dipisahkan dan memiliki keterkaitan yang kuat antara keduanya. Perempuan bebas dalam mendandani dan mempercantik dirinya sesuai dengan suasana hatinya. Henna merupakan salah satu piranti untuk memperelok ragawi perempuan. Daun pacar atau henna ini dipercaya merupakan lambang kesuburan juga merupakan simbol cinta antara suami dan istri. Henna merupakan tanaman berbunga yang digunakan sejak zaman dahulu untuk mewarnai kulit, rambut, kuku dan wol. Henna tergolong

kedalam tumbuhan semak, sejenis tanaman teh dan dapat tumbuh dua hingga enam meter, memiliki bunga berwarna putih dan buah-buahan kecil berwarna coklat yang bentuknya seperti kapsul. Di dalam buah tersebut terdapat banyak biji-bijian. Daun dari tumbuhan henna ini dipercaya merupakan lambang kesuburan kesejahteraan juga merupakan simbol cinta. Di Maroko henna merupakan salah satu cara mempercantik diri selain memakai *make up* atau perhiasan. Bisa dipakai sehari-hari atau memegang peran penting dalam acara khusus seperti pernikahan, pra dan paska lahir dan padahari raya ataupun perayaan hari istimewa. Tangan perempuan akan dihias henna dari ujung jari sampai siku, dan di kaki dari ujung kaki sampai lutut.

Kata Henna berasal dari bahasa latin: "*Alkanna / Lawsonia inermis (also L. inerma in older European texts) / L. alba / L. ruba / Lyzitus spina Christi (natural henna leaf powder that has been bleached) / L. spinosa / L. mimata (perhaps a Japanese species) / Lawsoniaceae / lawsoniear / Radix alcannae verae (henna roots) / Alcannae tinctoria (henna root dye). Arabic: "Hinna" henna / Hina / Al-khenna / Han (Given to the plant by the persians) / Sauner / Hna (Lawsonia alba AKA: Black Henna)*"¹

Masyarakat Maroko percaya dengan memakai henna bisa menjauhkan mara bahaya dan bisa mendatangkan Baraka. Paham animisme yaitu kepercayaan bahwa benda dan makhluk hidup memiliki ruh atau jiwa dan hal tersebut diterapkan dalam setiap kerajinan dan bentuk seni. Diluar gagasan tentang ruh atau jiwa terdapat gagasan bahwa benda-benda dan binatang memiliki energi mistis dan energi positif. Ulasan ini adalah salah satu maksud dari Baraka. Konsep Baraka ini merupakan kunci untuk memahami lukisan henna dalam masyarakat Maroko. Kepercayaan adanya Baraka membuat setiap tindakan dan kegiatan sehari-hari sebagai kesempatan untuk ibadah. Contohnya kegiatan sederhana sehari-hari seperti memasak, menenun, bersih-bersih dan lain-lain menjadi sarana beribadah dan berdoa. Semua benda mengandung Baraka akan tetapi memiliki kadar yang berbeda-beda. Tanaman henna merupakan tanaman bunga favorit nabi Muhammad SAW dan dianggap memiliki Baraka yang tinggi. Oleh karena itu tanaman henna sangat dihargai sebagai tradisi oleh umat Islam untuk mencari keberkahan, perlindungan dan sebagai obat.

Tradisi berasal dari kata *traditio* dalam bahasa latin yang berarti diteruskan atau kebiasaan. Dalam pengertian yang sederhana kebiasaan adalah sesuatu yang telah dilakukan untuk sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Henna merupakan seni ukiran pada bagian tubuh atau biasa yang disebut dengan tato temporer, yang mana seni pada ukiran tubuh ini adalah suatu tradisi yang dilakukan pada saat resepsi pernikahan, khitan, hari raya idul adha dan pra dan paska lahiran pada zaman dulu sampai pada saat ini.

Tradisi hari raya, khitan, malam henna dan juga tradisi-tradisi lain merupakan tradisi yang berbeda, tetapi masyarakat menerapkan Henna untuk semuanya. Henna memiliki tujuan yang sama dalam setiap tradisi. Bagi masyarakat Maroko, zat yang

¹ Miczak, Anakee M, *Henna's Secret History*, (New York: iUniverse Jones, 2001), h.6-7

mengandung “*Baraka*” (manfaat) seperti Henna dipercaya memiliki energi positif sebagai obat untuk tubuh atau digunakan dalam ritual khitanan atau sebagai simbol melepas keperawanan dalam upacara pernikahan yang biasanya dihadiri oleh kerabat dekat mempelai perempuan. Masyarakat Maroko percaya dengan memakai Henna bisa menjauhkan mara bahaya dan bisa mendatangkan Baraka. Begitu juga dengan umat hindu pada masyarakat India, mereka juga meyakini adanya baraka atau manfaat dari penggunaan henna dalam tradisi mereka. Dalam kepercayaan menggunakan henna mereka yakin adanya dewi yang membawa kemakmuran (dewi lakshmi) berdiam diri didalam corak henna yang mereka gunakan. Untuk itu wanita hindu melukiskan henna pada anggota tubuh seperti tangan dan kaki mereka pada perayaan tradisi untuk merasakan akan datangnya dewi kemakmuran atau kebahagiaan. Semua itu kembali pada keyakinan masing-masing pribadi wanita yang melukiskan henna. Tetapi bagi mereka yang tidak mempercayai akan datang kemakmuran ataupun adanya baraka dari lukis henna, merupakan suatu penghinaan pada tradisi mereka dan akan mendapat konsekuensi².

Penggunaan henna sudah digunakan sejak berabad-abad yang lalu untuk seni tubuh, pewarnaan rambut, digunakan dalam pengobatan dan juga digunakan sebagai seni dari perayaan tradisi. Penggunaan henna di tubuh awalnya bertujuan untuk mendinginkan suhu tubuh didaerah gurun agar suhu tubuh mereka tetap rendah, karena henna memiliki sifat pendingin. Untuk menjaga agar suhu tubuh tetap rendah, tubuh bagian tertentu di celupkan pada henna yang sudah dilumatkan. Sebagian wanita jenuh dengan cara menggunakan henna dengan dicelupkan, beberapa wanita menerapkan henna sebagai seni tubuh karena efek noda warna yang ditinggalkan oleh henna, namun dengan keutamaan yang sama sebagai pendingin. Di beberapa wilayah seperti Afrika utara dan India henna tidak hanya digunakan sebagai pendingin tubuh. Mereka menggunakan henna dengan fungsi sebagai antiseptik, obat luka bakar, bisul, kaki pecah-pecah dan sakit kepala. Sifat pendingin pada henna juga digunakan sebagai deodoran dan juga untuk mengurangi tangan berkereringat.

Seni Ukir Tubuh

Henna merupakan bagian dari sebuah seni *Body Art* atau lebih dikenal dengan *Body Painting* dimana tubuh pemakai akan diaplikasikan sebuah pasta yang biasa disebut pasta henna ini pada permukaan kulit dan akan meninggalkan bekas noda di kulit yang akan menyerupai motif yang di gambar atau dibentuk. Lukisan henna merupakan bentuk yang murni sebagian besar hasil dari improvisasi, intuitif, imajinasi dan juga hasil stirilisasi atau gubahan dari seniman henna.

Dalam seni lukis kontemporer, pelukis tidak hanya bisa memakai kanvas sebagai tempat untuk melukiskan sebuah karya, tetapi juga dapat menggunakan

² Roome, Loretta. *Mehndi the timeless art of henna painting*. (New York: St. Martin's Griffin, 2014), h.21

media lain karena saat ini seni kontemporer tidak lagi mengenal batasan media, sehingga tubuh wanita pun dapat dijadikan media lukisan. Melukis di atas tubuh atau yang lebih dikenal dengan *Body Painting* merupakan salah satu bentuk seni lukis kontemporer (masa kini) yang saat ini tengah digemari di tengah masyarakat modern. Dalam penggunaannya sebagai kosmetik henna dipercaya bisa merevitalisasi rambut dan kulit, mewarnai rambut, mencegah ketombe dan juga digunakan sebagai penghilang bau keringat.

Desain Tangan, henna merupakan bentuk unik dari seni lukisan, sebagai hasil kreasi untuk tangan dan juga sarana cinta. Dengan sentuhan manusia, dirinya sebagai media ekspresi. Pada dasarnya manusia tidak hanya berkomunikasi melalui dialog saja, tetapi juga mereka mengekspresikan jiwa mereka melalui simbol-simbol yang menyimpan banyak pesan spiritual. Melalui simbol-simbol mereka berkomunikasi mengenal satu dengan yang lainnya selama perayaan henna. Dari tangan ke tangan henna dituangkan dalam motif pada makna masing-masing pribadi dan mempertegas definisi sebagai tradisi. Lukisan henna dibuat untuk menonjolkan keindahan erotis dan juga memperindah bentuk sensual dari tangan. Dalam metode tradisional, melukis henna tangan di mulai dari ujung jari, dengan cara mewarnai ujung-ujung jari dengan henna dan bisa juga yang diwarnai kuku. Penggunaan henna diujung jari untuk menunjukkan sifat feminim dan erotis.

Desain Kaki, Penggunaan henna dikaki bukan tanpa alasan. Karena sifat henna yang sebagai penurun suhu panas yang digunakan untuk mendinginkan telapak kaki mereka dari panasnya pasir gurun saat melakukan perjalanan. Hal itulah yang menjadi alasan penggunaan henna dikaki. Selain hal tersebut henna juga dinobatkan untuk mempercanti kaki dan membaut keindahan. Seperti pada tradisi pernikahan di india, pengantin perempuan melangkah kakinya pertama kali kerumah mempelai laki-laki, hal tersebut dianggap menjadi sebuah kesempatan yang besar. Seolah-olah dalam pernikahan mereka membawa sesuatu yang lebih penting dari diri mereka sendiri. Memadukan prinsip feminim dan maskulin dengan representasi alam semesta.

Desain Badan, Seni lukis henna tidak hanya diterapkan pada anggota tubuh seperti kaki dan tangan saja. Tetapi henna penggunaan henna dibadan jarang sekali orang yang membicarakan. Untuk warna dari henna tidak seperti corak warna seperti biasanya, seni lukis henna dibadan bisa menyesuaikan dari warna kulit orang yang ingin dilukis henna. Untuk henna desain badan biasanya mereka melukiskan pasta henna pada bagian perut. Selain perut kaum hawa juga sering menggunakan seni lukis henna pada punggung, dada dan leher mereka. Bahkan mereka juga menggunakan seni henna pada paha bagian dalam. Desain seni henna dileher merupakan perkembangan dari seni henna. Tetapi seni lukis henna dileher biasanya lebih cepat pudar daripada desain henna ditempat lainnya.

Henna dan Sastra, Seni henna tidak hanya digunakan dalam seni tubuh ataupun diterapkan dalam tradisi saja. Apabila dilihat lebih mendalam lagi henna mempunyai arti yang luas dan memiliki makna yang lebih kompleks. Henna memiliki

sifat eksotis yang alami. Karena hal inilah banyak penulis yang memasukkan henna ke dalam puisi dan karya fiksi mereka³.

Henna dan Tradisi, tradisi berasal dari kata *traditio* dalam bahasa latin yang berarti diteruskan atau kebiasaan. Dalam pengertian yang sederhana kebiasaan adalah sesuatu yang telah dilakukan untuk sejak lama dan menjadi bagian dari kehidupan suatu kelompok masyarakat, dari suatu negara, kebudayaan, waktu, atau agama yang sama. Mehendi merupakan seni ukiran pada bagian tubuh atau biasa yang disebut dengan tato temporer, yang mana seni pada ukiran tubuh ini adalah suatu tradisi yang dilakukan pada saat resepsi pernikahan perempuan India pada zaman dulu sampai pada saat ini.

Pra dan Paska Melahirkan, masyarakat pedesaan di Maroko percaya bahwa dengan menggunakan Henna pada saat hamil sebelum melahirkan dan setelah melahirkan akan menjauhkan dan mencegah roh-roh jahat yang akan melukai ibu ataupun anaknya. Sedangkan memakai henna setelah melahirkan dipercaya mampu mengembalikan tenaga mereka seperti sedia kala, mendukung dia secara fisik dan mengontrol emosinya. Henna digunakan untuk mengurangi rasa depresi setelah melahirkan. Tradisi henna dalam agama Islam, Yahudi, Hindu dan Kristen koptik adalah bagian dari ritual untuk mengurangi depresi setelah melahirkan di negara India, Afrika dan Timur tengah⁴. Henna menjadi populer di negara barat. saat ini karena ada yang mempopulerkan dengan seni hias tubuh. Pada hari ketujuh setelah kelahiran, anak itu dimandikan dan diberi nama dengan bismillah nama anak diucapkan bersamaan dengan nama kedua orang tuanya dengan maksud apabila anak itu meninggal pada saat masih bayi itu bisa menemukan orang tuanya diakhirat kelak. Apabila anak yang lahir itu seorang putra korbankan seekor domba dengan menyebut namanya dengan diiringi pesta henna yang menghiasi ibu dan juga anaknya pada bagian kepala, leher, pusar, kaki dan kuku semua dilakukan upaya untuk mencegah hal-hal yang negatif⁵.

Perayaan Idul Al-adha, adalah sebuah hari raya Islam, pada hari ini diperingati peristiwa kurban, yaitu ketika Nabi Ibrahim, yang bersedia untuk mengorbankan putranya untuk Allah. Pesta perayaan idul adha digelar selama tiga hari berturut-turut. Sebelum dikorbankan pemilik hewan korban menghiasi hewan korbannya dengan henna. Persiapan ini dimulai dengan pemilihan hewan yang akan dikorbankan berumur sekurang-kurangnya satu tahun, jenis kelamin jantan, hewan yang dikorbankan seperti domba, sapi ataupun unta. Setiap keluarga yang mampu secara finansial diwajibkan untuk setidaknya memberikan seekor hewan untuk korban. Bagi keluarga yang kurang mampu dikarenakan tidak adanya biaya untuk berkorban, dianggap keluarga tersebut sangat miskin dan termasuk dalam agama yang apatis. Domba yang telah dipilih dibawa ke tempatnya masing-masing

³ Miczak, Anakee M, *Henna's Secret History*, (New York: iUniverse Jones, 2001), h.6-7

⁴ Cartwright, J. Catherine. *The Functions of Childbirth and Postpartum Henna Traditions* (Ohio: United States of America, 2002), halaman 6

⁵ *Ibid*, h.15

dipelihara dan dirawat sampai saat hari kurban tiba. Hewan kurban dirawat seperti halnya hewan peliharaan dan dianggap seperti saudara sendiri. Seekor hewan kurban yang memiliki lingkaran hitam alami disekitar matanya, yang menyerupai mata pengantin yang memakai kohl adalah hewan yang sering dipilih. Sedangkan untuk hewan kurban yang tidak memiliki lingkaran hitam alami disekitar matanya, salah satu anggota keluarga perempuan akan memakaikan kohl pada bagian melingkar disekitar mata hewan kurban. Selain itu mereka juga menghias hewan kurban menggunakan henna, menghias kuku, memberi warna gelap pada bibir hewan dengan pewarna alami kadang-kadang didandannya dengan kerudung, seolah-olah mereka menganggap hewan kurban seperti pengantin yang akan melangsungkan pernikahan.

Khitan, khitan atau sunat adalah memotong kulit yang menutupi ujung kemaluan laki-laki yang disebut dengan Qulfa, agar tidak menyimpan kotoran di dalamnya dan juga agar dapat menuntaskan air kencing serta tidak mengurangi nikmatnya jima' suami isteri. Khitan merupakan salah satu upacara besar dalam kehidupan seseorang pada masyarakat Maroko. Khitan atau sunat ini wajib dilakukan bagi kaum laki-laki yang berusia tiga sampai delapan tahun khususnya bagi yang beragama Islam⁶. Dalam perayaan syukuran khitan dapat berupa pesta sederhana ataupun pesta besar yang rumit hal itu tergantung pada kemampuan masing-masing pribadi keluarga. Apabila keluarga menginginkan pesta besar yang rumit maka syukuran dilakukan setelah luka bekas khitan sembuh total. Setelah luka sembuh anak laki-laki didandani layaknya pengantin dipakaikan henna dan kohl. Kemudian diarak keliling jalanan menggunakan kuda ataupun keledai. Sedangkan bagi keluarga yang kurang mampu agar terlihat sedikit mewah bisa menyewa pakaian layaknya pengantin ataupun meminjam kuda atau keledai karena anak yang menjalani khitan dianggap seperti pangeran. Potongan daging bekas sunat atau daging kulup tidak dibuang sembarang tempat melainkan akan diberikan kepada siapapun perempuan yang menginginkan agar cepat hamil bisa juga disimpan sebagai jimat supranatural atau diletakkan ditempat yang mereka anggap suci. Dengan sunat atau khitan berakhir juga status sebagai seorang anak. Menandakan bahwa dia sudah dewasa membatasi pergaulan dengan wanita yang ada dalam rumah tangga. Hal ini juga mengangkatnya status sebagai laki-laki dewasa dalam kelompok kehidupan sosial masyarakat dan agama.

Night of the Henna, adalah suatu perayaan tradisi yang rumit dan perayaan masyarakat untuk mempelai sebelum akad nikah dimulai. Baik mempelai wanita ataupun mempelai laki-laki akan dirias. Malam henna merupakan tradisi turun temurun dan menjadi bagian penting dari kehidupan di Maroko. Dalam mengatur jadwal pernikahan orang tua seorang gadis sudah ikut andil sejak seorang gadis mendapatkan menstruasi pertama⁷. Jadi tidak asing apabila pertunangan pada masa

⁶ Sidiqa, Fatima. *Woman, gender and languages* (Leiden: Boston, 2003), h. 60

⁷ Cartwright, J. Catherine. *The Functions of Childbirth and Postpartum Henna Traditions* (Ohio: United States of America, 2002), h. 6

anak-anak menjadi umum. Baju pernikahan yang digunakan pada tradisi Maroko sangat bervariasi tergantung pada masing-masing daerah. Warna yang digunakan warna kuning yang mencolok untuk menghalau roh jahat dan perpaduan warna hijau untuk mendatangkan keberuntungan. Pernikahan tradisional di Maroko akan berlangsung selama 7 hari. Untuk 3 hari menjelang pernikahan akan digunakan untuk merias pengantin wanita, akan diberi henna pada tangan dan kaki wanita atau sering disebut *lailat alhinna* (malam henna). Malam perayaan henna tidak hanya dilakukan pada penganti perempuan saja, upacara henna pada pengantin laki-laki dilakukan malam sebelum upacara pernikahan. Pada malam hari ibu dari mempelai laki-laki membawakan semangkun henna, empat buah lilin, sebutir telur dan sebotol air sebagai pemberkatan. Diiringi dengan doa sebutir telur dipecah dicampurkan dengan henna dan air yang sudah disiapkan, kemudian henna yang sudah jadi dioleskan pada mempelai pengantin laki-laki.

Pernikahan adalah sesuatu yang umum dikalangan perempuan Maroko karena ada sedikit tempat sosial bagi seorang perempuan dewasa yang belum menikah. Malam henna perayaan pesta yang hanya dihadiri oleh kerabat dekat dan teman-teman mempelai wanita. Malam henna menandakan berubahnya status seorang gadis dirumah orang tuanya menjadi seorang istri bagi suaminya ataupun menjadi seorang ibu bagi anaknya dirumah suaminya. Pada malam persiapan pesta henna mempelai perempuan mengakhiri masa kanak-kanaknya dilanjutkan dengan mandi uap untuk menghilangkan bau badan dan tubuh terlihat lebih segar selama upacara pernikahan berlangsung. Setelah mandi uap selesai pengantin dirias dengan henna, kohl di beri parfum dan didandani dengan pakaian adat. Pengantin yang telah siap akan dibawa ketempat rumah perayaan pada hari ke-4 dan hari ke-5 untuk dirayakan bersama.

Pada akhir perayaan malam henna pengantin pria mempersunting pengantin wanita dan menandai kain dengan darah nikah dilihatkan pada para tamu yang hadir. Setelah upacara tersebut sang pengantin wanita diangkat dengan hati-hati agar tidak menyentuh tanah sampai ditempat unta atau keledai tunggangannya dan diarak menuju rumah suaminya untuk memulai kehidupan barunya setelah menikah. Budaya henna tidak hanya dikenal oleh masyarakat Maroko, Timur tengah atau masyarakat India saja. Budaya henna juga di kenal oleh masyarakat beberapa wilayah di Indonesia. Di Indonesia, Henna lebih dikenal dengan innai atau paci atau pacar yaitu bahan pewarna alami dari daun tanaman pacar. tidak semua daerah di Indonesia menerapkan henna dalam budaya mereka. Di beberapa tradisi dan adat budaya daerah di Indonesia, pemakaian henna atau innai adalah bagian dari ritual sebelum prosesi pernikahan seperti: Palembang: Berpacar, Riau: Berinai, Betawi: Malem pacar, Minangkabau: Malam bainai. Variasi *Night of the Henna* di negara lain: Turkey: Kina gecesi, Afghanistan: shao-I khinna, Egypt: Leylet el-henna, Arabia: Halat ah-henna, Malaysia: Upacara berinai, India: Mannziraath atau sanchit atau mehndiraat⁸.

⁸ Miczak, Anakee M, *Henna's Secret History*, (New York: iUniverse Jones, 2001), h. 236

Corak dan Gaya Henna, perayaan hari raya id, khitanan, malam henna dan tradisi perayaan para dan paska kelahiran merupakan peristiwa yang berbeda-beda. Akan tetapi masyarakat pedesaan di Maroko sebelum tahun 1930 menggunakan corak yang sama dalam setiap perayaan. Corak henna yang digunakan dalam tradisi perayaan di Maroko pada dasarnya berbeda dengan corak henna di wilayah lain seperti India, Arab, Pakistan ataupun daerah yang menerapkan penggunaan henna dalam perayaan sebuah tradisi. Corak pola henna Maroko merupakan perpaduan corak tradisional dari Afrika utara. Corak henna menciptakan gaya seni henna yang berbeda dan hasil yang berbeda-beda. Dalam beberapa kasus corak henna digunakan untuk menghiasi, memperindah dan memperkuat motif utamanya. Corak juga dapat dilihat sebagai sebuah rangkaian simbol-simbol seperti halnya rangkaian nada atau not dalam musik. Dalam hal lain corak henna dimaksudkan untuk memperindah dari bentuk tubuh manusia. Hal ini dapat ditarik kesimpulan tubuh manusia merupakan suatu objek yang dijadikan suatu karya seni. Bentuk tubuh manusia yang memiliki kekhasan dan keunikan tersendiri tubuh manusia dapat dijadikan objek seperti kaki, tangan, badan maupun organ lain dengan diterapkannya elemen-elemen seni rupa seperti: garis, bidang, ruang, warna dan tekstur tanpa meninggalkan prinsip-prinsip estetika⁹.

Struktur Henna

Struktur geometris, Merupakan pola yang terbentuk dengan unsur bentuk garis termasuk juga bentuk bangun yang digabungkan sehingga menjadi satu kesatuan yang serasi. Pola struktur geometris struktur pola yang paling menonjol di Maroko dibandingkan dengan struktur pola yang lain. Hal ini disebabkan adanya pengaruh dari Islam. Dalam keyakinan Islam melarang penggunaan gambar hewan dan manusia sebagai seni¹⁰.

إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هَذِهِ الصُّوَرَ يَعْتَدُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، يُقَالُ لَهُمْ : أَحْيَا مَا خَلَقْتُمْ

Transliterasi: innaladzina yushnaū'na hadzihis shawara yua'addzabūna yauma alqiyāmati, yaqālu lahum: ahyawa mā khalaqtum

Orang yang menggambar gambar-gambar ini (gambar makhluk bernyawa), akan diadzab di hari kiamat, dan akan dikatakan kepada mereka: 'hidupkanlah apa yang kalian buat ini.¹¹

El ain, Pada umumnya wanita Maroko tidak peduli dengan asal-usul struktur simbol henna yang mereka gunakan. Mereka lebih menekankan pada dua hal yang mereka anggap memiliki sifat magis yaitu perlindungan dan kesuburan. El ain

⁹ I putu Agustino, "Anatomi Tubuh Manusia sebagai Objek Kriya Seni", *Tugas akhir*, (Denpasar, Januari 2011), 3.

¹⁰ Roome, Loretta. *Mehndi the timeless art of henna painting*. (New York: St. Martin's Griffin, 2014), h. 41

¹¹ Yulian Purnama, "hukum menggambar makhluk bernyawa, diakses dari <https://muslim.or.id>, pada tanggal 16 Maret 2017 pukul 10.59

merupakan gambaran mata, dalam budaya Maroko banyak kekuatan yang dikaitkan dengan mata dan tangan. Inilah yang ditakuti oleh masyarakat pedesaan di Maroko, kekuatan untuk melakukan kejahatan.

El ain merupakan struktur yang sering muncul dalam berbagai bentuk seni di Maroko yang nyata dan bermanfaat. Motif yang dipakai untuk menggambarkannya adalah bentuk segitiga, berlian, titik, belah ketupat dan salib. Struktur *el ain* tidak hanya ditemukan pada motif henna saja, masyarakat Maroko juga merapkannya dalam hal lain seperti: jimat, ornamen bangunan dan juga tekstil¹².

Hamsah, merupakan simbol pada jimat yang digunakan oleh masyarakat kuno Timur Tengah, yang melambangkan tangan Tuhan. Dalam beberapa agama seperti yahudi, Kristen, islam dan hindu hamsah diyakini membawa kebahagiaan, keberuntungan, kesehatan ataupun nasib baik bagi pemakainya. Hamsa memiliki banyak ejaan yang berbeda meliputi: hamesh, hamsa, chamsa, khamsa dan the number five. Umat islam melambangkan hamsah sebagai tangan Fatimah putri nabi Muhammad SAW dan merupakan simbol dari rukun islam yang berjumlah lima poin.

Angka lima banyak menyimpan banyak penafsiran, hal ini tergantung pada masing-masing budaya. Dalam budaya Maroko, angka merupakan simbol yang memiliki kekuatan magis. Angka yang ditetapkan memiliki kekuatan magis merupakan angka dengan bilangan ganjil antara angka satu sampai dengan sepuluh (1, 3, 5, 7 dan 9). Pola dan desain yang diterapkan dipengaruhi jumlah angka dan juga kelipatan angka ganjil tersebut. Budaya Maroko sangat spesifik, memakai hamsa dipercaya memiliki perlindungan, dengan melafalkan kata “khamsa fi ainek” (lima dalam mata)¹³. Khamsa juga dikenal sebagai evil eye. mata diyakini bisa menghilangkan kebencian ataupun kedengkian dan dipercaya memberikan kesuksesan, harmoni dan perlindungan. Khamsa merupakan pola yang terbentuk dari lima kombinasi segitiga, titik, berlian, salib dan bentuk bintang. Secara umum hamsah sebagai jimat memiliki dua pola dasar yang mencolok, paling populer adalah hamsa tangan bergaya dengan dua jempol simetris dan yang kedua tangan hamsa yang tidak simetris berbentuk seperti tangan yang sebenarnya.

Struktur Arabesque, ada banyak simbol ataupun struktur lain yang indah dan menyimpan banyak makna dalam seni lukis di Maroko. Tidak seperti struktur simbol yang sudah disebutkan diatas, Maroko juga menggunakan struktur lain dalam seni Henna. Tetapi struktur lain yang digunakan lebih sedikit penekanannya dibanding dengan ketiga struktur diatas tersebut. Hal ini bisa disebabkan karena adanya pengaruh dari keyakinan Islam. Struktur lain biasanya masih digunakan pada masyarakat pedesaan, seperti struktur arabesque. Arabesque merupakan gambar seni Henna yang memiliki motif seperti bunga, daun, sulur, binatang dan garis yang tersusun dalam satu jalinan pola yang rumit.

¹² Roome, Loretta. *Mehndi the timeless art of henna painting*. (New York: St. Martin's Griffin, 2014), h. 43

¹³ Roome, Loretta. *Mehndi the timeless art of henna painting*. (New York: St. Martin's Griffin, 2014), h. 46

Motif Henna adalah motif adalah dasar untuk menghias suatu ornamen. Ornamen dimaksudkan untuk menghias suatu bidang atau benda, sehingga benda itu menjadi indah. Motif merupakan corak dari suatu benda yang dapat menghasilkan sebuah identitas yang muncul ketika corak tersebut dikenali menjadi ciri tersendiri. Berikut sub bab penelitian yang menjelaskan ragam motif pada seni Henna yang berhasil diidentifikasi.

Motif geometris, dibuat untuk simbol perlindungan, banyak motif geometris yang dibuat untuk mengalihkan hal-hal yang negatif seperti segitiga, bentuk berlian, lingkaran, titik, belah ketupat dan salib. Pada suku pedesaan Maroko motif yang populer adalah motif bentuk berlian yang ditengahnya terdapat bentuk salib. Motif-motif tersebut dibuat untuk menggambarkan dan menolak mata jahat atau istilahnya disebut dengan simbol evil eye (mata iblis). Pada suku pedesaan Maroko motif yang populer adalah motif bentuk berlian yang ditengahnya terdapat bentuk salib. Simbol salib yang ditengah motif berlian tersebut bukan berarti simbol umat Kristen. Tetapi, simbol yang dimiliki oleh masyarakat kuno bar-bar. Simbol salib dipercaya memiliki kekuatan langsung dari titik pusat dalam empat arah yang berbeda untuk menghalangi mata jahat. Pada umumnya bentuk dasar seperti bentuk motif titik dan segitiga, mengalami perubahan berdasarkan jumlah bentuk yang digunakan dalam urutan tertentu. Contohnya saja satu segitiga menggambarkan mata, tetapi lima susunan menggambarkan tangan. Satu motif persegi dapat dipercaya sebagai simbol penyembuhan, tiga motif persegi dengan urutan tertentu dipercaya sebagai simbol perlindungan.¹⁴

Motif Natural

Ragam Motif Hewan, penggambaran ragam motif sebagai ornamen seni Henna sebagian besar merupakan hasil dari gubahan atau stilisasi, yaitu penciptaan motif yang tidak natural seperti aslinya. Walaupun sudah mengalami stilisasi representasi bentuk geometris sederhana, bentuk hewan tersebut terkadang masih bisa dikenali jenisnya. Adapun bentuk visualisasi dari binatang yang telah mengalami gubahan atau stilisasi pada bagian tertentu saja dan biasanya dikombinasikan dengan motif lainnya. Jenis hewan yang sering ditemui sebagai motif seperti gambar hewan ganas atau buas seperti ular, kalajengking, atau serigala, dibalik rasa ketakutan oleh pemakainya, juga dipandang sebagai simbol perlindungan. Ular juga digunakan dalam motif Henna dengan bentuk realistis atau bentuk abstrak dan dikaitkan dengan lingga, sehingga menjadi lambang libido dan kesuburan.

Ragam motif tumbuhan, penggambaran motif tumbuhan dapat dilakukan dengan dua cara yaitu dengan cara natural, digambar digambar sesuai dengan aslinya dan dengan cara sterilisasi sesuai dengan imajinasi pelukis Henna. Ragam motif Henna tumbuhan mengalami gubahan sedemikian rupa sehingga tidak mudah

¹⁴ Roome, Loretta. *Mehndi the timeless art of henna painting*. (New York: St. Martin's Griffin, 2014), h. 44-45

untuk dikenali jenis tumbuhannya. Motif tumbuhan dapat berupa bunga, biji-bijian, sulur dan dedaunan.

Ragam motif alam, dapat berupa benda-bendaalam seperti air, bintang bulan dan lainnya. Adapun penciptaannya dirubah sedemikian rupa dan dalam perubahan disesuaikan dengan karakter yang sesuai dengan sifat dari benda yang akan distirilisasi ke bentuk geometris. Pada masyarakat Maroko baik masyarakat pedesaan maupun masyarakat perkotaan, mereka memiliki banyak simbol henna yang sering digunakan dalam tradisi mereka. Tetapi karena adanya pengaruh moderen banyak motif-motif representasi dari alam yang sudah mulai hilang.¹⁵

Henna Sebagai Tren Masa Kini

Tidak hanya dinegara-negara seperti Maroko, Arab ataupun negara India saja, Indonesia juga menggunakan seni henna sebagai seni hias tubuh dalam tradisi Indonesia. Tidak seperti wilayah Maroko ataupun wilayah lainnya, di Indonesia tidak semua wilayah menggunakan seni henna dalam tradisi mereka. Hanya beberapa wilayah seperti Bengkulu, Lampung, Minangkabau, Aceh, Palembang, Makasar, Medan, Riau dan juga Betawi. Dalam tradisi nusantara seni lukis henna hanya digunakan pada malam sebelum malam prosesi pernikahan saja. Dalam pelaksanaannya sama halnya dengan negara lain, mempelai yang akan dihias berkumpul dengan kerabat dekat dari kaum hawa.

Dalam tradisi seni henna di Indonesia, seni ini lebih dikenal dengan nama seni daun pacar atau seni inai. Masyarakat lebih serig menyebutnya dengan malam inai atau malam berpacar. Dari beberapa daerah yang sudah disebut diatas malam inai memiliki nama yang berbeda-beda dalam setiap daerah. Sama halnya dengan negara lainnya di Indonesia henna digunakan pada tubuh bagian tangan dan juga perut. Pada dasarnya penggunaan henna di Indonesia juga melalui tahap-tahap rumit yang harus dijalani oleh setiap mempelai perempuan dan juga dalam tradisi malam inai dipercaya membawa kebahagiaan dan juga menjauhkan dari mara bahaya agar kedua mempelai langgeng sampai ajal menjemput. Pada masa kini penggunaan seni henna baru menjadi tren dikalangan kaum hawa. Di Indonesia sendiri tidak ada sejarah yang mencatat kapan seni henna mulai ada di Indonesia. Ada yang mengatakan bahwa masuknya seni henna ke Indonesia dibawa oleh orang-orang Arab. Tetapi jauh sebelum orang-orang Arab datang tradisi seni hias tubuh henna sudah digunakan oleh masyarkat Indonesia. Beberapa mencatat dalam tradisinya seni henna sudah ada sejak orang-orang India dengan umat Hindu datang ke Indonesia. Beberapa daerah di Indonesia adanya henna disebabkan karena datangnya orang-orang India. Seperti daerah Aceh Pemakaian inai pada calon penggantin perempuan Aceh, telah menjadi tradisi sejak lama. Menurut pengamat dan sejarawan Aceh, khususnya pemakaian inai pada calon penggantin perempuan tidak bisa ditentukan tahun berapa. Yang

¹⁵ Roome, Loretta. *Mehndi the timeless art of henna painting*. (New York: St. Martin's Griffin, 2014), h. 49

pasti hal tersebut telah lama ada dan dikenal sebagai adat istiadat Aceh. Inai di Aceh itu tidak bisa kita telusuri kapan adanya, karena telah menjadi turun temurun masyarakat Aceh. Namun, tradisi tersebut telah dipastikan ada setelah Bangsa India masuk ke Aceh. Zaman masuknya sebelum Islam masuk ke Aceh¹⁶.

Dilihat dari sejarahnya corak dan gaya henna di Indonesia merupakan perpaduan antara corak henna India dan juga Timur Tengah. Struktur dan motif henna yang sering dipakai dalam tradisi pernikahan Indonesia seperti struktur mandala seperti lingkaran, persegi dan segitiga. arabesque seperti sulur, lingkaran, saling berpotongan dan juga struktur geometris. Untuk motif yang sering digunakan pada seni henna di Indonesia seperti motif tumbuhan berupa bunga, dedaunan, bentuk palm, biji-bijian, geometris dan juga motif binatang seperti burung. Henna merupakan seni ukiran pada bagian tubuh atau disebut tato kontemporer, yang mana seni ukiran pada tubuh ini merupakan tradisi turun temurun yang dilakukan oleh masyarakat Maroko pada hampir semua tradisi yang ada di Maroko. Proses melukiskan henna inilah yang dianggap sebuah tradisi yang diturunkan oleh para leluhur dan juga merupakan suatu warisan yang harus tetap dipertahankan bagi masyarakat Maroko dimanapun mereka berada.

Sama halnya seperti kehidupan, motif ukiran henna juga berkembang dan bebas tergantung dari kreatifitas atau imajinasi henna artist. Henna artist adalah sebutan untuk orang yang menekuni dunia henna, orang yang mengukir atau melukis seni henna ditubuh pasiennya dan juga mengembangkan motif-motif klasik yang bersasal dari Timur Tengah ataupun motif India. Pada dasarnya setiap wilayah di Timur Tengah, India ataupun negara Lainnya memiliki gaya dan corak khas sendiri. Seiring dengan modifikasi yang dibuat oleh henna artist, motif henna pun menjadi berkembang. Sehingga motif henna yang ada saat ini tidak monoton dan lebih aplikatif bisa disesuaikan dengan permintaan. Perkembangan seni henna tidak hanya pada motif, struktur ataupun fungsinya saja, perkembangan seni henna juga pada warna yang dihasilkan dari henna. Masyarakat moderen ataupun masyarakat pedesaan menganggap henna sebagai seni dan mempunyai nilai keindahan serta arti yang berkesan pada masing-masing individu. Memang seiring pergeseran budaya henna tidak lagi digunakan sebagai simbol-simbol dan kebutuhan tradisi semata, tetapi sudah berkembang menjadi gaya hidup di beberapa kalangan masyarakat. Saat ini masyarakat sering mengekspresikan sesuatu pada dirinya dan meluapkan semua perasaannya di dalam sebuah henna. Terlepas dari tradisi henna merupakan ekspresi bahasa tubuh, ekspresi jiwa perasaan yang dibahasakan melalui simbol-simbol yang indah. Hal inilah yang mengandung nilai estetika keindahan, manusia mau menampilkan ekspresi, kehendak ataupun pikirannya melalui tangan yang berkarya¹⁷.

¹⁶ Hersavira Dara, "Pudarnya Nilai Tradisi Meugaca, diakses dari <http://www.ajnn.net/news/inai-oen-gaca-vs-inai-arab-pudarnya-nilai-tradisi-meugaca/index.html>, pada tanggal 16 Maret 2017 pukul 10.59

¹⁷ Sutrisno, Mudji Fx. *Estetika Filsafat Keindahan*, vol. 7. (yogyakarta: kanisius1993), h. 5

Tidak hanya sebagai seni tradisi kini seni tersebut perlahan bergeser menjadi tren fashion yang memandang seni henna tidak hanya digunakan untuk kepentingan tradisi saja. Tetapi sekarang seperti yang kita tahu trendnya seni henna bergeser menjadi semacam seni tato temporal. Bagi masyarakat yang ingin mempercantik dan memperindah diri tanpa efek tato yang permanen bisa mengaplikasikan pasta henna ketubuh yang ingin dilukis. Tidak terkecuali seni henna di Indonesia juga mengalami perkembangan. Hal ini bisa dilihat dari adanya perkumpulan yang mengatas namakan Henna Club Indonesia di sosial media yang menampung apresiasi orang yang minat dengan seni henna. Tidak hanya memiliki nilai tradisi ataupun nilai estetika saja, masa kini henna juga memiliki nilai ekonomi. Harga untuk satu kali ukir henna bervariasi tergantung dari kerumitan motif yang diminta pasien dan juga beberapa paket variasi harga.



Gambar : Contoh henna dengan struktur geometris, populer di Maroko

Penutup

Dari pemaparan diatas dan penelitian yang dilakukan penulis, maka dapat ditarik kesimpulan dari keseluruhan analisis Ragam struktur dan motif seni Henna dalam tradisi Maroko, seni Henna tidak hanya diterapkan dalam satu perayaan tradisi saja. Tetapi masyarakat maroko menggunakan seni Henna hampir semua tradisi yang ada seperti pra dan paska melahirkan (pemberian nama), khitan, hari raya id dan *henna night*. Ornamen seni lukis Henna memiliki beberapa struktur yaitu: geometris, el ain, hamsah, arabesque. Motif ornamen seni lukis Henna berupa motif hewan,

tumbuhan, geometris dan motif alam. Dari sekian struktur dan motif, geometris merupakan struktur dan motif yang paling menonjol dibandingkan dengan struktur dan motif lainnya. Motif-motif geometris juga merupakan representasi dan stilisasi dari motif tumbuhan, binatang ataupun motif alam. Hal ini bisa disebabkan karena adanya pengaruh dari keyakinan Islam yang melarang representasi makhluk hidup. Adapun motif-motif lain merupakan hasil stilisasi natural dan juga motif-motif yang dipengaruhi oleh modernisasi. Seni lukis Henna merupakan sebagai wadah komunikasi perasaan antara suami dan istri. Dalam fungsinya sebagai sosial budaya yang didalamnya mencakup media komunikasi, akulturasi, pengetahuan dan juga kreatifitas. Tidak hanya sebagai nilai tradisi saja, kini banyak masyarakat khususnya kaum yang menggunakan seni henna sebagai kosmetik untuk mempercantik dan memperindah diri mereka.

Datar Pustaka

- Cartwright, J. Catherine. 2005. *The Henna Page How To Patterns* vol I. Ohio: United States of America
- Cartwright, J. Catherine. 2005. *Henna's Significance in Amazigh Id, Circumcision and "Night of the Henna" Celebrations* Ohio: United States of America
- Miczak, Anakee M. 2001. *Henna's Secret History*. New York: iUniverse Jones
- Silalahi, Ulber. 2009. *Metode Penelitian Sosial*. Bandung; PT. Refika Aditama.
- Roome, Loretta. 2014. *Mehndi (the timeless art of henna painting)*. New York: St. Martin's Griffin
- <http://www.muslim.or.id/> diakses pada 16 Maret 2017 17.40
- Hersavira Dara, "Pudarnya Nilai Tradisi Meugaca", diakses dari <http://www.ajnn.net/news/inai-oen-gaca-vs-inai-arab-pudarnya-nilai-tradisimeugaca/index.html>, pada tanggal 16 Maret 2017 pukul 10.59
- Sutrisno, Mudji Fx. 1993. *Estetika Filsafat Keindahan*, vol. 7. Yogyakarta: Kanisius
- Iputu Agustino. 2011 "Anatomi Tubuh Manusia sebagai Objek Kriya Seni", *Tugas akhir*, Denpasar.



KONSEP BIMBINGAN AKHLAK DALAM BINGKAI TASAWUF

Muhamad Rozikan

*Fakultas Dakwah IAIN Salatiga, Jateng, Indonesia
rozikanmuhamad@gmail.com*

Abstrak

Kehidupan yang semakin kompetitif dan daya saing semakin keras berdampak banyaknya manusia yang mengalami stress dan frustrasi yang luar biasa. Masyarakat secara tidak langsung akan menganut dan mengikuti pola hidup materialistis, hedonisme, kapitalis, dan individualis, dan yang lebih buruk lagi munculnya dekadensi moral baik dari kalangan anak-anak/remaja/dewasa seperti pembunuhan, perampokan, perjudian dan kemaksiatan-kemaksiatan yang lain. Nabi Muhammad saw diutus ke dunia ini tiada lain hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia bagi ummatnya, karena akhlak merupakan pilar bagi peradaban bangsa, penguatan akhlak bagi ummat manusia merupakan hal yang tidak bisa ditawar lagi, tidak adanya akhlak akan menyebabkan manusia krisis akan nilai dan jati diri, bimbingan akhlak kepada ummat akan menghantarkan kepada tingkah laku dan berakhlak mulia. Bimbingan akhlak dalam bingkai tasawuf merupakan salah satu ikhtiyar dalam menanggulangi permasalahan tersebut. Bimbingan akhlak dalam perjalanan tasawuf dapat ditempuh dengan tingkatan *syari'ah*, *thariqat*, *hakikat* dan *ma'rifat*, maka ada proses yang perlu ditempuh dalam pencapaiannya. *Takhalli*, yang menekankan kepada pensucian diri dari sifat-sifat tercela, *tahalli*, yang menekankan pada penghiasan diri pada sifat-sifat *mahmudah* (terpuji) dan *tajalli*, terungkapnya pada nur (cahaya) dalam hati, hal tersebut merupakan suatu proses untuk menuju tujuan akhir yaitu kedekatan dengan Tuhan. Proses tersebut dilalui dengan latihan-latihan ruhani yang titik puncaknya adalah mencari keridhaan Allah swt, diharapkan mampu meraih kebahagiaan dunia dan akhirat.

Kata kunci: *Bimbingan Akhlak, Tasawuf.*

Abstract

Competitive life style that grows higher nowadays affects the increasing of stressful and frustrated societies. They indirectly follow the materialistic, hedonism, capitalist, and individualist life style and moreover it worse the moral decadence among children, teenagers, and adults such as murder, robbery, gambling, and other bad deeds. Prophet Muhammad PBUH was sent to the earth to accomplish noble moral to his followers, because moral is a pillar of civilization, moral reinforcement

toward people cannot be offended, because moral disappearance will affect personal value and identity, so moral guidance toward ummah will make them having good behavior and moral. Moral guidance in Sufism concept is one of attempts to solve this problem. Moral guidance in Sufism term can be reached by passing these levels of *syari'ah*, *thariqat*, and *ma'rifat*, so there is a process to reach the top level of Sufism. *Takhalli*, it emphasizes on the self purification from bad deeds, *tahalli*, it emphasizes on the self adornment by doing good deeds and *tajalli*, it is the unfolding of a light in his heart, this is a process to reach the final destination, the adjacency toward God. This process is passed through spiritual training where it is objected to reach Allah will, and it is expected to reach the happiness in the world and hereafter.

Keywords: *Moral Guidance, Sufism.*

Pendahuluan

Akhlak dari suatu bangsa sangat menentukan sikap hidup dan laku perbuatannya, intelektual suatu bangsa tidak besar pengaruhnya dalam hal kebangunan dan keruntuhan, sejarah mencatat betapa kerajaan Romawi yang besar, yang mempunyai peradaban dan kemajuan tinggi di barat, telah dapat digulingkan oleh kaum Indo Jerman yang masih setengah biadab, demikian dengan Abbasiyah timur yang memiliki *tamaddun* yang tinggi, telah diruntuhkan oleh bangsa Mongol yang tidak mengenal kebudayaan. Seluruh sejarah bangsa-bangsa yang jatuh karena krisis intelektual, tetapi suatu bangsa jatuh adalah sebab krisis akhlak, dalam sejarah perjuangan fisik rakyat Indonesia, berhasil merebut kemerdekaannya adalah karena mental juang yang tinggi, rakyat yang berjuang menggunakan senjata-senjata sederhana dan bambu runcing menghadapi serdadu-serdadu Belanda, Jepang dan Inggris yang terlatih dalam kemiliteran dan persenjataan teknis modern, rahasia kemenangan senjata bambu runcing adalah karena di belakang berdiri manusia-manusia yang punya mental baja, berani menyambung nyawa dan bertarung dengan maut, demi tegaknya kebenaran dan keadilan di muka bumi. Akhlak Islam merupakan suatu sikap mental dan laku perbuatan yang luhur yang didasari dengan percaya diri dan hubungan dengan Allah swt, karena itu semua merupakan produk dari keyakinan atas kekuasaan Tuhan. Hal itu membutuhkan pendekatan tasawuf.

Tasawuf pada dasarnya merupakan jalan atau cara yang ditempuh oleh seseorang untuk mengetahui tingkah laku nafsu dan sifat-sifat nafsu, baik yang buruk maupun yang terpuji. Karena itu kedudukan tasawuf dalam Islam diakui sebagai ilmu agama yang berkaitan dengan aspek-aspek moral serta tingkah laku yang merupakan substansi Islam. Di mana secara filsafat sufisme itu lahir dari salah satu komponen dasar agama Islam, yaitu Iman, Islam, dan Ihsan. Kalau iman melahirkan ilmu teologi, Islam melahirkan ilmu syari'at, maka ihsan melahirkan ilmu akhlak atau tasawuf.¹

¹ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h.112.

Dalam pengamalan ajaran tasawuf, langkah yang ditempuh adalah dengan cara berusaha mendekatkan diri kepada Allah swt yang dilakukan melalui beberapa pendakian dari satu tingkat ke tingkat lainnya yang lebih tinggi. Hal ini dimaksudkan agar dapat mencapai tujuan utama bertasawuf, yaitu *ma'rifatullah* dan *insan kamil*. Adapun langkah-langkah bertasawuf yang ditempuh harus melalui jalan *syari'at*, *thariqat*, *hakikat* dan *ma'rifat*.

Tasawuf atau sufisme diakui dalam sejarah telah berpengaruh besar atas kehidupan moral dan spiritual Islam sepanjang ribuan tahun yang silam. Selama kurun waktu itu tasawuf begitu lekat dengan dinamika kehidupan masyarakat luas, bukan sebatas kelompok kecil yang eksklusif dan terisolasi dari dunia luar. Maka kehadiran tasawuf di dunia modern ini sangat diperlukan, guna membimbing manusia agar tetap merindukan Tuhannya, dan bisa juga untuk orang-orang yang semula hidupnya *glamour* dan suka hura-hura menjadi orang yang asketis (Zuhud pada dunia). Proses modernisasi yang makin meluas di abad modern kini telah mengantarkan hidup manusia menjadi lebih materialistik dan individualistik. Perkembangan industrialisasi dan ekonomi yang demikian pesat, telah menempatkan manusia modern ini menjadi manusia yang tidak lagi memiliki pribadi yang merdeka, hidup mereka sudah diatur oleh otomatisasi mesin yang serba mekanis, sehingga kegiatan sehari-hari pun sudah terjebak oleh alur rutinitas yang menjemukan. Akibatnya manusia sudah tidak acuh lagi, kalau peran agama menjadi semakin tergeser oleh kepentingan materi duniawi.²

Alishah³ menawarkan cara Islami dalam pengobatan gangguan kejiwaan yang dialami manusia, yaitu dengan cara melalui terapi sufi. Terapi tasawuf bukanlah bermaksud mengubah posisi maupun menggantikan tempat yang selama ini di dominasi oleh medis, justru cara terapi sufi ini memiliki karakter dan fungsi melengkapi. Karena terapi tasawuf merupakan terapi pengobatan yang bersifat alternatif. Tradisi terapi di dunia sufi sangatlah khas dan unik. Ia telah dipraktekkan selama berabad-abad lamanya, namun anehnya baru di zaman-zaman sekarang ini menarik perhatian luas baik di kalangan medis pada umumnya, maupun kalangan terapis umum pada khususnya. Karena menurut Alisyah, terapi sufi adalah cara yang tidak bisa diremehkan begitu saja dalam dunia terapi dan penanganan penyakit (gangguan jiwa), ia adalah sebuah alternatif yang sangat penting.

Tasawuf sebagai inti ajaran Islam muncul dengan memberi solusi dan terapi bagi problem manusia dengan cara mendekatkan diri kepada Allah yang Maha Pencipta. Selain itu berkembang pula kegiatan bimbingan yang memang bertujuan membantu seseorang menyelesaikan masalah. Karena semua masalah pasti ada penyelesaiannya serta segala penyakit pasti ada obatnya. Peluang tasawuf dalam menangani penyakit-psikologis atas segala problem manusia, semakin terbentang lebar di era modern ini.

² Suyuti, Ahmad, *Percik-Percik Kesufian*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h.3.

³ Alishah, Omar, *Tasawuf sebagai Terapi*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h.5.

Manusia Dalam Perspektif Tasawuf

Pada hakikatnya berbicara tentang hakikat manusia sangatlah berkaitan dengan Islam, dimana dalam ajaran Islam kita dianjurkan untuk mencintai apa yang telah diajarkan oleh Allah SWT. Manusia adalah makhluk rasional yang mampu berpikir dan mempergunakan ilmu untuk meningkatkan perkembangan dirinya, manusia juga belajar mengatasi masalah-masalah yang dihadapinya, semua itu terjadi berkat individu tersebut telah belajar dari apa yang telah dilihat dan didengarnya.

Selain itu manusia juga disebut makhluk, di tinjau dari Islam pengertian makhluk ini memberikan pemahaman bahwa ia terikat pada Khaliknya atau Penciptanya, yaitu keterikatan sebagaimana menjadi dasar penciptaan manusia itu sendiri. Manusia juga makhluk yang tertinggi dan termulia derajatnya dan paling indah diantara segenap makhluk ciptaan Sang Pencipta. Maka dari itu manusia bisa dijadikan pemimpin bagi makhluk lainnya. Apabila manusia memiliki ketidaksempurnaan dan kelemahan maka akan terjadi pembalikan dari yang tertinggi derajatnya menjadi yang terendah derajatnya.

Manusia merupakan makhluk ciptaan Tuhan yang diberi kebebasan untuk menentukan jalan hidup dan pilihan-pilihan, hal ini berbeda dengan ciptaan Allah selain manusia yang kebanyakan hanya mempunyai sedikit pilihan dan potensi. Diantara yang sangat menonjol dari potensi tersebut adalah manusia dibekali akal. Akal sebagai potensi yang sangat menakjubkan yang dianugerahkan Tuhan untuk manusia berfungsi sebagai alat untuk berfikir dan untuk menyeleksi mana yang benar dan mana yang salah, walaupun akal juga membutuhkan wahyu dan hati untuk mengidentifikasi mana yang benar dan mana yang salah.

Dengan diberi akal dan hati, manusia dapat memahami ilmu yang diturunkan Allah, berupa al-Quran dan beberapa wahyu melalui sunah rasul. Dengan ilmu manusia mampu berbudaya. Allah menciptakan manusia dalam keadaan sebaik-baiknya (at-Tiin : 95:4). Namun demikian, manusia akan tetap bermartabat mulia kalau mereka sebagai khalifah tetap hidup dengan ajaran Allah (QS. Al-An'am : 165). Karena ilmunya itulah manusia diletakkan (bisa dibedakan) dengan makhluk lainnya. Dan jika manusia hidup dengan tanpa berpedoman pada jalan Tuhan maka, manusia akan menjadi makhluk yang hina bahkan melebihi binatang. Sehingga sangat perlu upaya-upaya manusia untuk merefleksikan eksistensi dirinya sebagaimana dengan berpedoman kepada landasan-landasan al-Qur'an dan Hadis, karena manusia hidup bukan karena kebetulan dan sia-sia, namun sebagaimana dikatakan oleh Mansur bahwa manusia diciptakan dengan membawa tujuan dan tugas hidup tertentu.⁴

Penciptaan manusia tasawuf diyakini terdiri dari unsur jasmani dan unsur rohani. Al-Hallaj tokoh tasawuf falsafi berpendapat manusia memiliki sifat kemanusiaan (*nasut*) dan sifat ketuhanan (*lahut*) karena dua unsur membentuk manusia itu sendiri. Unsur materi menjadikan manusia memiliki kecenderungan

⁴ Mansur, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h.330.

berbuat buruk dan unsur rohani menjadikan manusia cenderung ingin dekat dengan Tuhannya.⁵

Meskipun manusia diciptakan oleh Allah sebagai makhluk yang paling sempurna, namun ia juga memiliki derajat yang terendah jika manusia tersebut tidak mampu memilih jalan kebaikan, selain itu manusia juga dilengkapi Allah dimensi rohaniah seperti *ruh, qalb, akal dan nafs*.

Ruh hidup sebelum tubuh manusia ada sesuai dengan QS Al-A'raf, 7:172, al-Ahzab, 33:72. Ayat tersebut berkaitan dengan *asrar alast* (rahasia alastu) yang mana Allah swt telah memberikan perjanjian ketuhanan kepada ruh manusia. Firman tersebut juga berkaitan dengan ruh di alam perjanjian (*'alam mitsaq*) atau disebut alam pertunjukan pertama (*'alam al-ardh al-awwal*). Ruh pada prinsipnya memiliki natur yang baik, dan bersifat keakhiratan. Ia merupakan substansi samawi dan alamnya alam ruhani. Ia hidup melalui dzatnya sendiri yang tidak butuh makan, minum serta kebutuhan jasmani lainnya. Ruh merasakan kenikmatan (surga) yang luar biasa apabila ia terlepas dari jasad. Kematian jasad merupakan awal kebahagiaan ruh secara hakiki. Kondisi ini berlaku jika ruh yang suci dan kesaksiannya diterima. Apabila ruh tersebut merupakan yang kotor maka ia mendapatkan siksaan (neraka). Surga adalah kebahagiaan ruh di alam ruhani, sedang neraka merupakan kesengsaraan di alam jasadi. Ruh yang baik bertempat pada alamnya (alam ruhani), sedang ruh yang kotor bertempat di alam jasadi.

Sementara itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam buku karangannya yang berjudul *Roh berpendapat*, bahwa ruh itu disebut ruh, karena dengan ruh itu ada kehidupan badan, seperti halnya ruh (angin) yang mendatangkan kehidupan. Wahyu juga bisa dinamakan ruh, karena ia telah memberikan kehidupan yang berguna, sebab kehidupan tanpa ruh itu tidak akan mendatangkan manfaat kepada tuannya sama sekali, bahkan kehidupan binatang lebih baik dan lebih terselamat daripadanya.⁶

Kalbu (*al-Qalb*) merupakan salah satu daya nafsani. Para ahli berbeda pendapat dalam menentukan maknanya, sebageian ada yang mengasumsikan sebagai materi organik (*al-adhuwal-madi*) sedang sebagian yang lainnya menyebutnya sebagai kognisi yang berbeda dengan kognisi. *Al qalb* adalah suatu rahasia yang halus (*lathifah*) yang bersifat rabbaniyah dan ruhaniyah yang memiliki keterkaitan dengan al qalb yang bersifat jasmani. Lathifah itu adalah hakikat manusia itu sendiri. Itulah bagian dari manusia yang bisa memahami, mengetahui dan menyadari. *Al qalb* itulah yang bisa berperan sebagai mukhatab (pihak yang diajak bicara), yang bisa merasakan kesusahan, bisa merasakan akibat dan bisa dituntut.

Al Ghazali *berpendapat* bahwa Kalbu diciptakan untuk memperoleh kebahagiaan akhirat, kebahagiaan kalbu sangat tergantung pada perenungan terhadap ciptaanNya. Pengetahuan tentang ciptaan Allah hanya dapat diperoleh melalui bantuan indera. Hal ini dapat dipahami bahwa indera harus bersumber dari

⁵ Sulton, Muh, *Desain Ilmu Dakwah*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h.15.

⁶ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Roh, terj. Kathur Suhardi*, (Beirut: Darul-Qalam, 2001) h.336.

kalbu, tanpa kalbu maka indera manusia tidak akan memperoleh puncak persepsi, terutama persepsi spiritual. Daya persepsi manusia akan terwujud apabila terjadi interelasi antara daya-daya *qalbiyah* dengan daya-daya indera. Hewan memiliki daya indera, tetapi inderanya tidak mampu mempersiapkan sesuatu, sebab ia tidak memiliki daya kalbu.⁷

Ma'an Ziyadat⁸ mengatakan bahwa Akal merupakan lawan dari tabiat (*al-Thab'u*) dan kalbu (*al-Qolb*). Akal mampu memperoleh pengetahuan pengetahuan melalui daya nalar (*an-nazhar*), sedang tabiat memperoleh pengetahuan melalui daya naluriyah atau daya alamiyah (*ad-dharuriyah*). Dalam Islam, akal mendapat posisi yang signifikan, baik dalam pengembangan individu, masyarakat, maupun pengetahuan, terutama sains. Ia diposisikan sebagai *hidayat al-'aqliyyah*, yakni hidayah Allah yang hanya diberikan kepada manusia. Akal mampu memperoleh pengetahuan melalui daya argumentasi, sedangkan kalbu mampu memperoleh pengetahuan melalui daya cipta rasa, dan intuitif. Akal juga menunjukkan substansi berpikir, akunya pribadi, mampu berpendapat, memahami, menggambarkan, menghafal, menemukan dan mengucapkan sesuatu. Karena itulah maka natur akal adalah kemanusiaan, sehingga dia disebut juga *fitrah insaniyyah*.

Dengan akal, manusia mampu memahami simbol-simbol, hal-hal yang abstrak, menganalisis, membandingkan, maupun membuat kesimpulan dan akhirnya mampu membedakan antara yang benar (*haq*) dan salah (*bathil*), Sebagai sumber ilmu, apabila diteliti lagi dari uraian intelek di atas, maka akan didapati banyak tingkatan dalam pendapatan ilmu. Sebab, pada akal ada sisi-sisi yang terluar dan terdalam. Yang terdalam dari akal erat hubungannya dengan intuisi dan wahyu, dan ilmu yang dihasilkan juga berkaitan dengan hal tersebut. Sedangkan bagian terluar erat hubungannya dengan aspek panca indera manusia yang juga menghasilkan ilmu yang empirik-rasional.

Nafsu sebagai daya nafsani memiliki banyak pengertian: *pertama*, nafsu merupakan nyawa manusia, yang wujudnya berupa angin (nafas) yang keluar masuk di dalam tubuh manusia melalui mulut dan kerongkongan, *kedua*, nafsu merupakan sinergi jasmani-ruhani manusia dan merupakan totalitas struktur kepribadian manusia, *ketiga*, hawa nafsu, yaitu bagian dari daya nafsani yang berarti hawa nafsu yang memiliki dua kekuatan, yaitu kekuatan *al-Ghadhabiyah*, dan *al-Syahwaniyyah*. Prinsip kerja hawa nafsu mengikuti prinsip kenikmatan (*pleasure principle*) dan berusaha mengumbar impuls impuls agresif dan seksualnya, apabila impuls impuls ini tidak terpenuhi maka terjadi ketegangan diri, prinsip kerja hawa nafsu memiliki natur kebinatangan (*fitrah hayawaniyyah*).⁹

⁷ Al Ghazali, *Kimya al-Saadah*, (Beirut: al-Maktabah Al-Syahbiyah, tt), h.114.

⁸ Ma'an, Ziyadat, dkk, *al-Mawsuat al-Falsafiyah al-Arabiyyah*, (Arab: Inma' al-Arabi, 1986), h.596.

⁹ Abdul, Mujib, *Kepribadian Dalam Psikologi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h.110.

Makna, Esensi dan Karakteristik Tasawuf Islam

Tasawuf adalah suatu ilmu yang mempelajari hal ihwal kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya dari sifat-sifat yang buruk dan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji, cara mealkukan suluk, melangkah menuju keridaan Allah dan meninggalkan laranganNya menuju kepada perintahNya. Tindakan manusia adalah resmi (formal) dan bersifat *majazi*, atau *metamorphosis*, sedangkan tindakan Tuhan adalah hakiki, tasawuf merupakan akhlak yang mulia dan ia tidak dapat diperoleh sampai orang tersebut menuntut dari diri sendiri prinsip-prinsip moral dan membuat tindakan-tindakan sesuai dengan prinsip-prinsip moral itu dan memenuhi tuntutan-tuntutannya. Perbedaan antara praktik-praktik dan moral (akhlak) adalah bahwa praktik-praktik merupakan tindakan –tindakan yang tidak memiliki realitas, sehingga bentuknya berlainan dengan ruhnya, sementara akhlak adalah tindakan –tindakan terpuji tanpa upacara atau motif, sehingga bentuknya selaras dengan ruhnya. Selain itu, ada juga yang mengatakan bahwa tasawuf adalah kemerdekaan, sehingga manusia terbebaskan dari ikatan-ikatan hawa nafsu dan kemurahan hati. Yakni dibersihkan dari kebanggaan akan kemurahan hati dan penghapusan jerih payah yang sia-sia, yakni berusaha meraih pahala yang berlipat ganda dan kedermawanan, yakni menyerahkan dunia kepada orang-orang di dunia ini. Ada tiga macam akhlak yang harus dilakukan oleh seseorang yang mengikuti jalan tasawuf, yaitu: *pertama*, akhlak kepada Tuhan, dengan memenuhi perintah-perintahNya tanpa kemunafikan, *kedua*, akhlak kepada manusia, dengan menghormati yang lebih tua dan berlaku kasih sayang kepada yang lebih muda dan berbuat adil terhadap sesame, dan dengan tidak mencari balasan dan keadilan dari segenap orang pada umumnya, dan *ketiga*, akhlak kepada diri sendiri, dengan tidak menuruti hawa nafsu dan setan, ketiga akhlak inilah yang menjadikan seorang sufi menjadi orang yang paling mulia dihadapan Tuhan.¹⁰

Sufi¹¹ adalah orang mulia, karena ruh-ruh mereka terbebaskan dari pencemaran manusiawi, tersucikan dari noda jasmani, dan terlepas dari hawa nafsu, sehingga mereka menemukan ketenangan bersama Tuhan dalam barisan awal dan derajat yang paling tinggi, dan terbebas dari semuanya kecuali Tuhan, sufi adalah orang yang tidak memiliki apapun dan juga tidak dimiliki siapapun. Ia menunjukkan hakikat pelenyapan (*fana*), karena seseorang yang kualitas-kualitasnya terlenyapkan, maka dia tidak memiliki dan juga tidak dimiliki, karena istilah milik itu hanya bisa dengan tepat dikenakan pada benda-benda yang *maujud*, maknanya ialah bahwa orang sufi tidaklah membuat miliknya menjadi kebaikan di dunia ini dan kejayaan di akhirat, karena ia sama sekali tidak berada dalam kepemilikan dan kendali dirinya sendiri, ia mencegah dirinya dari menginginkan kekuasaan atas orang-orang atau benda-benda yang lain agar yang lainnya tidak menginginkan kepasrahn darinya, perkataan ini menunjuk kepada suatu rahasia dari sufi-sufi yang mereka sebut pelenyapan sempurna.

¹⁰ Ismail, I. Et.al., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid I*, (Bandung: Angkasa, 2008), h.90.

¹¹ Fahrudin, *Tasawuf Sebagai Upaya Membersihkan Hati Guna Mencapai Kedekatan dengan Allah*, (Jurnal Ta'lim Vol 14 No I, 2016), h.67.

Tasawuf merupakan pencapaian karakter mulia penyucian hati. Tasawuf adalah adab. Seseorang yang bergerak untuk mencapai pengetahuan tentang Allah adalah *mustashawwif*, seseorang yang telah tersucikan disebut seorang sufi, tasawuf adalah pengetahuan yang membawa sang penempuh (*salik*) mendaki pengetahuan tanpa akhir tentang Allah.¹²

Esensi tasawuf adalah sikap mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap bijaksana. Sikap yang demikian pada hakikatnya adalah akhlak yang mulia. Tasawuf menjelaskan bahwa manusia adalah makhluk terbatas, manusia sebagai makhluk yang harus berjuang, manusia sebagai makhluk yang ber-Tuhan, manusia sebagai makhluk yang terbatas, haruslah berupaya mensucikan diri dengan cara menjauhkan pengaruh kehidupan dunia, dan memusatkan perhatian hanya kepada Allah swt.¹³

Tasawuf sepenuhnya adalah disiplin ilmu yang berdasarkan ajaran Islam bertujuan untuk membentuk watak dan pribadi muslim menempuh insan kamil, dengan cara mengharuskan mereka melaksanakan sejumlah peraturan, tugas dan kewajiban serta keharusan lain, hal ini merupakan proses pembentukan insan kamil atau menjadi pribadi muslim yang menyadari sepenuhnya kedudukan dirinya dihadapan Allah swt.

Tujuan utama dari tasawuf adalah *Ilahi*, tasawuf menjurus sepenuhnya kepada usaha mendekatkan diri kepada Allah swt, mengabdikan diri kepadaNya sebaik mungkin dan mengenaliNya sebagaimana layaknya. Pokok ajaran Tasawuf adalah penyucian hati, hati yang suci bisa dibawa menghadap Allah, bahkan bisa bersatu dengan Allah.

Tasawuf adalah satu sifat yang didalamnya terletak kehidupan manusia artinya hakikat tasawuf adalah bahwa sifat Tuhan dan sifat manusia lenyap pada hakikat Tuhan. Abu Hasan Nuri mengatakan, tasawuf adalah sifat yang meninggalkan segala kesenangan diri. Muhammad bin Ali bin Husain bin Ali bin Abi Tholib menyebut: tasawuf adalah kebaikan budi pekerti yang lebih baik, orang yang mempunyai budi pekerti yang lebih baik adalah sufi yang lebih baik.¹⁴

Salah satu inti ajaran tasawuf adalah pengembangan spiritual dan mendekatkan diri kepada yang transendental yaitu Allah. Perilaku beragama masyarakat kita pada saat ini, kebanyakan berada pada level normativitas dan sedikit yang berada pada level historis agama. Normativitas agama tampil pada adanya serangkaian keyakinan dan aturan yang dianut pemeluk agama. Namun tampilan tingkah lakunya sama sekali tidak mencerminkan keyakinan dan keyakinan yang dianut tersebut. Seakan-akan ada jurang pemisah antara keyakinan dengan perilakunya, pemisahan

¹² Amstrong, Amatullah, *Khazanah Istilah Sufi Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 1996), h.289.

¹³ Samad, Duski, *Makalah Seminar Nasional Bimbingan Konseling Islam, FTIK IAIN Imam Bonjol*, Padang, 2014. (Sabtu 22 Juni 2014), h.3.

¹⁴ Is'ad "abd al-Hadi Qandil, *Kasyful Mahjub*, (Uwaidah, 1973), h.22.

antara keyakinan dengan tingkah laku itu merupakan salah satu bentuk disintegrasi kepribadian, ada ketidak utuhan antara keyakinan agama dengan praktek nyata tingkah laku.

Sementara itu, pengalaman agama secara historis berarti penghayatan dan pemahaman agama yang tampil dalam tingkah laku nyata, agama menjadi hidup dan fungsional serta bersifat nyata, kreatif, spontan, berkembang terus berdasarkan pengalaman kehidupan nyata dan orisinal.

Kecuali itu, dalam kehidupan modern, yang serba materi, tasawuf bisa dikembangkan ke arah yang konstruktif, baik yang menyangkut kehidupan pribadi maupun social, cepat atau lambat, masyarakat kita akan terkena penyakit *alienasi* (keterasingan) karena proses globalisasi dan modernisasi yang begitu cepat, orang butuh pedoman hidup yang bersifat spiritual yang mendalam untuk menjaga integritas kepribadiannya.¹⁵

Dalam pengamalan tasawuf, alangkah baiknya mengenal karakteristik tasawuf, sehingga tidak terjadi kesalahan dalam implementasi tasawuf tersebut. Ciri-cinya adalah: ¹⁶(a) memiliki nilai –nilai moral, artinya bahwa dalam bertasawuf harus ada peningkatan moralitas, maksudnya siapapun yang menekuni tasawuf berefek pada *al-akhlak al-karimah*, (b) pemenuhan fana dalam realitas mutlak, maksudnya orang yang bertasawuf bisa memfanakan/menghilangkan sifat-sifat buruk dalam dirinya dan tertanam sifat-sifat keilahan sehingga terwujud sikap ihsan dalam kehidupannya, (c) pengetahuan intuitif langsung, ketika orang bertasawuf telah mampu mengendalikan nafsu yang jelek menuju nafsu yang diridloi Allah swt, maka hidupnya akan mendapatkan bimbingan dari Allah, (d) timbulnya rasa kebahagiaan sebagai karunia Allah swt, sebagai akibat orang yang hidupnya bertasawuf akan selalu dalam bimbingan Allah sehingga terjauh dari dosa dan kesalahan maka hidup dalam kebahagiaan, dan (e) penggunaan simbol-simbol pengungkapan yang biasa mengandung pengertian harfiah dan tersirat. Tidak menutup kemungkinan ketika seseorang betul-betul melakukan tasawuf dan diperoleh rasa penyatuan dengan sang khalik, sehingga pengalaman spiritualnya jika diungkapkan dengan bahasa lisan atau tulisan muncul symbol-simbol pengungkapan, maka behati-hatilah dalam membahasakan dan memahaminya.

Tasawuf Akhlaki

Pada prinsipnya,¹⁷ tasawuf adlah ilmu tentang moral Islam, setidaknya sampai abad keempat hijriyah, pada periode ini, aspek moral tasawuf berkaitan dengan pembahasan tentang jiwa, klasifikasi, kelemahan-kelemahannya, penyakit-penyakit jiwa dan sekaligus mencari jalan keluarnya atau pengobatannya. Dengan kata lai, pada mulanya tasawuf itu ditandai dengan ciri-ciri psikologis dan moral,

¹⁵ Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h.227.

¹⁶ Ahmad Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, (Bandung:Pustaka, 2014), h.15.

¹⁷ Nilyati, *Sistem Pembinaan Akhlak dalam Tasawuf Akhlaki*, (Tadjid Vol XIII No 2, 2014), h.468

yaitu pembahasan analisis tentang jiwa manusia dalam upaya menciptakan moral yang sempurna.

Secara garis besarnya, berdasarkan kecenderungan ajaran yang dikembangkan tasawuf, maka para ahli membagi tasawuf menjadi dua, yaitu: tasawuf yang mengarah pada teori-teori perilaku dan moral keagamaan, dan tasawuf yang mengarah pada teori-teori yang begitu rumit dan memerlukan pemahaman yang mendalam dan pemikiran. Tasawuf yang berorientasi pada teori-teori perilaku sering disebut tasawuf salafi, tasamuh amali, tasawuf akhlaki atau tasawuf sunni, dan banyak dikembangkan oleh kaum salaf, sedangkan tasawuf yang berorientasi pada teori-teori yang rumit dan memerlukan pemahaman yang mendalam disebut tasawuf falsafi, yang banyak dikembangkan oleh para sufi yang berlatarbelakang filosof, di samping sebagai sufi.¹⁸

Tasawuf akhlaki terdiri dari dua kata, yaitu tasawuf dan akhlak atau gabungan antara ilmu tasawuf dan ilmu akhlak. Tasawuf merupakan ilmu yang mempelajari tentang usaha-usaha membersihkan diri, berjuang memerangi hawa nafsu, mencari jalan kesucian dan makrifah menuju keabadian, saling mengingatkan antar manusia, serta berpegang teguh pada janji Allah dan mengikuti syariat Rasulullah dalam mendekati diri dan mencapai keridaanNya. Adapun konsepsi akhlak menurut Islam adalah menuju perbuatan amal saleh, yaitu semua perbuatan baik dan terpuji, berfaedah, dan indah untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat yang diridhai Allah swt. Sedangkan amal saleh adalah inti ajaran Islam yang harus diterapkan untuk melatar belakangi konsepsi akhlak yang hendak dilakukan oleh manusia. Akhlak erat hubungannya dengan perilaku dan kegiatan manusia dalam interaksi sosial pada lingkungan tempat tinggalnya, jadi tasawuf akhlaki dapat terealisasi secara utuh, jika pengetahuan tasawuf dan ibadah kepada Allah swt dibuktikan dalam kehidupan sosial.

Tasawuf dan akhlak saling berkaitan, tasawuf mengatur jalinan komunikasi pertikal antara manusia dengan Tuhannya, sedangkan akhlak dalam pelaksanaannya mengatur hubungan horizontal antara sesama manusia. Akhlak menjadi dasar dari pelaksanaan tasawuf, sehingga dalam prakteknya tasawuf mementingkan akhlak, karena dalam praktek tasawuf mementingkan akhlak.¹⁹ maka secara tidak langsung tasawuf juga dapat mempengaruhi tingkah laku orang lain.

Tasawuf akhlaki merupakan bentuk tasawuf yang memagari dirinya dengan al-Qur'an dan al-Hadits secara ketat, serta mengaitkan ahwal (keadaan) dan maqamat (tingkatan rohaniyah) mereka kepada al-Qur'an dan al-Hadits tersebut. Tasawuf akhlaki berkembang sejak zaman klasik digandrungi orang karena penampilan dan paham tau ajaran-ajaran tidak terlalu rumit. Tasawuf akhlaki banyak berkembang di dunia Islam, terutama di Negara-negara yang bermazhab Syafii.

¹⁸ Al Wafa, Al Ghanimi At Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), h.140.

¹⁹ Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf (Studi Intelektualisme Tasawuf Al Ghazali)*, (Semarang: Lemnkota, 2002), h.28.

Ciri-ciri tasawuf akhlaki adalah (a) melandaskan diri pada al-Qur'an dan as-Sunnah, (b) tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat, sebagaimana terdapat dalam ungkapan-ungkapan syahadat, (c) lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia, (d) kesinambungan antara hakekat dengan syariat, atau keterikatan antara tasawuf (sebagai aspek batiniah) dengan fiqh (secara aspek lahiriah), dan (e) lebih berkonsentrasi pada soal pembinaan, pendidikan akhlak, dan pengobatan jiwa dengan cara *riyadhah* (latihan mental) dan langkah *Takhalli*, *Tahalli* dan *Tajalli*.²⁰

Bimbingan Akhlak Tasawuf

Dalam bimbingan kita mengenal metode *direktif* dan *non direktif*, agak berbeda dengan metode bimbingan secara umum, penguatan bimbingan melalui *sufistik/tasawuf* justru memiliki metode yang sangat detail pelaksanaannya, tidak hanya diukur dari sudut pandang kualitas hubungan antar sesama makhluk, tetapi juga kualitas hubungan individu dengan sang pencipta yang metode dalam ilmu tasawuf ini menggunakan tasawuf akhlaki terdiri dari: *pertama*, *Takhalli* yaitu membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dan kotoran atau penyakit yang merusak. Fase *takhalli* adalah pensucian mental, jiwa akal fikiran, *qalbu* dan akhlak dengan sifat-sifat yang mulia dan terpuji. Maksiat lahir dan batin itulah yang mengotori jiwa manusia setiap waktu, terlebih maksiat batin yang merupakan bagian dari penyakit hati. Semua kotoran dan penyakit hati merupakan dinding-dinding tebal yang membatasi pada diri seseorang dengan TuhanNya, untuk itu, kedua maksiat tersebut harus dibersihkan terlebih dahulu, yaitu membersihkan diri dari sifat-sifat yang tercela agar dapat mengisi dengan sifat-sifat yang tercela agar dapat mengisi dengan sifat-sifat yang terpuji untuk memperoleh kebahagiaan yang hakiki.²¹ Sifat-sifat tercela atau penyakit hati yang perlu dibersihkan pada diri manusia adalah sebagai berikut: *pertama hasad*, diartikan sebagai dengki, hal ini terkandung maksud adanya keinginan hilangnya suatu nikmat dari tangan orang lain, agar berpindah kepada dirinya, *kedua al-Hirshu*, adalah suatu keinginan yang berlebih-lebihan terhadap masalah-masalah keduniaan, sifat selalu ingin menang merupakan sifat pembawaan manusia, Islam memandang keinginan yang berlebih-lebihan di larang, namun keinginan dalam waktu kewajaran dan dalam rangka memenuhi kebutuhan primer seseorang, masih dalam batas diperbolehkan, karena ia merupakan sarana untuk mempertahankan eksistensi di atas dunia ini, hanya saja cara dan materi pemenuhan keinginan (kebutuhan hidup) itu dalam kerangka norma dan kaidah yang berlaku, *ketiga, al-takabbur* takabbur bisa diartikan sebagai kesombongan, berarti sikap dan sifat merendahkan orang lain dan bisa berarti menolak *al haq* (kebenaran), sebab-sebab yang menjadikan seseorang berlaku sombong ialah adanya perasaan kelebihan pada dirinya, seperti ilmu pengetahuan,

²⁰ M. Sholihin dan Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h.122.

²¹ Zahri Mustofa, *Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1976), h.77.

amal ibadah, keturunan yang terhormat, harta kekayaan, kekuatan fisik, kedudukan, kecantikan, ketampanan dan sebagainya, *keempat, riya'* artinya mencari simpati dengan mempertahankan kebajikannya, sifat ini dilarang oleh Allah swt, hal kebaikan yang diperlihatkan meliputi tubuh, perhiasan, ucapan, amalan lahir, pengikut dan lain sebagainya, tanda-tanda orang yang *riya'* ialah malas beramal ketika berada dalam kesendirian dan giat apabila dilihat orang banyak, serta menambah amalnya ketika dipuji orang dan menguranginya. Secara tertulis metode ini ada lima, sebagai berikut: (1) menyucikan diri dari Najis, dengan melakukan *istinja* dengan baik, teliti dan benar, (2) menyucikan yang kotor, dengan cara mandi dengan cara yang baik dan benar pula, (3) menyucikan yang bersih, dengan berwudhu, (4) menyucikan yang suci, dengan mendirikan shalat dan tobat untuk memohon ampunan kepada Allah, dan (5) menyucikan yang Maha Suci, dengan berdzikir dan mentauhidkan Allah dengan kalimat *La Ilaha Illallah*.

Kedua, Tahalli yaitu menghiasi diri dengan jalan membiasakan sifat dan sikap yang baik, membina pribadi agar berakhlak *al-karimah*. Dalam upaya mencapai *esensi* tauhid, ada beberapa hal yang sangat penting untuk dilakukan yaitu: (1) perbaikan pemahaman dan aplikasi ilmu tauhid, (2) perbaikan pemahaman dan aplikasi *syari'ah* (segi esoterik hukum-hukum agama), (3) Perbaikan pemahaman dan aplikasi *thariqat* (sebagai jalan mistik), (4) perbaikan pemahaman dan aplikasi *haqiqat* (mengenai kebenaran), dan (5) Perbaikan pemahaman dan aplikasi *ma'rifat* (pengalaman kesatuan dengan yang Ilahi).

Sesudah tahap pembersihan diri dari sifat mental yang kurang baik dapat dilalui, usaha itu harus berlanjut ketahap kedua yang disebut *tahalli*, yakni menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri dengan sifat dan sikap serta perbuatan yang baik. Berusaha agar dalam setiap gerak perilaku selalu berjalan di atas ketentuan agama, baik kewajiban yang bersifat luar maupun yang bersifat dalam. Dimaksud dengan aspek luar adalah kewajiban seperti shalat, puasa, zakat dan lain sebagainya serta yang dimaksud dengan kewajiban dalam adalah seperti iman, ketaatan, kecintaan kepada Allah dan lain sebagainya. Sikap mental yang sangat penting diisikan kekalbu rohani dan dibiasakan dalam perbuatan untuk manusia di antaranya adalah : (1) *taubat*, rasa penyesalan diri yang sungguh-sungguh dari dalam hati disertai dengan permohonan ampun serta meninggalkan segala perbuatan yang dapat menimbulkan dosa, dengan memperbanyak sholat dan dzikir, (2) *zuhud*, yakni kedudukan mulia yang merupakan dasar bagi keadaan yang diridhai, serta martabat tinggi yang merupakan langkah pertama bagi *salik* (orang yang ingin menuju kepada Allah swt), dan yang berkonsentrasi, rida serta tawakal kepada Allah swt, hakekat *zuhud* (3) *faqir*, yakni tidak menuntut lebih banyak dari apa yang dipunyai, merasa puas dengan apa yang telah di dapatkan, sehingga tidak meminta hal lain meskipun itu belum dimiliki, orang *faqir* merupakan orang yang membutuhkan sesuatu yang tidak dimilikinya, orang *faqir* ini ada beberapa macam, diantaranya: (a) orang yang tidak menyukai harta dan lari menjauhinya, dialah orang *zuhud*, (b) orang yang tidak menjahui harta, tetapi juga tidak menginginkannya, namun jika mendapatkannya ia

tidak membencinya, (c) orang yang senang memiliki harta dari pada tidak, di mana kepemilikan itu didasarkan pada pencarian dengan cara yang baik dan tulus, namun ia tidak bersemangat mencarinya, (d) orang yang menginginkan harta, berusaha dan berhasrat mendapatkannya, namun ia tidak mampu mencarinya, dan (e) orang yang jika mempunyai harta, maka akan berdampak buruk baginya, seperti orang yang kelaparan yang membutuhkan makanan.²² (4) sabar, yakni rela menerima sesuatu yang tidak disenangi dengan rasa ikhlas serta berserah diri kepada Allah, kesabaran terbesar adalah bersabar dalam menahan syahwat dan menjahui faktor penyebabnya, kesabaran yang baik adalah kesabaran yang ditimpa musibah tanpa diketahui orang lain jika dirinya sedang bersabar menghadapinya, hal ini hanya bisa dilakukan setelah melalui latihan yang panjang dan lama (5) *rida'*, yakni menerima *qada* dan *qadar* dengan kerelaan hati, menerima dengan lapang dada dan hati nurani terhadap apa-apa yang datang dari Allah, atau menerima dengan rasa puas terhadap apa yang dianugerahkan Allah swt. Sikap *ridha* ini tidak akan tumbuh dengan sendirinya dalam hati seseorang, sebelum hati ini ditumbuhi terlebih dahulu dengan rasa cinta, yaitu cinta kepada Allah. Bila perasaan cinta kepada Allah ini telah berurat berakar dalam diri kita, akan terasa indah dan senang menerimanya, dan (6) *muqorobah* yakni sama dengan *ihsan*.²³

Ketiga, Tajalli yaitu terangnya hati *nurani*, hilangnya tabir, yang terdiri dari sifat-sifat kemanusiaan. Jika sampai pada tingkatan ini seseorang akan mampu membedakan mana yang baik dan jelek. Untuk memperdalam rasa ketuhanan ada beberapa cara yang diajarkan kaum sufi, antara lain: (1) *munajat*, secara sederhana kata ini berarti melaporkan kepada Allah swt. atas segala aktivitas yang dilakukan. Menyampaikan laporan, yang baik maupun jelek. Dalam *munajat* itu disampaikan segala keluhan, mengadukan nasib dengan untaian kalimat yang indah seraya memuji Allah swt. ini adalah satu bentuk do'a yang diucapkan dengan sepenuh hati disertai dengan air mata dan bahasa yang indah pula. *Munajat* biasanya dilakukan dalam suasana hening malam setelah shalat *Tahajjud*, (2) zikir Maut, untuk membangkitkan kesadaran manusia terhadap tugas dan kewajibannya selama hidup di dunia ini, yaitu dengan cara atau metode yang dipergunakan kaum sufi ialah agar orang selalu mengingat akan mati.

Dalam hal ini Rasulullah saw. Bersabda: "*banyak-banyaklah kamu mengingat kejadian yang akan menghancurkan segala kelezatan (mati)*". "*banyak-banyaklah kamu mengingat mati, karena sesungguhnya mengingat mati itu dapat menghapus beberapa dosa dan membuat orang bersikap zuhud terhadap dunia*". Firman Allah swt. dalam surah Al-Jumu'ah ayat 8. Dengan berbagai proses tersebut di atas, tercapailah tujuan tasawuf sebagai bagian dari pelaksanaan konseling yang pada akhirnya diharapkan bisa mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat dengan selalu bersyukur atas segala apa yang telah diberikan kepadanya.²⁴

²² Imam al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Terj. Imam Nawawi, (Jakarta: Sahara, 2012), h.444.

²³ Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1992), h.59.

²⁴ Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, h.10.

Dalam konteks tasawuf²⁵ dalam perbaikan akhlak ada beberapa hal yang harus diperhatikan agar tetap dalam bingkai syariat: *pertama*, seluruh sifat buruk yang akan dikikis, mesti dari petunjuk al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw, *Kedua*, seluruh sifat terpuji yang akan ditanamkan, juga harus dari petunjuk al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah saw, *ketiga*, secara umum yang mesti ditanamkan adalah akhlak al-Qur'an, akhlak Nabsaw adalah al-Qur'an, adapun hal-hal yang berhubungan dengan pakaian, baik atau buruk, tidak dapat diukur dengan tradisi satu kaum, tetapi dengan petunjuk al-Qur'an dan Sunnah, seseorang dapat menjadi seorang sufi misalnya, meskipun dia tidak memakai jubah. Ini perlu dikemukakan karena demikian ajaran al-Qur'an dan Sunnah, di samping itu, agar tasawuf tidak dianggap sebagai sesuatu yang *out-date, keempat*, dalam hal manakah yang lebih baik cara yang ditempuh oleh para sufi atau lainnya dalam pembentukan akhlak, semestinya hanya sebatas wacana, tetapi tidak boleh menjadikan penganut satu faham merasa lebih baik atau superior dari yang lainnya. Sebab hal ini bertentangan dengan ajaran tasawuf itu sendiri, dan *kelima*, langkah-langkah yang ditempuh dalam proses pembersihan diri dari sifat-sifat tercela dan langkah-langkah yang ditempuh dalam penyemaian sifat-sifat terpuji, termasuk dalam lingkup ijthadi, akan tetapi mesti dalam bingkai syariat, sebagai berikut: (a) dengan pengendalian hawa nafsu bukan dengan pembunuh nafsu secara total, sebab nafsu dapat diarahkan kepada hal-hal yang positif, untuk kebaikan diri, keluarga dan masyarakat. Dengan nafsu yang terkendali, manusia mempertahankan kelangsungan hidup keluarganya dengan memenuhi kebutuhan dan membela kehormatan mereka, (b) dengan menanamkan rasa ketidaktergantungan kepada kehidupan dunia, tetapi dengan memperhatikan petunjuk-petunjuk Allah dan RasulNya, bukan menjadikan diri apapun sehingga menjadi bebena masyarakat, bukan mengisolasi diri (*uzlah*) untuk selamanya, akan tetapi juga aktif mengurus keluarga dan jika dapat masyarakat bahkan Negara, ketidaktergantungan mesti diartikan sebagai ada tidak adanya dunia tidak mempengaruhi keadaan jiwa tetapi dengan tetap bekerja keras, konsep ketidaktergantungan kepada dunia seperti ini dapat diaplikasikan kepada kehidupan modern dan bahkan memberi arti yang sangat urgen dalam menciptakan pribadi-pribadi yang tidak serakah yang sangat positif di dalam mengatasi problema kehidupan dunia yang diwarnai oleh kecurangan untuk mengejar materi, (c) dengan memperbanyak amalan sunnat, jika terbentuk sholat sunnah, mesti atas dasar petunjuk Rasulullah saw, demikian juga jika dalam bentuk puasa sunnah, tidak boleh berpuasa tanpa berbuka dalam beberapa hari, dalam bentuk dzikir harus sesuai syariat, hanya untuk mengingat Allah semata, (d) perhatikan kepada perbaikan akhlak, tidak boleh mematikan semangat untuk bekerja, beramal, berjihad dalam arti luas, seluruh aktivitas yang dilakukan dalam satu paket, seperti yang dilakukan oleh Rasulullah saw dan jug para sahabatnya, mereka sangat konsen terhadap akhlak yang mulia, juga dalam waktu yang sama mereka sosok-sosok yang giat, sersemangat di dalam urusan dunia dan akherat, meskipun ada sekelompok yang hanya menfokuskan diri kepada kehidupan akherat.

²⁵ M Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h.191.

Simpulan

Bimbingan akhlak dalam bingkai tasawuf sendiri mempunyai tujuan dasar di antaranya dengan membersihkan diri dari perbuatan tercela, menuju kepribadian yang berakhlak mulia, mengamalkan seluruh perintah Tuhan dengan penuh kesempurnaan serta tercapainya keseimbangan hidup dengan tuntunan ajaran agama.

Penguatan Spiritual Islam melalui bimbingan tasawuf akhlaki terdapat berbagai proses yang oleh para *sufi* disusun menjadi tiga, yaitu *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*.

Metodologi tasawuf dalam pelaksanaan bimbingan punya corak tersendiri, yakni peleburan diri dari sifat-sifat, karakter-karakter dan perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari kehendak dan tuntunan keimanan yang tidak hanya bertujuan memberikan penyembuhan dan perawatan, tetapi sampai kepada peningkatan kualitas dan esensi manusia, yaitu penemuan jati diri dan citra diri yang mulia dan suci.

Daftar Pustaka

- Ahmad Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, Bandung: Pustaka, 2014.
- Al Ghazali, tt, *Kimya al-Saadah*, Beirut: al-Maktabah Al-Syahbiyah.
- Al Wafa, Al Ghanimi At Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terj. Ahmad Rofi' Utsmani, Bandung: Pustaka, 1985.
- Al-Ghazali, Imam, *Ihya Ulumuddin*, Terj. Imam Nawawi, Jakarta: Sahara, 2012.
- Alishah, Omar, *Tasawuf sebagai Terapi*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf (Studi Intelektualisme Tasawuf Al Ghazali)*, Semarang: Lemnkota, 2002.
- Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Amstrong, Amatullah, *Khazanah Istilah Sufi Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1996.
- AS, Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta: Raja Grafindo, 1992.
- Baharuddin, *Aktualisasi Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Fahrudin, *Tasawuf Sebagai Upaya Membersihkan Hati Guna Mencapai Kedekatan dengan Allah*, Jurnal Ta'lim Vol 14 No I, 2016.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Roh*, terj. Kathur Suhardi, Beirut: Darul-Qalam, 2001.
- Is'ad "abd al-Hadi Qandil, *Kasyful Mahjub*, Uwaidah, 1973.
- Ismail, I. Et.al., *Ensiklopedi Tasawuf Jilid I*, (Bandung: Angkasa, 2008).
- M Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.
- Mansur, *Pendidikan Anak Usia Dini dalam Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Mujib, Abdul, *Kepribadian Dalam Psikologi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.

- Nilyati, Sistem *Pembinaan Akhlak dalam Tasawuf Akhlaki*, Tadjid Vol XIII No 2, 2014.
- Samad, Duski, Makalah *Seminar Nasional Bimbingan Konseling Islam, FTIK IAIN Imam Bonjol*, Padang, 2014. (Sabtu 22 Juni 2014).
- Sholihin & Anwar, Rosihan, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Sulton, Muh, *Desain Ilmu Dakwah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Suyuti, Ahmad, *Percik-Percik Kesufian*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Zahri Mustofa, *Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1976.
- Ziyadat, Ma'an dkk, *al-Mawsuat al-Falsafiyah al-Arabiyyah*, Arab: Inma' al-Arabi, 1986.



PLURALISME DALAM PERSPEKTIF ISLAM

Sutrisna

Dosen IAIN Salatiga

sutrisnampd@ymail.com

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.

Keywords: *Pluralism and Islam*

Abstrak

Pluralisme dalam Perspektif Islam 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.

Kata Kunci: *Pluralisme, Perspektif, Islam*

Pendahuluan

Kemajemukan masyarakat Indonesia dilihat dari latar belakang agama merupakan realitas yang tidak dapat dielakkan. Dengan kata lain, *pluralisme* adalah sebuah kenyataan yang tak bisa diingkari dan dilewati begitu saja. Mengingkari dan tidak mempertimbangkan *pluralisme* hanyalah akan membuat persoalan baru. Perbedaan agama, suku, ras, adat istiadat dan aliran kepercayaan yang ada seharusnya kita syukuri sebagai suatu kekayaan bangsa, namun kemajemukan tersebut sering mengandung kerawanan-kerawanan yang dapat memunculkan potensi terjadinya konflik kepentingan antar individu maupun kelompok dalam kaitannya dengan hubungan antar pemeluk agama.

Timbulnya kerawanan hubungan antar umat beragama itu disebabkan karena sifat dari masing-masing agama yang mengandung tugas dakwah/misi dari agamanya masing-masing, kurangnya pengetahuan para pemeluk agama akan agamanya sendiri dan pihak lain, kaburnya batas antara sikap memegang teguh keyakinan agama dan toleransi dalam kehidupan masyarakat, kurang adanya komunikasi antar pemimpin masing-masing antar umat beragama, dan kecenderungan fanatisme yang berlebihan yang mendorong munculnya sikap kurang menghormati bahkan memandang rendah pihak lain. Lebih lanjut, penyebab konflik agama yang sering muncul adalah akibat reaksi dari tumbuhnya klaim kebenaran oleh masing-masing kelompok terhadap pemikirannya sendiri. Persoalan klaim kebenaran inilah yang juga dianggap sebagai pemicu lahirnya radikalisme agama, perang dan penindasan atas nama agama. Selain itu, konflik yang selama ini terjadi karena hal-hal yang sepele yang berada di luar konteks agama bisa berkembang dan membesar menjadi konflik antar agama. Bahkan yang terjadi, agama justru dijadikan tameng sebagai pembenar terjadinya konflik. Clan agama dianggap sebagai pembenar segala tindakan anarkisme.

Konflik horisontal antar pemeluk agama hanya akan selesai jika masing-masing agama tidak menganggap bahwa ajaran agama mereka yang paling benar. Itulah tujuan akhir dari gerakan pluralisme yaitu untuk menghilangkan keyakinan akan klaim kebenaran agama dan paham yang dianut. Pluralisme harus dipahami sebagai pertalian seperti seperti kebinekaan dalam ikatan-ikatan peradaban. Plural yang berarti perbedaan menjadikan tantangan tersendiri. Bagaimana sesuatu yang berbeda menjadi suatu kebersamaan yang nantinya bisa menciptakan suatu keadaan yang damai demi terciptanya kerukunan antara umat beragama dan kerukunan antar umat seagama serta jauh dari pertentangan dan konflik.

Agama dan Konflik

Sejumlah kerusuhan dan konflik sosial telah terjadi di berbagai daerah di Indonesia beberapa tahun terakhir. Beberapa di antaranya berskala besar dan berlangsung lama, seperti kerusuhan di Ambon, (mulai 1998), Poso (mulai 1998),

Maluku Utara (2000), dan beberapa tempat lainnya. Kajian-kajian yang telah dilakukan mengatakan bahwa konflik-konflik ini melibatkan sentimen keagamaan.

Agama pada dasarnya memiliki faktor integrasi dan disintegrasi. Faktor integrasi, antara lain, agama mengajarkan persaudaraan atas dasar iman, kebangsaan dan kemanusiaan. Agama mengajarkan kedamaian dan kerukunan di antara manusia dan sesama makhluk. Agama mengajarkan budi pekerti yang luhur, hidup tertib dan kepatuhan terhadap aturan yang berlaku dalam masyarakat.¹

Ajaran yang disebutkan itu bersifat universal.² Selain itu, terdapat ajaran agama yang juga bisa menimbulkan disintegrasi,³ bila dipahami secara sempit dan kaku. Di antaranya, setiap pemeluk agama menyakini bahwa agama yang dianutnya adalah jalan hidup yang paling benar, sehingga dapat menimbulkan prasangka negatif atau sikap memandang rendah pemeluk agama lain.

Secara internal, teks-teks keagamaan dalam satu agama juga terbuka terhadap aneka penafsiran yang dapat menimbulkan aliran dan kelompok keagamaan yang beragam, bahkan bertentangan satu sama lain sehingga memicu konflik.⁴

Keragaman agama ternyata menimbulkan dilema tersendiri. Di satu sisi, memberikan kontribusi positif untuk pembangunan bangsa. Namun di sisi lain keragaman agama dapat juga berpotensi menjadi sumber konflik di kemudian hari. Penyebab konflik sering kali disebabkan adanya truth claim (klaim kebenaran). Konflik lebih sering dipicu oleh unsur-unsur yang tak berkaitan dengan ajaran agama sama sekali. Konflik sesungguhnya dipicu oleh persoalan ekonomi, sosial dan politik, yang selanjutnya di blow up menjadi konflik (ajaran) agama.

Selain faktor yang terkait dengan doktrin seperti disebutkan di atas, ada faktor-faktor keagamaan lain yang secara tidak langsung dapat menimbulkan konflik di antara umat beragama, diantaranya: penyiaran agama, bantuan keagamaan dari

¹ Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam," Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989, h. 81-96.

² Universalitas dimaksud dapat dilihat dalam agama Kristen yaitu **Roma 12:10** *Hendaklah kamu saling mengasihi sebagai saudara dan saling mendahului dalam memberi hormat. Petrus 2:17, 5:9, Hormatilah semua orang, kasihilah saudara-saudaramu, takutlah akan Allah, hormatilah raja!*, **Petrus 3:8** *Dan akhirnya, hendaklah kamu semua seia sekata, seperasaan, mengasihi saudara-saudara, penyayang dan rendah hati, Matius 23:8, Tetapi kamu, janganlah kamu disebut Rabi; karena hanya satu Rabimu dan kamu semua adalah saudara.* Dalam ajaran Islam disebutkan dan katakanlah kepada para hambaku-Ku: "Hendaklah mereka berbicara dengan ucapan yang sebaik-baiknya" dalam berdakwah. *Bahwasanya setan itu suka menimbulkan perselisihan di antara mereka. Sesungguhnya antara setan dan manusia terbentang permusuhan sejak dahulu. Isra: 53* *Janganlah kamu seperti orang-orang yang berpecah belah dan bersilang- sengketa sesudah datang kepada mereka bukti yang terang!* **Al-Imran: 105.**

³ Tidak dapat dipungkiri bahwa selain munculnya truth claim bahwa ditemukan sejumlah teks keagamaan memang mengatur masalah kekerasan dan peperangan yang berdampak pada konflik. Dalam tradisi Judeo-Christian, Yehweh –sebutan Tuhan dalam Bibel- digambarkan sebagai "God of War", sebagaimana diterangkan dalam Mazmur 18: 40- 41, "(40) Engkau telah mengikat pinggangku dengan keperkasaan untuk berperang; Engkau tundukkan ke bawah kuasaku orang yang bangkit melawanku. (41) Kau buat musuhku lari dari aku, dan orang-orang yang membenci aku kubinasakan." Dalam Islam juga dikenal konsep jihad yang dalam sejumlah hal berarti qital (peperangan)

⁴ Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa," h. 8.

luar negeri, perkawinan antar pemeluk agama yang berbeda, pengangkatan anak, pendidikan agama, perayaan hari besar keagamaan, perawatan dan pemakaman jenazah, penodaan agama, kegiatan kelompok sempalan, transparansi informasi keagamaan, dan pendirian rumah ibadat.⁵

Penyiaran agama merupakan perintah (paling tidak sebagian) agama. Kegiatan ini sering dilakukan tanpa disertai dengan kedewasaan dan sikap toleran terhadap pemeluk agama lain, untuk memilih sendiri jalan hidupnya. Akibat terjadi kasus-kasus pembujukan yang berlebihan atau bahkan pemaksaan yang sifatnya terselubung, maupun terang-terangan. Hal semacam itu, dapat merusak hubungan antar umat beragama. Untuk mengurangi kasus-kasus pembujukan yang berlebihan atau bahkan pemaksaan semacam itu, pemerintah mengeluarkan SKB Menag dan Mendagri No 1 tahun 1979 tentang Tata Cara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia.

Faktor lain terkait dengan perkawinan. Dalam kemajemukan masyarakat di Indonesia, perkawinan antar pemeluk agama yang berbeda sering menjadi pemicu terganggunya hubungan antar umat beragama. Hal itu terlihat jika perkawinan dijadikan salah satu alat untuk mengajak pasangan agar berpindah agama. Konversi agama dilakukan untuk mengesahkan perkawinan. Setelah perkawinan berlangsung beberapa lama, orang yang bersangkutan kembali ke agamanya semula dan mengajak pasangannya untuk memeluk agama tersebut.⁶

Kasus yang juga sering muncul adalah terkait dengan pendirian rumah ibadat. Kehadiran sebuah rumah ibadat sering mengganggu hubungan antar umat beragama, atau bahkan memicu konflik karena lokasinya berada di tengah komunitas yang kebanyakan menganut agama lain. Rumah ibadat dalam kaitan ini, tidak hanya dilihat sebagai tempat untuk melaksanakan ibadat atau kegiatan keagamaan semata, tetapi juga sebagai simbol keberadaan, suatu kelompok agama.

Permasalahannya menjadi rumit jika jumlah rumah ibadat tersebut dipandang oleh pihak lain tidak berdasarkan keperluan, melainkan untuk kepentingan penyiaran agama pada komunitas lain. Kasus-kasus yang terkait dengan pengrusakan rumah ibadat menjadi salah satu faktor yang melatarbelakangi lahirnya SKB Menag dan Mendagri No 1 tahun 1969 yang kemudian disempurnakan dan diganti dengan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No 9 tahun 2006/No 8 tahun 2006 tanggal 21 Maret 2006.

Konflik antar agama yang terjadi kemudian seolah menjadi tumbal bagi pluralisme dan kekayaan khazanah agama di Nusantara. Konflik antara agama satu dengan agama lain tidak jarang membawa kerugian materiil maupun non-materiil. Karena agama merupakan isu yang sangat sensitif, apalagi dengan Indonesia sebagai yang sangat majemuk menjadikannya momok yang menakutkan bagi rakyat dan

⁵ Abdurrahman Wahid, "Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama," *Aula*, h. 31.

⁶ Untuk uraian lebih lanjut tentang pribumisasi Islam, lihat Abdurrahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumikan?" *Tempo*, 16 Juli 1991, halaman 19 dan "Pribumisasi Islam." Lihat pula, "Merelevansikan Bukannya Menghilangkan Salam," *Amanah*, No. 22, Mei 8-21, 1987.

penguasa karena dari konflik yang kecil bisa berubah yang sangat besar.

Sebenarnya, menurut Emile Durkheim ada 3 fungsi utama agama yang salah satunya dapat menjembatani pluralisme tersebut (Macionis, 2006). Fungsi yang pertama adalah sebagai perekat sosial, agama berfungsi mempersatukan orang-orang melalui simbolisme, nilai dan norma bersama. Yang kedua adalah sebagai kontrol sosial, agama berfungsi untuk mendorong terjadinya komformitas. Dan yang terakhir adalah sebagai pemberi makna dan tujuan. Maksudnya adalah keyakinan agama menawarkan rasa aman dan nyaman bagi manusia dalam menjalani kehidupan di dunia. Dari ketiga fungsi utama diatas, fungsi agama sebagai kontrol sosial yang paling berperan dalam menyikapi perbedaan antara agama satu dengan agama lainnya.

Bagi seorang muslim, Islam adalah agama yang memiliki muatan nilai *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi seru sekalian alam). Fungsi agama sebagai rahmat memang dibenarkan dalam perspektif sosiologi. Weber pernah mengungkapkan bahwa agama memiliki fungsi salvasi (pembebasan), yaitu orientasi keagamaan yang ada akan dapat mengubah perilaku keagamaan dalam konteks membentuk hubungan-hubungan sosial yang berpengaruh terhadap perubahan sosial.⁷ Muatan *rahmatan lil 'alamin* dalam konteks ini diletakkan sebagai orientasi batin yang tidak saja memiliki fungsi pembebasan individual, tetapi juga pembebasan sosial.

Muatan keyakinan yang begitu luhur ini tidak akan memiliki arti apa-apa, kecuali umat Islam sendiri mampu membumikan fungsi syariatnya dalam kehidupan kemasyarakatan. Bertolak dari pemikiran semacam inilah perlu menghadirkan wacana keagamaan dalam proses dialogis mengenai berbagai persoalan kemanusiaan yang berkembang di masyarakat.

Abdul Munir Mulkhan mengungkapkan bahwa kehidupan seorang muslim merupakan rangkaian fungsional antara persoalan eskatologis dan persoalan humanitarian sehingga keberagaman bukan berarti penghadapan persoalan kemanusiaan versus persoalan Ilahiah.⁸ Oleh karena itu, persoalan kemanusiaan yang ada dalam kerangka sosio-historis dan persoalan eskatologis-Ilahiah yang diyakini sebagai sesuatu yang absolut harus ditarik hubungan yang dialogis dan komunikatif.

Pola hubungan yang dialogis dan komunikatif ini dianggap urgen untuk merumuskan paradigma sosial yang diambil dari nilai-nilai keagamaan. Paradigma sosial keagamaan yang dimaksud adalah paradigma yang digali dari semangat ketuhanan yang mampu menumbuhkan perilaku keagamaan baru di masyarakat.⁹ Perilaku keagamaan yang dimaksud tidak hanya terkait dengan aspek ritual dan spiritual saja, tetapi terkait dengan perilaku sosial dalam arti luas guna menciptakan tatanan sosiologis baru yang lebih menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia dengan menghargai pluralisme.

⁷ Ralph Schoeder, *Max Weber and The Sociology of Culture*, Sage, London, 1992, h. 12-14.

⁸ Abdul Munir Mulkhan, *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995, h. 3.

⁹ Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1997, h. 149.

Pluralisme Agama

Pluralisme adalah gagasan atau pandangan yang mengakui adanya hal-hal yang sifatnya banyak dan berbeda-beda (heterogen) di suatu masyarakat.¹⁰ 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 fenomena sosio-historis, kultural, dan geografis masyarakat Indonesia sarat dengan heterogenitas yang ditandai dengan banyaknya pulau, perbedaan adat istiadat, agama, dan kebudayaan.

Secara etimologi, pluralisme agama berasal dari dua kata, yaitu “pluralisme” dan “agama”. Dalam bahasa Arab diterjemahkan “al-ta’addudiyah al-diniyah”¹¹ dan dalam bahasa Inggris “religious pluralism”. Pluralism berarti “*jama*” atau lebih dari satu. Pluralisme menurut Anis Malik Thoha (2005:11) mempunyai tiga pengertian: *Pertama*, pengertian kegerejaan: (i) sebutan untuk orang yang memegang lebih dari satu jabatan dalam struktur kegerejaan, (ii) memegang dua jabatan atau lebih secara bersamaan, baik bersifat kegerejaan maupun non-kegerejaan. *Kedua*, pengertian filosofis; berarti sistem pemikiran yang mengakui adanya landasan pemikiran yang mendasarkan lebih dari satu. Sedangkan *ketiga*, pengertian sosio-politis: adalah suatu sistem yang mengakui koeksistensi keragaman kelompok, baik yang bercorak ras, suku, aliran maupun partai dengan tetap menjunjung tinggi aspek-aspek perbedaan yang sangat karakteristik di antara kelompok-kelompok tersebut.

Pluralisme agama adalah upaya sadar untuk tidak sekadar menghormati pemeluk agama lain, tetapi ikut bahu membahu bersama agama lain untuk membahas, bergerak membenahi bangsa, sosial kemasyarakatan, politik, kebudayaan hingga pada membela bangsa ketika terjadi intimidasi baik dari dalam maupun luar negeri. Namun, bukan berarti otomatis dimaknai sebagai penyatuan agama sebagaimana yang dipahami selama ini. Pluralisme agama lebih suci dari itu, nilai-nilai yang ditanamkan adalah kemanusiaan. Sangat naif jika kemudian hanya dimaknai sebagai paham penyamaan agama.

Kita harus bisa memahami kemudian dapat mengambil sikap terhadap pluralisme agama yang hingga kini terus menjadi perbincangan hangat di setiap kalangan guna menghindari *truth claim* yang selama ini menjadi sesuatu yang merisaukan. Pluralisme agama adalah kondisi hidup bersama (koeksistensi) antar

¹⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Gramedia, Jakarta, 2000, h. 853.

¹¹ Terminologi pluralisme atau dalam bahasa Arabnya, “*at-ta’addudiyah*”, tidak dikenal secara populer dan tidak banyak dipakai di kalangan Islam kecuali sejak kurang lebih dua dekade terakhir abad ke-20 yang lalu, yaitu karena terjadi perkembangan penting dalam kebijakan internasional barat yang baru yang memasuki sebuah fase yang dijuluki Muhammad Imarah sebagai “*marhalat al-ijtiyaaah*” (fase pembinaan). Yaitu sebuah perkembangan yang prinsipnya tergarut dan tergambar jelas dalam upaya Barat yang habis-habisan guna menjajakan ideologi modernnya yang dianggap universal, seperti demokrasi, pluralisme, HAM dan pasar bebas dan mengeksponnya untuk konsumsi luar guna berbagai kepentingan yang beragam. Lihat: Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, Tinjauan Kritis (Jakarta: Perspektif, 2005), h. 180.

agama yang berbeda-beda dalam satu komunitas dengan tetap mempertahankan ciri-ciri spesifik atau ajaran masing-masing agama.

Pandangan Islam terhadap Pluralitas Agama

Bagi seorang muslim, Islam adalah agama yang memiliki muatan nilai *rahmatan lil 'alamin* (rahmat bagi serua sekalian alam). Fungsi agama sebagai rahmat memang dibenarkan dalam perspektif sosiologi. Weber pernah mengungkapkan bahwa agama memiliki fungsi salvasi (pembebasan), yaitu orientasi keagamaan yang ada akan dapat mengubah perilaku keagamaan dalam konteks membentuk hubungan-hubungan sosial yang berpengaruh terhadap perubahan sosial.¹² Muatan *rahmatan lil 'alamin* dalam konteks ini diletakkan sebagai orientasi batin yang tidak saja memiliki fungsi pembebasan individual, tetapi juga pembebasan sosial.

Muatan keyakinan yang begitu luhur ini tidak akan memiliki arti apa-apa, kecuali umat Islam sendiri mampu membumikan fungsi syariatnya dalam kehidupan kemasyarakatan. Bertolak dari pemikiran semacam inilah perlu menghadirkan wacana keagamaan dalam proses dialogis mengenai berbagai persoalan kemanusiaan yang berkembang di masyarakat.

Abdul Munir Mulkhani mengungkapkan bahwa kehidupan seorang muslim merupakan rangkaian fungsional antara persoalan eskatologis dan persoalan humanitarian sehingga keberagaman bukan berarti penghadapan persoalan kemanusiaan versus persoalan Ilahiah.¹³ Oleh karena itu, persoalan kemanusiaan yang ada dalam kerangka sosio-historis dan persoalan eskatologis-Ilahiah yang diyakini sebagai sesuatu yang absolut harus ditarik hubungan yang dialogis dan komunikatif.

Pola hubungan yang dialogis dan komunikatif ini dianggap urgen untuk merumuskan paradigma sosial yang diambil dari nilai-nilai keagamaan. Paradigma sosial keagamaan yang dimaksud adalah paradigma yang digali dari semangat ketuhanan yang mampu menumbuhkan perilaku keagamaan baru di masyarakat.¹⁴ Perilaku keagamaan yang dimaksud tidak hanya terkait dengan aspek ritual dan spiritual saja, tetapi terkait dengan perilaku sosial dalam arti luas guna menciptakan tatanan sosiologis baru yang lebih menjunjung tinggi hak-hak asasi manusia dengan menghargai pluralisme.

Dalam ajaran Islam sesungguhnya telah dijabarkan tentang pluralisme. Di dalam Al-Qur'an secara tegas digambarkan bahwa manusia diciptakan berbeda. Dilihat dari jenis kelamin, ras, suku, etnis, warna kulit, budaya, dan agama. Tujuan Tuhan menciptakan manusia adalah untuk saling mengenal satu dengan lainnya, saling menghormati, saling menghargai, saling mengasihi, saling menyayangi untuk

¹² Ralph Schoeder, *Max Weber and The Sociology of Culture*, Sage, London, 1992, h. 12-14.

¹³ Abdul Munir Mulkhani, *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995, h. 3.

¹⁴ Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1997, h. 149.

mendapatkan kemuliaan dan kedamaian dari Tuhan.

Di sisi lain, Islam mengenalkan dan mengajarkan kepada umatnya untuk bersikap *tasamuh* (toleran) terhadap pemeluk agama lain. Sikap menghargai dan menghormati terhadap pemeluk agama lain merupakan ajaran pluralisme yang mestinya dikedepankan. Pluralisme sebagai sebuah sikap mengakui adanya perbedaan-perbedaan harus ditempatkan pada basis untuk sikap keberagaman yang inklusif. Sebagaimana diungkapkan Muhammad Arkoun yang menolak menggunakan referensi teologis sebagai sistem kultural untuk bersikap eksklusif.¹⁵ Umat Islam seharusnya menjauhi sifat hegemoni yang berlebihan yang dapat memarginalkan kelompok masyarakat lain. Hali ini penting bagi seorang muslim untuk menjaga moralitas dalam kehidupan karena eksklusivisme beragama dan dominasi muslim atas nonmuslim dapat merusak iklim pluralisme agama dan persatuan nasional sehingga sulit dibenarkan oleh prinsip universal Islam itu sendiri.

Dikatakan merusak iklim pluralisme karena dominasi superioritas umat Islam beserta segenap proses-prosesnya akan menyebabkan ketidakadilan masyarakat dan menomorduakan masyarakat non-muslim. Sistem keyakinan dalam konteks kehidupan global seharusnya dijadikan alat untuk melampaui kungkungan tradisional guna melakukan pemikiran keagamaan baru yang universal, reformis, humanis, dan pluralis.

Islam di samping memiliki doktrin-doktrin eksklusif sebagaimana agama lain, juga memiliki doktrin-doktrin inklusif-pluralis, yang menghargai dan mengakui eksistensi dan kebenaran agama lain. Dalam Islam teologi inklusif-pluralis telah diteladankan pada tingkat praktis oleh Rasul Allah ketika menjadi pemimpin politik dan agama di Madinah. Beliau memberikan jaminan perlindungan dan hak yang sama bagi warga negara yang beragama lain sepanjang tidak memusuhi Islam. Komitmen sosio-teologis ini, terangkum dalam *Mithaq Madinah*, yang tidak saja disusun secara sepihak oleh Rasul Allah, tetapi melibatkan elemen-elemen Madinah sesaat setelah beliau hijrah ke wilayah ini.

Penghargaan atas eksistensi agama lain, juga dilakukan oleh generasi sahabat. Beberapa keberhasilan ekspansi politik, tidak selalu diikuti keberhasilan da'wah secara kuantitatif, karena dalam Islam terdapat prinsip penghormatan terhadap keyakinan agama, yakni tidak ada pemaksaan untuk memeluk Islam. Masuknya Islam ke Sisilia, ke daratan Spanyol hingga ke anak benua India, membuktikan kebenaran tesis ini.

Al Qur'an memberikan apresiasi bahwa masyarakat dunia terdiri dari beragam komunitas yang memiliki orientasi kehidupan masing-masing. Komunitas-komunitas tersebut harus menerima kenyataan akan keragaman sehingga mampu memberikan toleransi. Dengan perbedaan ditekankan perlunya masing-masing untuk saling berlomba dalam menuju kebaikan, karena mereka akan dikumpulkan oleh Allah untuk memperoleh keputusan final. Apresiasi demikian artikulatif

¹⁵ Lebih lanjut lihat Muhammad Arkoun, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antaragama*, terj. Ruslani, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2001, h. 174.

terhadap pluralisme, diilustrasikan misalnya dalam al-Qur'an, 16:36, 13:7, 35:24, dan 14:4.

Al-Qur'an mengajarkan paham kemajemukan keagamaan (*religiousitas plurality*). Ajaran itu tidak perlu diartikan sebagai secara langsung pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuk yang nyata sehari-hari (dalam hal ini bentuk-bentuk nyata keagamaan orang-orang muslimpun banyak yang tidak benar, karena secara prinsipal bertentangan dengan ajaran dasar kitab suci al-Qur'an seperti sikap pengkultusan kepada sesama manusia dan makhluk lain (baik yang hidup maupun yang mati). Akan tetapi ajaran kemajemukan itu menandakan pengertian dasar bahwa semua agama diberikan kebebasan untuk hidup, dengan risiko yang akan ditanggung oleh para penganut agama itu masing-masing baik secara pribadi/kelompok.

Realitas toleransi dan pluralitas diakui memiliki legitimasi keagamaan. Piagam Madinah, misalnya dapat dijadikan landasan yang kuat untuk meligitimasi kehidupan pluralistik bagi masyarakat kosmopolit. Di samping itu, dalam Islam dikenal ajaran yang menekankan perlunya berpegang pada kesamaan pandangan (*kalimah sawa*) terhadap komunitas agama lain. Hal tersebut dapat mendorong terjadinya toleransi dan pluralitas kehidupan yang kokoh.

Islam mengajarkan umatnya untuk menghormati agama lain dan melarang mencelanya. Bahkan dalam suatu ayat, Allah SWT melarang kita untuk mencela sesembahan para penyembah agama. Allah SWT berfirman:

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ
عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Dan janganlah kamu memaki sesembahan-sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan mencera Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhanlah mereka kembali, lalu Dia memberikan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan (QS. Al-An'am/6:108).

Ayat di atas secara jelas melarang umat Islam untuk mencera dan menghina sesembahan nonmuslim, karena dikhawatirkan mereka (nonmuslim) akan berbalik menghina Islam. Ayat ini jelas mengajarkan prinsip tasamuh (toleransi) kepada setiap muslim dalam hubungannya dengan agama lain. Walaupun tentu tidak mudah menjauhi larangan Allah ini. Pada kenyataannya, fenomena konflik antarpemeluk agama begitu akrab dengan keseharian kita. Beberapa konflik dan kerusuhan yang belangsung dalam dekade 90-an, misalnya, ternyata masih mengikutsertakan sentimen agama. Padahal, agama sebenarnya tidak boleh dijadikan legitimasi bagi sebuah tindakan anarkis dan radikal.

Al Qur'an dengan tegas mengakui keberadaan agama-agama lain dan menyerukan kepada umat Islam untuk berdampingan secara damai. Bagaimanapun, perlu digarisbawahi disini bahwa mengakui kerberadaan agama lain tidak berarti membenarkannya. Keyakinan akan kebebaran agama yang dipeluk adalah

cerminan keimanan seseorang. Setiap pemeluk agama tentu akan berpendapat bahwa agamanyalah yang paling benar. Semua agama tentu menawarkan jalan keselamatan. Gus Dur sebagai negarawan menganggap fobia terhadap ideologi komunis sudah kadaluarsa mengingat Unisoviet sebagai kiblat komunisme sudah lama runtuh. Cina, negara komunis lainnya yang masih bertahan, secara ekonomi sudah sama kapasitasnya dengan Amerika Serikat. Seperti halnya Kyai Wahab pada masa Demokrasi Terpimpin. Gus Dur juga banyak mendapat tantangan dari tokoh-tokoh Islam lainnya.

Gus Dur, yang dikemudian hari dijuluki Bapak Pluralisme, juga gigih memperjuangkan hak-hak kaum minoritas, antara lain dengan mencabut Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 14 Tahun 1967 tentang agama dan adat istiadat Cina. Dengan dicabutnya Inpres ini, etnis Tionghoa bebas merayakan tahun baru Imlek dan menjalankan tradisi-tradisi mereka seperti Barongsai dan Liang-liong. Keputusan ini kemudian dilanjutkan oleh presiden Megawati dengan menetapkan Imlek sebagai hari libur nasional melalui Keputusan Presiden No. 19 Tahun 2002. Gus Dur juga meminta warga etnis Tionghoa yang melarikan diri ke luar negeri saat meletus kerusuhan di Jakarta pada 1998 untuk kembali ke tanah air dan dijamin keselamatannya.

Dewasa ini, sikap para tokoh NU yang cenderung membela kaum minoritas seperti membela hak-hak pengungsi Syiah Sampang dan Jemaah Ahamadiyah selalu mendapat tantangan dari kaum fundamentalis yang menganggap NU membela kaum sesat. Namun inilah realisasi dari karakter *tawassuth* (moderat) dan tasamuh (toleran) yang dipegang kaum Nahdliyin.

Selain ayat di atas, terdapat ayat dalam Al Qur'an yang bisa ditafsirkan secara eksklusif, yaitu Surah Ali 'Imran (3:19) yaitu:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ
بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. Tiada berselisih orang-orang yang telah diberi Alkitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) diantara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya (QS. Ali 'Imran /3:9).

Dalam ayat di atas, Islam secara tegas mengajarkan umatnya untuk senantiasa menjaga hubungan baik dengan sesama manusia. Selama non-muslim tidak mengganggu seorang muslim dalam menjalankan ibadahnya, umat Islam dilarang untuk mengganggu pemeluk agama lain. Rasulullah SAW telah memberikan teladan yang sangat baik dalam hal ini. Beliau adalah seorang pemimpin yang bijaksana dan senantiasa berlaku adil kepada semua manusia. Fakta-fakta sejarah antara lain tertulis dalam Piagam Madinah yang mana menunjukkan toleransi yang luar biasa dari pihak muslim kepada golongan non-muslim. Seandainya prinsip-prinsip Piagam Madinah ini dapat kita implementasikan dalam kehidupan bersosial, tidak mustahil akan tercipta kerukunan hidup antar umat beragama.

Organisasi Islam seperti NU dan warga-warganya telah menerima beranekaragam budaya dan tradisi lokal sebagai salah satu wujud pengakuan NU terhadap pluralisme. Setelah berdiri tahun 1926, peran pertama NU dalam menjaga kebinekaan, khususnya kebinekaan dalam memahami Islam adalah dengan membentuk Komite Hijaz yang mengiriskan utusannya menghadap raja Ibn Sa'ud. Dalam hal politik, pengakuan NU terhadap kebinekaan ideologi terjadi pada masa Demokrasi Terpimpin. Pada saat partai Islam berhaluan fundamental yaitu Masyumi getol menolak konsep Nasakom yang digagas oleh Presiden Soekarno, K.H. Wahab Chasbullah selaku Rais Am NU malah menerimanya. Beliau mengemukakan sebuah analogi. "Jadilah ikan di laut, jangan jadi ikan asin dalam kual. Ikan laut dagingnya tetap tawar meski bertahun-tahun hidup di air asin". Hal ini mengibaratkan NU yang menurut Kyai Wahab tidak akan kehilangan identitasnya meski dalam hal kenegaraan NU dapat bersanding dengan PKI. Karena keputusan inilah kaum fundamentalis menyebut Kyai Wahab sebagai "Kyainya Soekarno", "Kyai Nasakom", dan bahkan "Kyai Komunis". Konsep Nasakom sejatinya memang digagas Presiden Soekarno untuk mempersatukan tiga ideologi besar yang ada di Indonesia saat itu, yakni nasionalisme, agama, dan komunisme. Sikap NU berubah menjadi radikal dalam menghadapi komunisme pasca meletusnya tragedi Gerakan 30 September 1965. Di daerah-daerah Resimen Para Komando Angkatan Darat (RPKAD) yang menjadi pelaksana Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban (Kopkamtib) menggandeng para anggota Ansor dan Banser untuk menumpas orang-orang yang dicap anggota dan simpatisan PKI. Hal ini membuat K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) pada awal reformasi meminta maaf kepada keluarga para korban pembantaian massal 1965-1966.

Puncak penghargaan NU terhadap pluralisme terjadi pasca bergulirnya reformasi, terutama saat Gus Dur menjadi presiden keempat RI. Selain meminta maaf kepada keluarga para korban pembantaian massal 1965-1966, beliau juga mengusulkan pencabutan TAP MPRS No. XXV/1966 yang menyatakan bahwa PKI dan ormas-ormasnya adalah organisasi telarang di Indonesia.

Selain pluralistis agama, Islam juga mengakui keberagaman adat istiadat, suku, ras, dan tradisi yang hidup di tengah-tengah masyarakat sebagai sunatullah. Allah SWT telah menciptakan manusia berbeda-beda, baik dari suku, bahasa, maupun dari warna kulitnya. Berkaitan dengan hal ini, Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal (QS. Al-Hujurat/49:13)

Al-Qur'an mengakui adanya pluralisme agama sebagai sebuah fenomena dan menganjurkan umat Islam untuk dapat menjaga hubungan baik dengan umat beragama lain. Sikap al-Qur'an tersebut tercermin diantaranya sebagai berikut:

Konsep Ukhuwah Islamiyyah

Ukhuwah sering diartikan sebagai sebuah bentuk atau hubungan persaudaraan antara seseorang dengan orang lainnya. Yang paling besar gaungnya adalah tentang *ukhuwah islamiyah*. Selama ini ada kesan bahwa istilah tersebut bermakna "persaudaraan yang dijalin oleh sesama muslim", atau dengan kata lain, "persaudaraan antar sesama muslim", sehingga dengan demikian, kata "*Islamiyah*" dijadikan pelaku *ukhuwah* itu.

Pemahaman ini kurang tepat. Kata "*islamiyah*" yang dirangkaikan dengan kata *ukhuwah* lebih tepat dipahami sebagai "*adjektifa*", sehingga "*ukhuwah islamiyah*" berarti "persaudaraan yang bersifat islami atau yang diajarkan oleh Islam". (1996: 486-487). Paling tidak, ada dua alasan untuk mendukung pendapat ini. *Pertama*, al-Qur'an dan al-Hadits memperkenalkan bermacam-macam persaudaraan seperti; saudara kandung (QS Al-Nisa [4]: 23), saudara dalam arti sebangsa (QS al-A'raf [7]: 65), saudara semasyarakat, walaupun berselisih paham (QS Shaad [38]: 23), persaudaraan seagama (QS Al-Hujurat [49s]: 10), dan saudara yang dijalin oleh ikatan keluarga (QS Thaha [20]: 29-30). *Kedua*, karena alasan kebahasaan. Di dalam bahasa Arab, kata sifat selalu harus disesuaikan dengan yang disifatinya. Jika yang disifati berbentuk indefinitif maupun feminin, kata sifatnya pun harus demikian. Ini terlihat jelas pada saat kita berkata *Ukhuwah Islamiyah* dan *Al-Ukhuwah Al-Islamiyah*".

Berkaitan dengan *ukhuwah islamiyah*, Al-Qur'an memperkenalkan paling tidak empat macam persaudaraan:

Ukhuwah di al-'ubudiyyah, yaitu bahwa seluruh makhluk adalah bersaudara dalam arti memiliki kesamaan.

وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون.

Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat-umat (juga) seperti kamu. Tiadalah kami alpakan sesuatupun di dalam al-Kitab, kemudian kepada tuhanlah mereka dihimpunkan. (QS 6: 38)

Persamaan ini, antara lain, dalam ciptaan dan ketundukan kepada Allah (Al-Baqarah [2]: 28).

Ukhuwah fi al-insaniyah, dalam arti keseluruhan umat manusia adalah bersaudara, karena mereka bersumber dari ayah dan ibu yang satu. Ayat al-Hujurat 12 menjelaskan tentang hal ini. *rasul saw*. Juga menekankannya dalam sabda beliau:

“Kuunuu ‘ibadallah ikhwanaa al-‘ibad kulluhumikhwat”.

Ukhuwah fi al-wathaniyah wa al-nasab. Persaudaraan dalam keturunan dan kebangsaan seperti yang disyaratkan oleh ayat *wa ila ‘ad akhahum hud*, dan lain-lain.

Ukhuwah fi din al-Islam. Persaudaraan antar sesama muslim, seperti bunyi surah al-Ahzab 5. demikian juga dalam sabda Rasulullah saw.: “*Kalian adalah sahabat-sahabatku, saudara-saudara kita adalah yang datang sesudah [wafat]-ku*”.

Ajakan berbuat damai

ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوى عزيز. (الحج: ٢٢)

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 di sebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar maha kuat lagi maha perkasa. (Q.S. Al-Hajj 22: 40).

Tafsirnya adalah :

Katakanlah hai wahai ahli kitab marilah kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan bahwa 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 daripada Allah jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka saksikanlah bahwa kami adalah orang-orang yang menyerahkan diri kepada Allah.

Al-Qur’an, seperti yang termaktub dalam ayat di atas jelas tidak menghendaki adanya perseteruan antar agama (clash). Dengan adanya agama sebagai pedoman hidup hendaknya menjadikan seseorang sebagai sosok yang gandrung dengan kedamaian dan cinta kasih. Bukan sebaliknya sebagai jiwa perusak, seperti fenomena umat beragama saat ini yang gemar melakukan perusakan tempat ibadah umat beragama lain.

Mahatma Gandhi dalam *All Men Are Brothers: Life and Thoughts of Mahatma Gandhi As Told in His Own Words* (1958) yang dialihbahasakan dalam *Semua Manusia Bersadua* menyatakan:

Jika kita percaya Tuhan, tidak hanya dengan kepandaian kita, tetapi dengan seluruh diri kita maka kita akan mencintai seluruh umat manusia tanpa membedakan ras atau kelas, bangsa atau pun agama, kita akan bekerja untuk kesatuan umat manusia. Semua kegiatan saya bersumber pada cinta kasih saya yang kekal kepada umat manusia. Saya tidak mengenal perbedaan antara kaum keluarga dan orang luar, orang sebangsa dengan orang asing, berkulit putih atau berwarna, orang hindu atau orang india beragama lain, orang muslim, parsi, Kristen, atau yahudi. Saya dapat mengatakan bahwa jiwa saja tidak mampu membuat perbedaan-perbedaan semacam itu. Melalui suatu proses panjang melakukan disiplin keagamaan, saya telah berhenti membenci siapapun juga selama lebih dari empat puluh tahun ini.

Sungguh merupakan jiwa yang sangat memukau dan dapat dikatakan sebagai manusia yang “*Qur’aniy*” sebab pemahamannya terhadap makna hidup beserta nilai-nilai kasih sayang dan perdamaian yang ada di dalamnya begitu tinggi. Jika perbedaan jalan itu merupakan “*sunatullah*”, seharusnya perbedaan itu tidak menghalangi orang dalam kelompok tertentu menyampaikan “kebenaran” kepada kelompok lain. Terutama hal-hal yang merupakan isu bersama. Dalam al-Qur’an surah Ali Imran ayat 64, dilukiskan dengan indah tentang ajakan untuk menuju perdamaian yang nyata dengan:

قل يا اهل الكتاب تعلوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا تعبدوا الا الله ولا تشركوا به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون. (ال عمران: ٤٦)

Katakanlah, 'hai ahli kitab, Marilah kita mengambil prinsip dasar untuk kita: bahwa kita tidak menyembah selain Allah, tidak mempersekutukan Dia dengan sesuatu pun dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian lain Tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling, maka katakanlah, 'saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang menyerahkan diri kepada Allah.

Larangan adanya unsur paksaan

Al-Qur’an tidak pernah membenarkan adanya paksaan dalam memeluk suatu agama karena itu berkaitan erat dengan hak-hak manusia yang perlu mendapatkan penghargaan setelah disampaikan pesan-pesan (*message*) al-Qur’an yang sesungguhnya. Ayat al-Qur’an, surah al-Baqarah ayat 256 menyebutkan:

لا اكره في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لانفصام لها والله سميع عليم. (البقرة: ٦٥٢)

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari pada jalan yang sesat. Karena itu barang siapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah maha mendengar lagi maha mengetahui.

Ketiadaan adanya paksaan dalam beragama ini karena pada dasarnya seseorang sudah diberi potensi untuk membedakan barang yang haq dan bathil, keimanan dan kekufuran, petunjuk dan kesesatan (melalui banyaknyapetunjuk-petunjuk yang telah ada (*al-dalaa’il*) melalui ayat-ayat *Qouliyah* maupun *kauniyah*).

Al-Qur’an hanya membenarkan adanya peringatan (mengingatkan), dalam surat al-Ghasyiah dinyatakan:

فذكر انما انت مذكر لست عليهم بمصيطر الا من تولى وكفر. فيعذبه الله العذاب الاكبر.

... maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah orang yang memberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka, tetapi orang yang berpaling dan kafir. Maka Allah akan mengazabnya dengan yang besar

Setelah peringatan-peringatan itu disampaikan dan ternyata tidak mau juga merambah jalan yang menuju kebenaran, maka keyakinan dan ritual-ritual yang mereka jalani menjadi urusan masing-masing dan tidak boleh ada perasaan permusuhan karena tertolakannya ajakan (surat al-Kaafirun). Keinginan untuk membawa orang lain mengikuti jalan kebenaran adalah sah menurut al-Qur'an, namun keputusan untuk ikut atau tidak diserahkan sepenuhnya kepada orang yang bersangkutan, bukan orang yang menginginkan.

Dalam sejarah secara nyata dipaparkan bagaimana pribadi seorang yang menjadi suri tauladan bagi umatnya, Muhammad utusan Allah tidak pernah melakukan pemaksaan. Karena disitulah letak ujian bagi seseorang. Terdapat dalam surat al-Kahf:

فلعلك باخع نفسك على اثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا. انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا. (الكهف: ٦-٧)

Maka barangkali kamu akan membunuh dirimu karena bersedih hati sesudah mereka berpaling, sekiranya mereka tidak percaya kepada cerita al-Qur'an ini. Sesungguhnya kami telah menjadikan apa yang ada di perhiasan baginya, agar kami menguji mereka, siapakah di antara mereka yang terbaik perbuatannya

Kesimpulan

Berdasarkan tafsiran ayat-ayat al Qur'an, pluralisme dalam perspektif Islam diartikan sebagai paham atau sistem nilai yang mentoleransi adanya keberagaman pemikiran, peradaban, budaya, maupun agama. Dari perspektif ini dapat diartikan bahwa umat Islam mengakui adanya pluralitas beragama. Pergaulan dengan umat agama lain tetap harus dipupuk sepanjang tidak bertentangan dengan syariat Islam.

Ajaran agama-agama besar di dunia menyebutkan bahwa maksud dan tujuan ajaran agama adalah untuk mencapai kebenaran dan kedamaian dengan Tuhan dan kedamaian manusia dengan manusia. 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.

Pluralisme yang berlandaskan loyalitas dan komitmen yang kuat terhadap ajaran agama masing-masing yang sesungguhnya diajarkan Islam. Tentu saja menciptakan suasana dialog yang diwarnai dengan toleransi dan pluralisme bukanlah perkara mudah, mengingat setiap agama memiliki klaim bahwa ajarannya adalah yang paling benar dan paling selamat, namun justru itulah tantangannya. Terserah kepada umat beragama itu sendiri apakah mereka akan memilih hidup berdampingan secara harmonis ataukah membiarkan diri mereka tercabik-cabik oleh konflik yang sebenarnya dapat mereka elakkan. Selain itu, klaim seseorang atas kebenaran agamanya tidaklah harus membuat orang yang bersangkutan kehilangan respeknya

pada realitas yang ada di sekelilingnya. Adalah suatu fakta yang tidak dapat dibantah bahwa di sekeliling kita hidup beragam agama dan kepercayaan. Keberagaman kita hendaknya mengantarkan kita menjadi orang yang yang respek pada penganut agama lain atau kepercayaan lain dan selanjutnya memandang keragaman agama dan kepercayaan itu sebagai aset bangsa yang sangat berharga.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Muslim, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Arkoun, Muhammad, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antaragama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 2000.
- Effendy, Bahtiar, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, Galang Press, 2001.
- Mulkhan, Abdul Munir, *Teologi Kebudayaan dan Demokrasi Modernitas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Munawar-Rachman, Budhy, *Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*, Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2010.
- Musa, Ali Masykur, *Membumikan Islam Nusantara: Respons Islam terhadap Isu-Isu Aktual*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Schoeder, Ralph, *Max Weber and The Sociology of Culture*, London: Sage, 1992.
- Sholikhin, Muhammad, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam*, Yogyakarta: Narasi, 2008.
- Sukardi, Imam, *Pilar Islam bagi Pluralisme Modern*, Solo: Tiga Serangkai, 2003.
- Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, Jakarta: Perspektif, 2005.
- Wahid, Abdurrahman, *Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa*, Jakarta: P3M, 1989.
- Wahid, Abdurrahman, *Massa Merumuskan Hubungan Ideologi Nasional dan Agama*, Jakarta: P3M, 1989.
- Wahid, Abdurrahman, *Pribumi Islam*, Jakarta: P3M, 1989.
- Zainuddin, M., *Pluralisme Agama: Pergulatan Dialogis Islam-Kristen di Indonesia*, Malang: UIN Maliki Press, 2010.



ISLAM NUSANTARA SEBAGAI BASIS DALAM MENANGKAL SIARAN KEBENCIAN (HATE SPEECH)

Ulfa Masamah

STAIN Kudus

ulfamasamah@stainkudus.ac.id

Abstrak

Islam Indonesia merupakan Islam yang mampu berkompromi, akomodatif, dan ramah dengan nilai-nilai budaya lokal. Di sisi lain, Islam Indonesia harus berhadapan dengan tantangan realitas global, salah satunya masalah kebebasan berekspresi yang berujung kepada ujaran kebencian yang dilontarkan kelompok tertentu dengan menggunakan dalil teks yang suci sebagai alat legitimasi terkait dengan kebenaran dari ekspresi tersebut. Fenomena ini paling tidak dapat mengimbangi alur pemikiran keagamaan yang seringkali menonjolkan corak ideologis yang bersifat teologis-partikularistik dengan corak-pendekatan normatif *an sich*. Islam pribumi merupakan gagasan *genuine* dari Gus Dur—yang dimaksudkan untuk mencairkan pola dan karakter Islam sebagai sesuatu yang normatif dan praktik keagamaan menjadi suatu yang kontekstual. Islam sebagai ajaran normativitas wahyu Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Pribumisasi Islam merupakan kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi agama dan kebudayaan. Wacana Islam pribumi menampilkan kepedulian yang sangat besar terhadap unsur-unsur utama dari kemanusiaan—seperti keadilan, HAM, demokrasi, pluralisme bahkan *civil society* sebagaimana yang terangkum dalam pola *maqâshid al-syâri'ah* yang didalamnya terangkum pola *al-kulliyât al-khamsâh*—*hifz al-dîn, hifz al-nâfs, hifz al-'aql, hifz al-nasl dan hifz al-amwâl*. Terahir, paper ini memberikan beberapa usulan langkah yang bisa dilakukan gerakan sosial untuk merespon ujaran kebencian.

Kata kunci: *Pribumisasi, kearifan lokal, siaran kebencian*

Pendahuluan

Dewasa ini kehidupan berbangsa dan beragama Indonesia sedang diuji dimana kebhinekaan yang menjadi tonggak kekuatan Bangsa justru mengalami ketimpangan yang serius. Fenomena ini disebabkan adanya penyelewengan UU tentang kebebasan berekspresi pasca reformasi 1998 oleh sekelompok oknum

yang tidak bertanggungjawab. Ujaran kebencian digencarkan untuk mengcounter dan mengalahkan kelompok lain yang dilakukan dengan sengaja dan terstruktur rapi. Selain itu, bahkan ujaran kebencian digencarkan untuk menghasut dan memprovokasi tumbuh semainya konflik sosial baik individu maupun komunal. Kondisi ini diperparah dengan munculnya hasutan kebencian dengan menggunakan dalih/isu keagamaan. Cita-cita berdakwah untuk membawa arus kedamaian, hanya tinggal isapan jempol belaka karena justru yang disiarkan adalah kedengkian dan kemarahan kepada kelompok yang berbeda.

Undang-undang sendiri sebenarnya sudah menegaskan kebebasan berekspresi secara bertanggungjawab. Hal ini berimplikasi pada ekspresi kebencian yang bersifat public pada kelompok dilarang oleh Undang-undang dan pelaku penyebar ujaran kebencian dapat dipidanakan. Meskipun demikian, regulasi yang membatasi ujaran kebencian masih bersifat kontroversial karena dianggap membatasi kebebasan berbicara yang merupakan aspek fundamental dalam demokrasi. Kritikus pelarangan ujaran kebencian meyakini bahwa menjaga kebebasan berbicara sebagai hak dasar (*basic right*) lebih mahal harganya daripada bahaya yang bisa dicegah dari pidanaan ujaran yang dianggap berbahaya (Hare & Weinstein 2009; Post 2009). Bahaya ujaran kebencian sudah tidak diragukan. Negara Amerika yang menjadikan kebebasan sipil menjadi bagian penting dalam sejarah nasionalnya memilih untuk memberikan toleransi ujaran kebencian. Meski demikian, tindakan kriminal berdasarkan kebencian (*hate crime*) telah diatur dalam perundang-undangan tersendiri.

Perdebatan serupa terjadi di Indonesia. Ujaran kebencian bukannya tidak dilarang di negara ini, tetapi penerapannya dikhawatirkan akan mengembalikan model pemerintahan represif selama lebih dari tiga dekade di bawah pemerintahan Soeharto. Pada masa itu wacana tentang bahaya sentiment SARA (Suku, Agama, Ras dan Antar golongan) digunakan oleh penguasa sebagai basis legitimasi untuk menekan lawan politik (Ahnaf dan Suhadi, 2014). Lebih lanjut Ahnaf dan Suhadi (2014) menyatakan bahwa, kebebasan politik yang belum lama dinikmati oleh masyarakat Indonesia membuat upaya untuk membatasi kebebasan gampang dicurigai. Selain itu perundang-undangan terkait ujaran kebencian bertautan dengan klausul tentang penodaan yang selama ini digunakan sebagai sumber legitimasi bagi diskriminasi dan persekusi terhadap kelompok keagamaan minoritas. Hal ini menimbulkan dilema penegakan hukum terhadap ujaran kebencian di Indonesia. Dilema ini menciptakan situasi 'tanpa tindakan' yang membuat ujaran kebencian di Indonesia tersebar secara bebas tanpa sedikitpun hambatan. Kondisi ini memberi kesempatan bagi transformasi sejumlah kelompok garis keras untuk mengalihkan arena perjuangan dari 'perang bersenjatakan bom' ke 'perang bersenjatakan kata-kata' (International Crisis Group 2008).

Islam yang secara etimologis berarti kedamaian memiliki prinsip yang anti kebencian dan kekerasan. Islam juga hadir untuk mengikis sifat-sifat yang menjadi benih ujaran kebencian seperti menghina, merendahkan orang lain, menggunjing, adu domba, dan kebiasaan mengkafirkan individu atau kelompok yang tidak sepe-

mahaman. Secara khusus siaran kebencian identic dengan istilah *namimah* yang dalam Islam merupakan *akhlaq sayyi'ah* atau moralitas tercela yang harus dihindari setiap umat muslim. Apabila ada sekelompok orang yang mengaku muslim namun menebarkan ujaran kebencian hal ini tentu saja berlawanan dengan ajaran Islam rahmatan lil alamin.

Salah satu gagasan gerakan pembaharuan pemikiran Islam Indonesia adalah diskursus Islam pribumi yang diusung oleh Gus Dur—sebagai bentuk atau cara dalam memahami Islam agar Islam dapat sesuai dan berkomunikasi dengan proses modernisasi di Indonesia. Menurut Gus Dur, Islam merupakan komplementer bagi kehidupan sosial, politik, dan budaya masyarakat Indonesia (Jamhari, 2002: 349). Pandangan Gus Dur tentang Islam tersebut dimaksudkan untuk mencari nilai dasar dari ajaran Islam itu sendiri—toleransi dan keharmonisan sosial yang menyangkut budaya Muslim yang mendorong umat Islam untuk tidak phobi menghadapi suasana plural di tengah masyarakat modern, sebaliknya harus merespon positif (Barton, 1999: 334). Gus Dur juga mengembangkan pandangan anti eksklusivisme agama—fenomena kerusuhan, konflik sosial, kekerasan, terorisme atau radikalisme yang mengatasmakan agama dan Tuhan (Hidayat dan Gaus, 1998: 52). Kekerasan yang mengatasmakan agama ini menjadi sumber ketidakadilan serta ketidakharmonisan antar masyarakat—selain menjadi pemisah antar manusia dengan 'label agama.' Pada titik ini, agama telah menjadi institusi yang hanya berkuat pada persoalan teologi, ideologis atau retorik—dan tidak mampu berbuat banyak dalam kehidupan yang sesungguhnya. Agama telah kehilangan fungsi sosialnya (*social function*) sebagai penegak kesejahteraan, keharmonisan sosial, keadilan, kesetaraan dan akomodasi budaya.

Islam pribumi juga memberikan respon ketidaksepahamannya terhadap berbagai gerakan fundamentalisme yang cenderung menggunakan kekerasan serta simbol-simbol budaya yang tidak sesuai dengan konteks *local wisdom* Indonesia. Pada dasarnya tindak kekerasan dengan menggunakan label agama adalah bentuk dan pengingkaran terhadap agama itu sendiri—karena mereduksi nilai-nilai universal yang dikandung agama. Adanya budaya dialog menjadi alternatif dalam menyelesaikan persoalan keagamaan—essensi sikap “saling menyatuni” justru terletak dimana kita bisa saling mengoreksi sesama umat Islam (Hidayat dan Gaus, 1998: 53). Situasi ini menimbulkan pertanyaan, bagaimana peran *local wisdom* sebagai symbol Islam Nusantara dalam menangkal ujaran kebencian yang tersebar bebas? Apa sebenarnya ujaran kebencian, kenapa berbahaya dan opsi-opsi apa saja yang bisa dilakukukan untuk meresponnya?

Ujaran Kebencian (*Hate Speech*)

Hate speech merupakan tindakan komunikasi yang dilakukan oleh suatu individu atau kelompok dalam bentuk provokasi, hasutan, hinaan kepada individu atau kelompok lain dalam berbagai aspek seperti ras, warna kulit, gender, cacat,

orientasi seksual, kewarganegaraan, agama dan lain-lain. Muhammad dan Aminah (2017: 14-15) menjelaskan bahwasanya siaran kebencian memenuhi unsur-unsur berikut ini: 1) Setiap bentuk ekspresi kebencian terhadap seseorang atau kelompok berdasarkan suku, agama, aliran keagamaan/keyakinan, ras, warna kulit, antar golongan, etnis, gender, difabel, orientasi seksual, ekspresi gender; 2) Ekspresi itu berupa hasutan untuk melakukan kekerasan, diskriminasi, atau permusuhan dan atau mengadvokasi hasutan tersebut; 3) Dilakukan dengan cara menyebarkan, mengajak atau mempromosikan kebencian dalam berbagai bentuk; tulis, nonverbal, visual atau artistic dan dapat disebarluaskan melalui media, termasuk internet, barang cetak, radio atau televise.

Ekspresi kebencian yang dianggap ujaran kebencian ini tentu saja bertingkat. Dalam hal ini Muhammad dan Aminah (2017: 18) menjelaskan bahwa ujaran kebencian yang paling berbahaya adalah hasutan langsung di depan umum untuk melakukan genosida terhadap kelompok atau etnis tertentu. Kejahatan genosida dan kejahatan terhadap kemanusiaan merupakan *gross violation of human rights* yang dikategorikan sebagai musuh ummat manusia. Muhammad dan Aminah (2017) mengistilalkannya dengan jus cogens, dimana setiap manusia bertanggungjawab untuk melakukan penghukuman secara adil. Siaran kebencian dalam hal ini adalah hasutan untuk melakukan perbuatan genosida baik sebagian maupun seluruhnya.

Islam Nusantara (Islam Pribumi): Akar dan Karakteristiknya

Pada dasarnya, gagasan Islam pribumi juga menjadi pemikiran yang dianggap ‘musuh besar’ oleh para penganut Islam puritan, fundamentalis dan para penganjur penegakan syariat (*tâtsbiq as-syari’ât*) Islam secara formal. Karena tentu, Islam pribumi akan lebih akomodatif terhadap beragam kebiasaan lokal (*al-‘urf*) yang berbau bid’ah dan ditenggarai akan menggiring umat dalam kondisi mencampur-aduk segala yang *hâq* dan yang *bathil*—dalam pengertian sinkretisme agama. Padahal kalau diperhatikan dengan seksama, konsepsi Islam pribumi Gus Dur pada dasarnya akan menyelamatkan umat dari keterpecahan. Islam pribumi menjadi ruang dialog agama dan budaya dalam posisi setara, serta berusaha mengawinkan dengan menjembatani jurang pemisah yang selama ini membuat agama dan budaya terpisah jauh. Islam pribumi menggariskan bahwa tidak akan ada lagi pertentangan antara agama dan budaya, bahkan keduanya saling memperkaya atau saling melengkapi masing-masing diskursus yang ada (Hidayatullah, 2000: 55).

Selanjutnya, tidak bisa serta merta dikatakan bahwa Islam pribumi akan menghasilkan Islam yang tidak otentik, karena otentisitas keberagamaan merupakan prerogatif hak Tuhan. Menurut Gus Dur, Islam Indonesia juga berhak mengklaim otentik sebagaimana otentiknya Islam Arab, Timur Tengah atau Islam di tempat lainnya—karena Islam bisa terus berkembang selama akomodatif dan menggandeng kebudayaan lokal dimana Islam itu hadir. Islam Indonesia bisa saja akan lebih kaya karena sarat dengan nilai-nilai luhur budaya lokal yang penuh kearifan, santun dan

toleran—sebagaimana yang selama ini menjadi *worldview* masyarakat Nusantara. Memang gagasan Islam pribumi Gus Dur menarik untuk dibincangkan, tetapi jangan berlebihan—sebagai peringatan bagi para penganjur Islam pribumi, agar jangan menerapkan pribumisasi secara timpang atau parsial, sebab akan mereduksi Islam pribumi pada tataran sinkretisme. Terkadang sikap anti ‘arabisasi’ dari para penyokong pribumisasi justru pada saat yang sama menjadi penganut *trend* budaya yang berasal dari luar Indonesia, misalnya mengusung budaya Barat.

Gagasan Islam pribumi Gus Dur pada dasarnya merupakan bentuk pembaharuan pemikiran keislaman dan keindonesiaan yang mempertegas pespektif gerakan kultural, gerakan kemasyarakatan—dalam term sebagai media membangun *civil society* yang bersifat komplementer dan mendukung negara Pancasila—sebagai bentuk final dari NKRI. Gagasan Islam pribumi juga menjadi wacana yang signifikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara—khususnya kehidupan keagamaan dimana menekankan adanya prinsip-prinsip toleran, damai dan dialog dengan umat agama di Indonesia yang majemuk. Hal ini dikarenakan pilihan bahasa dari pribumisasi Islam menyimpan potensi kedamaian yang dahsyat antar agama, secara imajinatif dapat dibayangkan bagaimana ramah tamahnya Islam dalam kombinasi “toleransi pribumi” yang cultural dan historis, dengan Islam yang diakui sejak awal telah memiliki doktrin kedamaian antar agama (Qodir dan Songgel, 1995: 8).

Ketika pertama kali melemparkan gagasan ‘pribumisasi Islam’ di tahun 1980-an, sebenarnya Gus Dur menggunakan istilah ini untuk menggantikan istilah *indigenization*—yang telah lebih dulu digunakan oleh intelektual muslim di Indonesia sebelumnya. Tetapi perlu digaris bawahi bahwa Gus Dur tidak hanya mengganti istilah Pribumisasi Islam *an sich*, karena ia punya tujuan sendiri yaitu untuk mengokohkan kembali akar budaya kita, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama (Wahid, 1991: 117). Sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad Baso, Gus Dur kurang sepakat dengan orientasi pembaruan Islam dengan budaya atau upaya formalisasi ajaran Islam dalam kehidupan budaya karena semua itu berupaya menjadikan Islam sebagai tolak ukur ideal untuk menilai manifestasi budaya pada umumnya, yang menampilkan budaya ideal, yang terlepas dari akar-akar budaya lokal. Pribumisasi Islam bukanlah sebagai upaya menghilangkan timbulnya perlawanan dari kekuatan-kekuatan budaya setempat, akan tetapi dengan tujuan budaya tersebut tidak luntur, sehingga pribumisasi Islam adalah kebutuhan, bukan untuk menghilangkan polarisasi antara agama dan budaya.

Secara umum, ada beberapa karakter yang melekat pada Islam pribumi atau pribumisasi Islam, yaitu: 1) kontekstual, Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan zaman dan tempat. Dengan demikian Islam akan terus mampu memperbaharui diri dan bersifat dinamis dalam merespon perubahan zaman serta dengan lentur mampu berdialog dengan kondisi masyarakat yang berbeda-beda untuk melakukan proses adaptasi kritis sehingga Islam benar-benar *shâlih li kullî zamân wa makân*; 2) toleran, gagasan pribumisasi Islam akan menumbuhkan kesadaran bersikap toleran terhadap penafsiran Islam, karena realitas konteks Indonesia yang plural menuntut

pula pengakuan yang tulus bagi kesederajatan agama-agama dengan segala konsekuensinya. Semangat keragaman inilah yang menjadi pilar lahirnya Indonesia; 3) menghargai tradisi (*engaging with tradition*), sebagai kesadaran bahwa Islam pada masa Nabi, sahabat, dan generasi berikutnya pun dibangun atas dasar penghargaan pada tradisi lama yang baik, karena sesungguhnya Islam tidak memusuhi budaya lokal. Bahkan tradisi lokal menjadi sarana vitalisasi Islam, sebab nilai-nilai Islam tersebut perlu kerangka yang akrab dengan kehidupan masyarakatnya; 4) progresif, dengan perubahan praktik keagamaan dimana Islam menerima aspek progresif dari ajaran dan realitas yang dihadapinya. Dengan demikian, Islam akan siap dengan lapang dada untuk berdialog dengan tradisi pemikiran orang lain, termasuk dari barat; 5) membebaskan. Islam harus dapat menjadi ajaran yang dapat menjawab berbagai persoalan nyata kemanusiaan secara universal tanpa harus melihat agama atau etnik. Dengan semangat pembebasannya, Islam tidak akan kehilangan semangatnya untuk memikul visi *râhmat li `al-`alamîn*, seperti melawan penindasan, keterbelakangan, anarki sosial dan lainnya (Hidayatullah, 2000: 51). Pahmi (2014: 30) menambahkan watak Islam pribumi adalah kosmopolitan. Hal ini berarti bahwa gagasan Islam Pribumi bertujuan untuk memberikan ruang gerak bagi proses kreatif dan inovatif yang sangat diperlukan dalam pengembangan kebudayaan Islam Nusantara

Islam Nusantara Sbagai Basis dalam Menangkal Ujaran Kebencian (*Hate Speech*)

Toleransi yang diusung pribumisasi Islam jelas mengandung potensi toleransi antar agama, antar suku, dan antar budaya, sekaligus antar pemahaman yang berkembang sebagai karya seseorang. Formalitas dari agama telah dilampaui yang dikejar adalah inti dari ajaran itu sendiri yaitu perdamaian, keadilan, dan kelurusan. Pluralitas di Indonesia menjadi kenyataan yang sangat berharga, terlebih jika mampu berdialog dan sikap saling menyatuni satu dengan lain. Selain itu, gagasan Islam pribumi bisa menjadi satu bentuk anti thesis atau moderasi pertentangan antara Islam fundamental dan Islam liberal yang selama ini mendominasi wacana keislaman. Islam pribumi mampu mendorong tampilnya Islam sebagai agama yang santun, humanis, toleran, universal serta mampu mengakomodir nilai-nilai atau kekuatan-kekuatan budaya lokal. Sedangkan dalam dinamika pemikiran Islam, Islam pribumi menjadi pijakan atau referensi dari proses pembaharuan yang masih terus berjalan.

Islam pribumi bukanlah 'Javanisasi' atau 'sinkretisasi' karena dalam gagasan ini masih tetap menyertakan sifat Islamnya—Islam pribumi hanya mempertimbangkan kebutuhan budaya lokal di dalam merumuskan hukum tanpa merubah hukum itu sendiri. Dalam konteks kebangsaan, Islam pribumi pada muara gagasannya diarahkan pada sekularisasi kenegaraan—menurut Gus Dur, Indonesia harus menentukan sikap menjadi negara sekuler atau negara teokrasi. Pada titik ini,

Gus Dur memetakan tiga kelompok politik Islam dalam konteks ke-Indonesiaan, yaitu: (1). Menginginkan peran militer dalam kehidupan politik. (2). Menghendaki dominasi agama pada kehidupan bernegara. (3). Menginginkan adanya pemisahan antara agama dan negara—dan Gus Dur berada pada posisi ini, ia menghendaki Indonesia menjadi negara sekuler dan menempatkan agama sebagai inspirasi dan motivasi moral (*social ethic*) bagi masyarakatnya.

Gus Dur juga menginginkan Islam pribumi menjadi bagian dari kegiatan dakwah—dimana ia menyelaraskan antara *amâr ma'rûf nâhi munkâr* dengan konsep *mâbadî khoiru ûmmâh*. Dalam kontekstualisasinya adalah menasionalkan perjuangan Islam, dengan harapan tidak ada lagi kesenjangan antara kepentingan nasional dan kepentingan Islam. Menurut Gus Dur—yang dibutuhkan umat Islam Indonesia sekarang ini adalah menyatukan aspirasi Islam menjadi aspirasi nasional dengan menempatkan Islam sebagai etika sosial (*social ethic*). Dalam hal ini, Gus Dur menekankan pengembangan demokrasi—yaitu masyarakat yang toleran secara keagamaan sebagai syarat demokratisasi.

Gus Dur merasa gerah dengan proses Arabisasi budaya yang terjadi dengan mendompleng pada gerakan purifikasi Islam. Maka Gus Dur sempat melemparkan usulan untuk mengganti "*assalamu'alaikum*" dengan "*selamat pagi*" untuk mengungkapkan ketidaksepatannya atas penggantian "*saudara-saudari*" dengan "*akhi-ukhti*" dan lain sebagainya. Sebagai gantinya, Gus Dur menawarkan pilihan lain, yaitu keterbukaan antar budaya sebagai bagian pribumisasi Islam bahwa antara Islam dan paham pemikiran lain atau budaya lain berlangsung proses saling mengambil dan saling belajar. Konsekuensi logis dari keterbukaan seperti itu adalah keharusan untuk mendudukan Islam hanya sebagai faktor penghubung antara berbagai budaya lokal dan melayani semua budaya lokal itu (akan) menumbuhkan universalitas pandangan baru tanpa tercabut dari akar kesejarahan masing-masing (Wahid, 1991: 117).

Salah satu slogan yang mengakar kuat pada masyarakat Jawa yang dapat digunakan untuk menangkal ujaran kebencian adalah "saling asah, saling asih, saling asuh", hal ini memberikan implikasi bahwa antar sesama umat manusia baik sebagai makhluk agama maupun social hendaknya manusia mampu meempatkan diri saling mengerem emosi yang dengan saling asah asih asuh ini tatanan kehidupan bermasyarakat semakin membaik. Kemudian slogan yang lain adalah "rukun agawe santosa crah agawe bubrah", masyarakat Jawa mempunyai patokan untuk menjalani kehidupan bahwsanya dengan manusia hidup rukun saling toleransi maka akan memunculkan kehidupan yang sentausa, akan tetapi apabila ada sekelompok oknum yang tidak bertanggung jawab berbuat kerusuhan maka tatanan kehidupan bermasyarakat dan bernegara pun menjadi hancur. Hal ini tentu saja filosofi slogan masyarakat Jawa ini pun dapat digunakan untuk menahan arus ujaran kebencian.

Tentu saja bagian kearifan lokal masyarakat Jawa tersebut dapat digunakan untukantisipasi terhadap kelompok Islam garis keras yang menjadikan Islam sebagai ideologi negara. Sebagai kelompok politik Islam 'garis keras,' Islam fundamentalis

mendorong Islam sebagai alternatif untuk memecahkan persoalan bangsa. Arus kebebasan di era reformasi dipandang sebagai momentum yang tepat untuk kembali mewujudkan cita-cita pendirian 'negera Islam.' Penolakan Gus Dur terhadap ideologisasi Islam pada dasarnya Islam hanya dipahami sebagai jalan hidup (*way of life*, syari'at) yang tidak memiliki konsep yang jelas tentang negara Islam. Karena ideologisasi Islam bersifat ahistoris dengan sejarah Islam di Indonesia—sebab kemunculan Islam di Indonesia melalui jalur kultural. Jalur kultural ini dimaksudkan masyarakat mampu "olah rasa" terhadap setiap fenomena ataupun konflik sosial keagamaan yang terjadi. Salah satu hal yang utama adalah tauhid.

Tauhid adalah prinsip yang paling fundamental dalam doktrin teologi Islam. Ia merupakan titik sentral dan puncak bagi seluruh ajaran Islam dalam berbagai dimensinya. Kalimat *Laa Ilaha Illa Allah*, pernyataan ini dengan sendirinya membawa konsekuensi sosial (Muhammad dan Aminah, 2017: 27). Kalimah tersebut berarti bahwa semua manusia dan ciptaan Allah yang lain adalah setara dihadapannya tidak ada yang lebih tinggi ataupun rendah. Hal ini menandakan bahwa ujaran benci terhadap golongan lain tentu tidaklah dibenarkan. Tentu saja terkait fenomena ini, Rasullallah telah memberikan contoh bagaimana mengelola kehidupan bermasyarakat dan beragama yang rukun. Ditandai dengan lahirnya piagam Madinah. Dimana dalam piagam madinah tersebut ditemukan didalamnya adanya prinsip-prinsip kemanusiaan uniersal dan fundamental yang menjadi landasan kehidupan bersama dalam komunitas yang multi keyakinan, budaya/kultur atau masyarakat plural. Prinsip piagam madinah ini merupakan pengejawantahan dari ajaran tauhd yang asasi dalam Islam adalah dasar yang pokok untuk menolak segala ekspresi siaran kebencian. Prinsip-prinsip ini meniscayakan agar Islam menghormati sesama umat manusia termasuk kelompok agama yang berbeda.

Gus Dur juga menginginkan Islam pribumi menjadi bagian dari kegiatan dakwah—dimana ia menyelaraskan antara *amâr ma'rûf nâhi munkâr* dengan konsep *mâbadî khoiru ûmmâh*. Dalam kontekstualisasinya adalah menasionalkan perjuangan Islam, dengan harapan tidak ada lagi kesenjangan antara kepentingan nasional dan kepentingan Islam. Menurut Gus Dur—yang dibutuhkan umat Islam Indonesia sekarang ini adalah menyatukan aspirasi Islam menjadi aspirasi nasional dengan menempatkan Islam sebagai etika sosial (*social ethic*). Dalam hal ini, Gus Dur menekankan pengembangan demokrasi—yaitu masyarakat yang toleran secara keagamaan sebagai syarat demokratisasi. Negara ini, menurut Gus Dur membutuhkan konsep demokrasi sekuler—yang menekankan tiga syarat dasar untuk pengembangan demokratisai sejati. (1). Harus ada pemisahan antara wilayah negara dan pemerintah. (2). Harus ada pemisahan antara *civil society* dan pemerintah. (3). Pembagian kekuasaan dalam pemerintahan. Baik sekulerisasi kebernegeraan maupun Islam pribumi mempunyai tujuan yang sama—Islam pribumi untuk umat Islam, sedangkan sekulerisasi bagi kehidupan kebernegeraan (Hidayatullah, 2000: 54).

Simpulan

Islam pribumi/nusantara merupakan gagasan *genuine* dari Gus Dur—yang dimaksudkan untuk mencairkan pola dan karakter Islam sebagai sesuatu yang normatif dan praktik keagamaan menjadi suatu yang kontekstual. Gagasan Islam pribumi Gus Dur merupakan bentuk pembaharuan pemikiran keislaman dan keindonesiaan yang mempertegas pespektif gerakan kultural, gerakan kemasyarakatan—dalam term sebagai media membangun *civil society* yang bersifat komplementer dan mendukung negara Pancasila—sebagai bentuk final dari NKRI. Pribumisasi Islam merupakan proses dialektika nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai kebudayaan setempat yang pada akhirnya Islam tampil dengan corak budaya setempat. Dengan watak Islam pribumi yang kontekstual, toleran, progresif, menghargai, membebaskan, dan kosmopolitan mampu menampilkan kepedulian yang sangat besar terhadap unsur-unsur utama dari kemanusiaan—seperti keadilan, HAM, demokrasi, pluralisme bahkan *civil society* sebagaimana yang terangkum dalam pola *maqâshid al-syâri'ah* yang didalamnya terangkum pola *al-kulliyât al-khamsâh—hifz al-dîn, hifz al-nâfs, hifz al-'aql, hifz al-nasl dan hifz al-amwâl* yang dapat digunakan untuk menangkal ujaran kebencian yang secara sengaja dan terstruktur dilontarkan oleh kelompok tertentu yang tidak bertanggungjawab melalui perantara media massa, cetak, online, dll. Berbekal Pribumisasi Islam yang memberikan ruang gerak bagi proses kreatif dan inovatif sehingga Islam nusantara mampu membuat inovasi-inovasi dengan memanfaatkan dua modal yaitu berasal dari kebudayaan Islam yang maju dan kosmopolitan, bertemu dengan budaya lokal yang kaya akan tradisi sebagai upaya terciptanya tatanan masyarakat Nusantara yang *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, A., 2002, *Studi Agama, Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ahnaf, M.I dan Suhadi. 2014. Isu-Isu Ujaran Kebencian (*hate Speech*): Implikasinya terhadap Gerakan Sosial Membangun Toleransi. *Jurnal Multikultural dan Multireligius Vol. 18 No. 8*
- Barton, G., 1999, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Paramadina.
- Effendi, B., 1998, *Islam dan Negara. Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.
- Hidayatullah, S., 2000, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Hidayatullah, S., 2010, *Islam "Isme-Isme" Aliran dan Paham Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- http://groups.google.co.id/group/soc.culture.indonesia/browse_thread/

thread/71.

Jamhari, 2002, "Islam di Indonesia," dalam Taufik Abdullah, dkk., *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Iktiar Van Hoeve.

Joewono, R. S. C. (ed.), 2007, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*, Jakarta: Centre for Strategic and International Studies.

Karim, M. R., 1999, *Negara dan Peminggiran Islam Politik*, Yogyakarta: Tiara Wacana.

Muhammad, H. dan Aminah, S. 2017. *Menangkal Siaran Kebencian dalam Perspektif Islam*. Cirebon: Fahmina Institut.

Pahmi, 2014, *Silang Budaya Islam-Melayu: Dinamika Masyarakat Melayu Jambi*. Tangerang : Pustaka Compass



TAFSIR





KONTEKSTUALISASI BERBAKTI KEPADA KEDUA ORANG TUA (Telaah Penafsiran QS. Al-Isra: 23-24 Tentang Birrul Walidain)

Muhammad Alan Juhri

*Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
alanjuhri25@gmail.com*

Abstrak

Maraknya berita kekerasan seorang anak terhadap orang tua yang tersebar di berbagai media, baik media massa maupun media sosial tentu saja meresahkan kita. Salah satu penyebabnya ialah kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK) yang tak terkendali sehingga mampu menipiskan rasa hormat mereka kepada kedua orang tua. Akibatnya, banyak anak yang tidak peduli lagi dengan kedua orang tuanya, dan tega menyakiti bahkan sampai membunuh orang tua yang telah melahirkan dan membesarkannya. Padahal di dalam Al-Qur'an terdapat banyak ayat yang memerintahkan untuk berbakti dan berbuat baik kepada kedua orang tua. Bahkan semua perintah tentang berbakti kepada kedua orang tua ini selalu disandingkan dengan perintah menyembah Allah dan larangan mempersekutukan-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa perkara berbakti kepada kedua orang tua bukan perkara yang bisa dianggap remeh, pasti banyak hikmah dan keajaiban di dalamnya. Salah satunya dapat kita lihat dalam Q.S Al-Isra' ayat 23-24, minimal ada empat sikap yang dapat kita implementasikan dalam kehidupan sehari-hari dengan orang tua, yaitu (1) bertutur kata yang halus dan sopan kepada kedua orang tua, (2) menghormati dan tidak membantah terhadap orang tua serta menjaga perasaannya, (3) merawat ketika telah berumur lanjut dan memberikan nafkah kepada kedua orang tua, (4) mendoakan kedua orang tua. Di samping itu, kita perlu menyadari bahwa tidak ada manusia yang sempurna dan semuanya pasti pernah melakukan kesalahan, khususnya kesalahan kepada kedua orang tua. maka dalam memahami dua ayat ini kita perlu membaca konteks ayat setelahnya yang menjelaskan bahwa Allah memaklumi kesalahan tersebut dan kembali berusaha untuk bersungguh-sungguh dalam berbakti kepada keduanya sesuai dengan kesanggupan dan kemampuan sang anak. Lebih lanjut, dalam artikel ini penulis mencoba untuk menelaah kembali penafsiran dari Q.S Al-Isra' ayat 23-24 sebagai bentuk upaya memperbaiki akhlak anak dan meminimalisir kasus-kasus kekerasan yang dilakukan anak terhadap orang tuanya, serta mengkontekstualisasikannya di zaman kontemporer ini. Sehingga dengan ini, kita akan mampu mewujudkan keluarga yang lebih harmonis dengan menjalin hubungan baik dengan kedua orang tua.

Kata kunci: *anak, orang tua, berbakti dan berbuat baik, kontekstualisasi, penafsiran, surah al-isra' ayat 23-24.*

Abstract

Nowadays, as we know that developments of science and technology that are giving us negative and positive impact. One of the negative impact is decreasing of morality of children. Many news about children's violence to their parents revolve in our society. And also we heard that many children didn't care more to their parents and even they kill their parents that have given them livinghood. Al-Qur'an as a book of guidance has commanded us to always keep our obedient and keep our attitude to parents. Whereas in every commands to give affection to parents are founded in Quran, Allah also commands us to only pray to Him and prohibits us to pray to others. That is showing us that this matter is so important. Because there are many wisdoms and miracles can we get. And one of some verses which explain us about command to give affection and to keep our obedient to our parents is QS. Al-Isra': 23-24. Minimal there are four attitudes that we can realize it in our life with the parents, they are: (1) speak politely and respectfully with the parents, (2) respect and don't argue our parents and always keep their feeling, (3) always care to parents when they had old age and give them a living cost, (4) always pray to Allah for our parents. Beside that, we must realize that there is no perfect human in the world and all of us is certainly doing mistake, typically is making mistakes to parents. So, to understand the meaning of these two verses we must read the context of this verses by looking the verse after is that explain about the tolerance of Allah for this mistakes and how to care parents according to the child ability. Therefore, in this article the writer want to try to research about interpretation of QS. Al-Isra': 23-24 as an effort to edify the children and to decrease children's violence to parents. So that we can create a harmonious family by the good relation with the both parents.

Keywords: *children, the parents, affection and keep obedient, contextualization, interpretation, al-Isra': 23-24.*

Pendahuluan

Keluarga merupakan unit terkecil dalam sebuah lingkungan masyarakat atau bangsa. Maka dari itu, sebelum melangkah ke ranah lingkungan yang lebih besar tentunya kita harus memulai dari lingkungan terkecil terlebih dahulu. Menciptakan keluarga yang harmonis bukanlah perkara yang mudah. Banyak hal yang perlu kita benahi, salah satunya ialah anak. Dewasa ini, banyak sekali yang dapat mempengaruhi sikap dan mentalitas anak, alat teknologi misalnya. Pengaruh negatif dari HP, televisi, internet, dan yang lainnya telah mengikis kemauan dan kesadaran seorang anak dalam menghormati orang tuanya. Sehingga mengakibatkan sang anak tidak lagi tunduk dan patuh kepada kedua orang tuanya. Mereka lupa bahwa kedua orang tuanya tersebut telah bersusah payah bahkan bertaruh nyawa dalam merawat dan membesarkan mereka sedari mereka kecil.

Banyaknya problema yang menyangkut akhlak dan moralitas anak saat ini membuat kita khawatir akan karakter mereka di masa yang akan datang. Misalnya anak-anak yang masih berusia SD atau SMP yang sudah terjerumus ke dalam narkoba, pergaulan bebas dan yang lainnya, tentu saja ini juga berpengaruh terhadap relasi mereka dengan orang tuanya. Sikap mereka menjadi keras, agresif dan mudah

marah. Sehingga dengan itu, tidak sedikit dari mereka yang berani membentak, menyakiti, bahkan berani membunuh orang tuanya.

Al-Qur'an sebagai kitab suci yang penuh hikmah tidak hanya diam dalam masalah ini. Banyak ayat-ayatnya yang telah menjelaskan mengenai pentingnya pendidikan terhadap anak. Salah satunya ialah Q.S al-Isra' ayat 23-24, ayat ini mengandung perintah berbakti kepada kedua orang tua yang disandingkan dengan perintah menyembah Allah dan larangan menyembah kepada selain-Nya. Menurut beberapa ahli tafsir, hal ini menunjukkan bahwa perkara berbakti kepada kedua orang tua ini merupakan perkara yang sangat serius¹. Maka dari itu, penulis tertarik untuk mengkaji lebih jauh mengenai penafsiran ayat ini, dengan tujuan agar nantinya keajaiban-keajaiban dari perintah berbakti kepada kedua orang tua ini mampu menebalkan kembali rasa kemauan dan kesadaran seorang anak untuk selalu berbuat baik dan patuh kepada kedua orang tuanya.

Berbakti Kepada Kedua Orang Tua; Tinjauan Hukum Fikih

Berbakti kepada kedua orang tua hukumnya wajib. Hal ini disebabkan karena berbakti kepada kedua orang tua memiliki keutamaan yang begitu tinggi dan mulia. Begitu banyak dalil baik dari al-Qur'an maupun Hadis Nabi yang memerintahkan untuk berbakti kepada kedua orang tua. Dan hampir semua dalil-dalil yang memerintahkan untuk berbakti kepada kedua orang tua tersebut disandingkan dengan perintah menyembah Allah dan larangan mempersekutukan-Nya.²

Berbakti merupakan hak kedua orang tua yang harus dilaksanakan oleh seorang anak. Sesuai dengan perintah Al-Qur'an yang menyatakan selama kedua orang tua tidak memerintahkan sang anak untuk berbuat maksiat atau perbuatan yang dibenci dan dilarang Allah, maka anak tersebut wajib dan harus selalu patuh dan taat kepada keduanya.

Imam An-Nawawi menjelaskan bahwa berbakti kepada kedua orang tua yaitu bersikap baik kepada keduanya, melakukan berbagai hal yang dapat membuat mereka senang dan bahagia, serta berbuat baik kepada teman-teman mereka. Sementara Imam Adz-Dzahabi menjelaskan bahwa berbakti kepada kedua orang tua, hanya dapat direalisasikan dengan memenuhi tiga bentuk kewajiban: *pertama*, mentaati segala perintah orang tua, kecuali dalam maksiat; *kedua*, menjaga amanah harta yang dititipkan atau diberikan orang tua; *ketiga*, membantu atau menolong orang tua bila mereka membutuhkan. Jika salah satu dari tiga kriteria tersebut terabaikan, maka seorang anak belum layak dikatakan sebagai anak yang berbakti.³

Sementara dalam hadis yang cukup masyhur dijelaskan bahwa di antara tiga

¹ Musthafa bin al-Adawy (alih bahasa: Fithriah Wardie), *Menempatkan Ayah Bunda di Singgasana*, (Jakarta: Gema Insani, 2010), hlm. 14.

² Musthafa bin al-Adawy (alih bahasa: Fithriah Wardie), *Menempatkan Ayah Bunda di Singgasana*, (Jakarta: Gema Insani, 2010), hlm. 19.

³ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 2-3.

amalan yang paling dicintai Allah ialah berbakti kepada kedua orang tua. Di sini Nabi mengatakan bahwa posisi berbakti kepada kedua orang tua lebih tinggi ketimbang berjihad di jalan Allah. Sehingga semakin jelas bahwa perkara berbakti kepada kedua orang tua merupakan perkara yang wajib dilakukan oleh seorang anak.⁴

Kandungan Surah al-Isra': 23-24

Ayat dan Terjemahan

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (٣٢) وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (٤٢) [الإسراء: ٢٣ - ٤٢]

*"Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya telah berumur lanjut, maka jangan sekali-kali kamu mengatakan kepada keduanya perkataan 'ah' dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang mulia (23). Dan rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang dan ucapkanlah 'wahai tuhanku, sayangilah keduanya sebagaimana mereka berdua telah menyayangiku di waktu kecil (24)". {QS. Al-Isra': 23-24}*⁵

Penafsiran Ayat

Buya Hamka di dalam tafsirnya mengatakan bahwa QS. Al-Isra' ayat 23-24 ini menerangkan tentang dasar budi dan kehidupan seorang muslim. Yang pertama mengenai akhlak dan budi kepada Allah. Kita diajarkan untuk memperdalam tauhid terlebih dahulu, dengan meyakini bahwa Allah SWT itu Esa. Kemudian dijelaskan bahwa pengakuan keimanan seseorang tidak akan sempurna jika tidak disertai dengan beribadah kepada Allah. Adapun arti ibadah (ibadat) dalam bahasa Indonesia ialah penghambaan diri atau pembuktian dari ketundukan.⁶

Kemudian Allah memerintahkan untuk berbakti dan berbuat baik kepada kedua orang tua (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا). Dalam ayat ini jelas sekali bahwa berbakti kepada kedua orang tua merupakan kewajiban yang kedua setelah beribadah kepada Allah. Selanjutnya إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ maksudnya ialah jika usia kedua orang tua atau salah seorang di antara keduanya telah lanjut, sehingga tak mampu lagi hidup sendiri dan sudah sangat bergantung kepada belas kasihan anak-anaknya, maka hendaklah setiap anak bersabar dan berlapang dada dalam memelihara kedua orang tua tersebut.

⁴ Musthafa bin Al-Adawy (alih bahasa: Dadang Sobar), *Fikih Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Rosdakarya, 2011), hlm. 3.

⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: Syaamil Qur'an, 2011), hlm. 284.

⁶ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar Juz XV*, (Surabaya: Yayasan Latimojong, 1982), hlm. 39.

Adapun kata *uffin* di dalam ayat ini, Abi Raja' Al-Attharidiy mengatakan bahwa arti *uffin* ialah kata-kata yang mengandung kejengkelan dan kebosanan, meskipun tidak keras diucapkan. Sedangkan ahli bahasa mengatakan bahwa kata *uffin* itu asal artinya ialah daki hitam dalam kuku.⁷ Ayat selanjutnya lebih mengharukan lagi *وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ*, di sini mengandung makna bahwa walaupun kita sebagai seorang anak telah merasa besar karena pangkat atau jabatan, maka hendaklah merasa kecil di hadapan kedua orang tua kita. Jika dengan kebesaran pangkat dan ketinggian jabatan tersebut sang anak datang menemui orang tuanya, niscaya air mata keterharuan akan mengalir begitu saja tanpa disadari. Itulah sebabnya di dalam ayat ini ditekankan "*minar-rahmati*" karena kasih sayang yang datang dari lubuk hati yang tulus dan ikhlas.⁸

Hasbi Ash-Shiddiqie lebih rinci lagi menafsirkan ayat ini, ia mengatakan bahwa berbakti dan berbuat baik kepada kedua orang tua merupakan bentuk syukur (terimakasih) seorang anak kepada kedua orang tua yang telah memberikan segalanya kepada anak-anaknya. Hal ini bisa kita terapkan dengan cara: 1) Tidak mengeluarkan kata-kata yang menyakitkan hatinya jika kita tidak mendapat sesuatu yang kita inginkan dari kedua orang tua. Maka kita diperintahkan untuk bersabar; 2) Tidak membentak-bentak kedua orang tua atau mengeruhkan perasaan keduanya dengan ucapan kita, termasuk juga larangan untuk membantah perkataan kedua orang tua dengan cara yang menyakitkan hati; 3) Hendaklah mengatakan perkataan yang baik kepada kedua orang tua dengan disertai rasa hormat dan tunduk kepada keduanya; 4) Hendaklah bertawadhu' kepada kedua orang tua dan mentaati keduanya dalam segala hal perintah yang tidak membawa kepada kedurhakaan kepada Allah; 5) Hendaklah mendoakan kedua orang tua supaya Allah memberi rahmat-Nya kepada keduanya.⁹

Di akhir ayat ini lafaz *وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا* Buya hamka menambahkan bahwa ayat ini menggambarkan betapa susah payahnya kedua orang tua ketika mengasuh dan mendidik anak sejak kecil. Keduanya mendidik dengan kasih sayang, tanpa mengharapkan balasan jasa. Maka di penghujung ayat ini kita diajarkan berdoa untuk kedua orang tua, semoga kiranya Allah mengasihi keduanya sebagaimana kasih sayang mereka kepada kita di waktu kita kecil. Kita diajarkan untuk selalu mengucapkan doa itu, baik ketika kedua orang tua masih hidup, apalagi setelah keduanya meninggal dunia.¹⁰ Sebagaimana yang dijelaskan dalam sebuah hadis yang cukup masyhur bahwa di antara tiga amalan yang tidak akan terputus sampai kapanpun ialah doa anak yang sholeh untuk kedua orang tuanya.

⁷ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar Juz XV*, hlm. 41.

⁸ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar Juz XV*, (Surabaya: YayasanLatimojong, 1982), hlm. 43.

⁹ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Madjied An-Nur Jilid V*, (Jakarta: BulanBintang, 1969), hlm. 35-36.

¹⁰ Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar Juz XV*, (Surabaya: Yayasan Latimojong, 1982), hlm. 46.

Kontekstualisasi Penafsiran Ayat

Dalam menjelaskan perintah berbakti dan berbuat baik kepada kedua orang tua, Al-Qur'an biasanya menggunakan dua istilah, yaitu *al-birr* dan *al-ihsaan*. Namun dalam konteks penyebutan di tengah-tengah masyarakat lebih dikenal dengan istilah *birrul walidain*, bukan *ihsaanul walidain*. Sebenarnya dua istilah ini memiliki arti yang sama, namun di sini lebih ditekankan bahwa makna kata *al-birr* lebih mendalam dibanding makna *al-ihsan*. Artinya *birrul walidain* lebih dari sekedar berbuat *ihsan* (baik). Sehingga cakupan dari *birrul walidain* ialah berbakti, berbuat baik, mengasahi, menyayangi, mendoakan, taat dan patuh kepada apa yang kedua orang tua perintahkan, melakukan hal-hal yang mereka sukai, dan meninggalkan sesuatu yang tidak mereka senangi.¹¹

Walaupun di dalam surah al-Isra' ayat 23-24 ini tidak menggunakan istilah *birrul walidain*, tetapi di dalam kandungan dua ayat ini telah mencakup seluruh sikap dan perbuatan yang menunjukkan *birrul walidain* sebagaimana yang disebutkan di atas, baik itu secara tersurat maupun tersirat.

Di era kontemporer saat ini, banyak sekali yang dapat mempengaruhi sikap, mentalitas, dan perilaku seorang manusia. Seperti kemajuan alat teknologi yang sangat mempengaruhi mentalitas anak kecil sehingga mengakibatkan semakin menipisnya rasa hormat dan peduli kepada kedua orang tua. Dalam konteks lain, tingginya jabatan dan kesuksesan seorang anak yang telah meranjak dewasa hingga yang telah berkeluarga juga dapat mempengaruhi sikap dan akhlakunya kepada kedua orang tua. Sehingga sebaik apapun seorang anak bisa jadi pernah mengucapkan kata-kata "ah" kepada kedua orang tuanya, minimal rasa kesal di dalam hati ketika tidak suka dengan tindakan yang dilakukan oleh kedua orang tuanya.

Oleh karena itu, dalam memahami surah al-Isra' ayat 23-24 ini kita perlu melihat konteks ayat sesudahnya. Kewajiban berbakti dan berbuat baik kepada kedua orang tua yang dijelaskan ayat ini tidak serta merta dipahami dengan selalu berbuat baik setiap waktu kepada keduanya. Namun point penting yang ditekankan dalam ayat ini ialah tuntutan untuk selalu berusaha semampu kita untuk berbuat baik dan patuh kepada kedua orang tua. Artinya, ada masa-masa di mana kita tidak mampu menahan perasaan kesal terhadap kedua orang tua lantaran tindakannya yang tidak kita senangi sehingga membuat kita mengeluarkan kata-kata yang tidak baik seperti yang tadi dijelaskan. Dan di sini juga kita dituntut agar tidak mudah putus asa untuk selalu berbakti dan berbuat baik kepada kedua orang tua.

Dalam ayat sesudahnya (al-Isra': 25), Allah mengatakan bahwa Ia lebih mengetahui apa yang ada di dalam hati kita, jika kita orang-orang yang baik, maka sesungguhnya Ia Maha Pengampun bagi orang-orang yang bertaubat. Ayat ini maksudnya adalah jika kita berbuat maksiat atau melakukan sesuatu yang tidak baik kepada kedua orang tua, maka segeralah bertaubat maka niscaya Allah akan

¹¹ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 2.

mengampuni dosa kita. Maka dari itu, kita seharusnya selalu memperbaiki akhlak dan perbuatan kita terhadap kedua orang tua.¹²

Pola Hubungan Anak dan Orang Tua; Analisis Kandungan Surah Al-Isra': 23-24

Sikap dan Perilaku Anak dalam Merawat Orang Tua

Berdasarkan pemaparan mengenai isi kandungan surah al-Isra' ayat 23-24, khususnya terkait perintah berbuat baik dan berbakti kepada kedua orang tua, maka terdapat beberapa sikap dan perilaku yang dapat direalisasikan dalam kehidupan berkeluarga bersama orang tua. Terutama ketika keduanya masih hidup di dunia, oleh karenanya kita diwajibkan untuk merawatnya dengan sikap dan perilaku yang baik. Di antara sikap dan perilaku tersebut adalah:

Menaati segala perintahnya, kecuali dalam perkara maksiat

Sikap ini diperkuat oleh ayat lain yang menjelaskan bahwa kewajiban ketaatan kepada kedua orang itu ialah hanya ketika perintahnya mengajak kita untuk lebih dekat kepada Allah (berbuat kebaikan). Jika perintah kedua orang tua mengajak kita untuk menjauh dari Allah (berbuat maksiat), maka tidak ada kewajiban kita untuk mentaati keduanya (QS. Luqman: 15).

Di dalam suatu riwayat juga dikatakan bahwa melaksanakan perintah kedua orang tua harus didahulukan daripada melaksanakan ibadah-ibadah yang sunnah. Sampai-sampai ada seorang lelaki yang telah berkeluarga, memiliki istri dan anak, namun tetap saja harus lebih mendahulukan baktinya kepada kedua orang sebelum berbuat baik kepada istri dan anak-anaknya.¹³

Bersikap dan berbuat yang baik dan wajar serta tidak berlebihan

Dalam surah al-Isra' ayat 23-24 terdapat beberapa sikap dan perbuatan yang harus diaplikasikan dalam menjalin hubungan dengan kedua orang tua. Di antaranya berkata-kata dengan lemah lembut dan tidak kasar, sikap ini diambil dari kalimat *wa qul lahuma qoulan karima*. Kemudian di kalimat lain *wa laa tanhar humaa* yang menunjukkan larangan membentak dan melawan kedua orang tua. Selain itu kalimat *wa laa taqul lahumaa uffin* menunjukkan larangan membantah dan menghina orang tua dengan perkataan yang tidak baik. Dengan larangan ini maka kita diperintahkan untuk bersikap yang baik dan menyenangkan hati kedua orang tua.

Adapun dalam berbuat, maka kita diperintahkan untuk melakukannya dengan penuh kewajaran. Artinya, tidak terlalu berlebih-lebihan yang akan menimbulkan dampak negatif. Oleh karena itu, seorang anak hendaknya berbuat baik kepada

¹² Musthafa bin al-Adawy (alih bahasa: Fithriah Wardie), *Menempatkan Ayah Bunda di Singgasana*, (Jakarta: Gema Insani, 2010), hlm. 56-57.

¹³ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Rawai'ul Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam Minal Qur'an*, (Beirut: Maktabah Ashriyah, 2015), hlm. 233-234.

kedua orang tua sesuai dengan kemampuan dan kesanggupan yang dimiliki.¹⁴

Tidak mengungkapkan kekecewaan dan kekesalan

Sebagai manusia biasa tentu saja memiliki perasaan kesal dan kecewa pada saat-saat tertentu. Namun sebaiknya kita menahan rasa kesal dan kecewa itu ketika hal itu terjadi kepada kedua orang tua. Sikap ini juga diambil dari maksud kalimat *wa laa taqul lahumaa uffin*, artinya sekesal atau sekecewa apapun kita, maka hendaknya jangan sampai ungkapan kekesalan dan kekecewaan itu diucapkan kepada kedua orang tua, seperti kata “ah”, “cis”, dan sejenisnya.

Menjaga nama baik dan kemuliaan kedua orang tua

Sebagai penerus keturunan orang tua, maka menjaga nama baik dan kemuliaan keduanya sangat penting sekali. Dalam menjaga nama baik hendaknya sang anak terus melakukannya, baik ketika berhadapan keduanya, maupun ketika di belakang mereka. Hal ini dapat dilakukan dengan cara sang anak memperbaiki dan menjaga akhlaknya terlebih dahulu, seperti ibadah, tidak berzina, tidak mabuk-mabukan, berjudi dan perbuatan maksiat lainnya. Semua ini merupakan bentuk menjaga nama baik dan kemuliaan orang tua.

Di samping itu, dalam konteks kekinian menjaga nama baik kedua orang tua tersebut dapat kita lakukan dengan cara bersungguh-sungguh dalam belajar dan menunjukkan prestasi-prestasi yang gemilang yang dapat membanggakan kedua orang tua.¹⁵

Tidak berbohong kepada kedua orang tua

Berbohong merupakan perbuatan yang sangat dibenci Allah. Rasulullah juga mengatakan bahwa orang yang berbohong merupakan tanda orang munafiq. Maka dari itu, berbohong kepada orang lain saja dilarang apalagi berbohong kepada kedua orang tua, tentu dosanya lebih besar.

Tidak meremehkan kedua orang tua

Ini juga merupakan sikap terpenting dalam menjalin hubungan ketika dengan kedua orang tua. Setinggi apapun pangkat dan jabatan seorang anak, dan sesukses apapun usahanya, tentu saja terdapat campur tangan orang tua di dalamnya, seperti mendoakan kesuksesan sang anak tiada henti. Maka dari itu, tidak pantas seorang anak yang memiliki pangkat dan pendidikan tinggi meremehkan dan menganggap hina orang tua.¹⁶

¹⁴ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 21.

¹⁵ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 22.

¹⁶ Cahyaningrum Wulan Suci, “Implementasi Kandungan Al-Qur’an Surat Al-Isra’ Ayat 23-24 Pada Pendidikan Anak Keluarga Muslim”, dalam *Skripsi* Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga, (Yogyakarta, 2013), hlm. 67.

Berterima kasih atau bersyukur kepada kedua orang tua

Sikap ini diperkuat dengan ayat lain yang memerintahkan untuk bersyukur kepada Allah dan kepada kedua orang tua (QS. Luqman: 14). Kemudian diperjelas dengan hadis Rasulullah yang mengatakan bahwa seorang anak tidak akan mampu membalas jasa kedua orang tuanya, kecuali jika menjumpai mereka dalam keadaan budak, lalu dibeli dan dimerdekakannya. Maka dari itu sang anak harus menyadari hal ini, sehingga senantiasa mau berterima kasih dan bersyukur kepada kedua orang tuanya.¹⁷

Melupakan kesalahan dan kelalaian kedua orang tua

Dalam menjalin hubungan baik dengan kedua orang tua, sikap ini sangat penting sekali. Sang anak perlu menyadari bahwa kedua orang tua juga manusia biasa, sehingga wajar jika melakukan salah dan lalai. Apalagi ketika sudah berumur lanjut. Maka hendaklah seorang anak memaklumi dan memaafkan kesalahan-kesalahan tersebut serta melupakannya.

Selalu mendoakan kedua orang tua

Di akhir ayat 24 dari surah al-Isra' telah jelas bahwa Allah memerintahkan kepada setiap anak untuk selalu mendoakan kedua orang tuanya dalam kondisi apapun. Ini bertujuan untuk memohonkan rahmat dan ampunan Allah buat kedua orang tua yang telah bersusah payah, selalu memberikan kasih sayangnya kepada sang anak sejak kecil.¹⁸

Memberi nafkah dan senantiasa mengunjungi kedua orang tua

Di dalam ayat lain dijelaskan bahwa yang paling berhak mendapatkan nafkah, baik harta maupun kebaikan ialah kedua orang tua, lalu karib kerabat yang terdekat (QS. Al-Baqarah: 215). Jika seorang anak tidak tinggal bersama kedua orang tuanya, atau jauh dari keduanya, maka kewajiban yang harus dilakukan dalam menjalin hubungan dengan mereka ialah selalu menyempatkan diri untuk mengunjunginya. Dan jika dimungkinkan dan memiliki kelebihan harta, maka akan lebih baik sambil membawa buah tangan untuk kedua orang tua sebagai bukti kepedulian kita kepada keduanya. Dan tentu saja perbuatan ini akan membahagiakan kedua orang tua.¹⁹

Keistimewaan Berbakti Kepada Kedua Orang Tua

Di dalam al-Qur'an Allah SWT memerintahkan seorang anak untuk berbakti kepada kedua orang tuanya tentu saja mempunyai keistimewaan. Sebab, sangat

¹⁷ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 23.

¹⁸ Cahyaningrum Wulan Suci, "Implementasi Kandungan Al-Qur'an Surat Al-Isra' Ayat 23-24 Pada Pendidikan Anak Keluarga Muslim", dalam *Skripsi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta, 2013), hlm. 66.

¹⁹ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 24.

mustahil bagi Allah ketika memerintahkan sesuatu namun tidak berdampak baik bagi hamba-Nya. Keistimewaan berbakti kepada kedua orang tua ini tidak hanya dirasakan ketika di akhirat saja, melainkan telah dapat kita rasakan ketika masih hidup di dunia.

Berdasarkan al-Qur'an, hadis Nabi, dan pendapat para ulama' mengenai keistimewaan-keistimewaan yang dapat kita rasakan ketika berbakti kepada kedua orang tua, di antaranya adalah:

Meraih amal yang paling utama

Di dalam surah Al-Isra' ayat 23, Allah telah menunjukkan kepada kita bahwa betapa mulianya berbakti kepada kedua orang tua ini dengan disandingkannya perintah tersebut dengan perintah menyembah kepada-Nya. Di samping itu, diperkuat dengan hadis Nabi yang mengatakan bahwa berbakti kepada kedua orang tua termasuk ke dalam tiga amalan yang paling utama.²⁰

Penyempurna keimanan

Keistimewaan ini juga dapat dilihat dari surah al-Isra' ayat 23 ini di mana Allah menyandingkan perintah berbakti kepada kedua orang tua dengan larangan mempersekutukan-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa berbakti kepada kedua orang tua merupakan cabang keimanan yang terkait iman kepada Allah. Sehingga dikatakan seseorang yang mengaku beriman kepada Allah belum dikatakan sempurna keimanannya sebelum ia berbakti kepada kedua orang tuanya.²¹

Penyelamat dari bencana dan musibah

Banyak sekali kisah orang-orang terdahulu yang mendapat keajaiban karena berbakti kepada kedua orang tuanya. Salah satunya dalam sebuah hadis dari Ibnu Umar yang bercerita tentang tiga orang pemuda yang sedang berjalan-jalan, kemudian tiba-tiba turun hujan yang sangat lebat, lalu mereka berteduh di dalam gua hingga mereka terjebak di dalamnya karena ada batu besar yang menutup pintu gua tersebut. Kemudian salah seorang dari mereka berkata kepada yang lainnya: "coba kalian ingat-ingat semua amal baik yang pernah kalian lakukan dengan tulus karena Allah, kemudian berdoalah kepada Allah dengan amal kebaikan itu mudah-mudahan Allah mengangkat batu besar itu". lalu pemuda yang lain berdoa kepada Allah: " ya Allah, sesungguhnya aku mempunyai kedua orang tua yang sudah lanjut usia, sedangkan aku mempunyai isteri dan anak-anak yang masih kecil. Aku menggembala kambing, ketika pulang ke rumah aku selalu memerah susu dan memberikan kepada kedua orang tuaku sebelum orang lain, bahkan sebelum isteri dan anakku sendiri. Suatu hari aku harus berjalan jauh untuk mencari kayu bakar dan mencari nafkah, sehingga pulang sudah larut malam, dan aku dapati orang tuaku sudah tertidur, lalu aku tetap memerah susu sebagaimana biasanya. Susu tersebut

²⁰ Shahih Bukhari No. 5970 dan Shahih Muslim No. 85

²¹ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 34.

tetap aku pegang, lalu aku mendatangi keduanya, namun keduanya masih tertidur pulas. Anak-anakku merengek-rengok menangis meminta susu ini, namun aku tidak memberikannya. Aku tidak akan memberikannya kepada siapapun sebelum susu ini aku berikan kepada kedua orang tuaku. Kemudian aku tunggu sampai keduanya bangun. Pagi hari, ketika orangtuaku bangun, aku berikan susu ini kepada keduanya. Setelah keduanya minum, lalu aku berikan kepada anak-anakku. Ya Allah, seandainya perbuatan ini adalah perbuatan yang baik karena mengharap ridha-Mu, maka tolonglah kami dari kesulitan ini, gerakanlah batu besar ini hingga aku melihat langit". Karena perbuatan tersebut akhirnya Allah SWT berkenan menolong mereka dengan menggerakkan batu besar tersebut (HR. Bukhari). Maka dari kisah ini, dapat diambil kesimpulan bahwa berbakti kepada kedua orang tua dapat menyelamatkan seseorang dari musibah.²²

Memperluas rezeki dan memperpanjang usia

Di dalam hadis memang Rasulullah menyebutkan secara umum bahwa seseorang yang menyambung silaturahmi maka akan diluaskan rezeki dan dipanjangkan umurnya (HR. Bukhari). Namun berdasarkan keumuman itu kita dapat mengambil kesimpulan bahwa menyambung silaturahmi dengan orang lain dapat memperluas rezeki dan memanjangkan umur, maka tentu saja menyambung silaturahmi dengan kedua orang tua lebih dari itu, apalagi dengan berbakti kepada keduanya.²³

Akibat Durhaka Kepada Kedua Orang Tua

Setiap kewajiban yang dilanggar pastinya Allah SWT telah menyediakan akibat dan sanksi terhadap setiap pelanggaran tersebut. Termasuk berbakti kepada kedua orang tua. Seseorang yang enggan berbakti kepada kedua orang tuanya atau berbuat durhaka, maka ia akan mendapat ganjaran akibatnya. Banyak sekali hadis-hadis Nabi yang menjelaskan tentang akibat dari durhaka kepada kedua orang tua, di antaranya adalah:

Digolongkan ke dalam orang kafir

Di dalam suatu hadis, Nabi Muhammad SAW menjelaskan bahwa siapa yang mengabaikan kedua orang tuanya, maka dia kafir, oleh karenanya janganlah membenci orang tuanya (HR. Muslim).

Digolongkan ke dalam golongan orang yang memiliki dosa besar

Di dalam hadis lain, Rasulullah menyebutkan bahwa di antara dosa besar ialah syirik kepada Allah, durhaka kepada kedua orang tua, membunuh jiwa seseorang, dan sumpah palsu (HR. Bukhari).

²² Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 36.

²³ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 37.

Diharamkan masuk, bahkan mencium baunya surga

Nabi Muhammad SAW bersabda “sesungguhnya aroma surga itu tercium dari jarak perjalanan seribu tahun, dan demi Allah tidak akan mendapatinya barang siapa yang durhaka kepada kedua orang tua dan memutuskan silaturahmi” (HR. Thabrani).

Shalatnya tidak akan diterima

Di hadis lain dengan periwayat yang sama Nabi pernah bersabda bahwa ada tiga golongan yang Allah tidak menerima amal kebajikannya dari yang sunnah maupun yang fardhu, yaitu durhaka kepada kedua orang tua, orang yang suka mengungkit-ngungkit kebaikannya, dan orang yang mendustakan takdir (HR. Thabrani).

Dibenci dan dimurkai Allah

Nabi bersabda “keridhaan Allah tergantung keridhaan orang tua, dan murka Allah pun tergantung pada murka kedua orang tua” (HR. Hakim)²⁴

Penutup

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa surah al-Isra' ayat 23-24 telah jelas mengandung perintah berbakti dan berbuat baik kepada kedua orang tua, di mana dalam ayat ini mengandung beberapa sikap dan perilaku dalam menjaga hubungan baik dengan keduanya. Sehingga dengan mengetahui beberapa sikap dan perilaku yang didapat dari penafsiran ayat ini dapat meminimalisir terjadinya kekerasan atau kedurhakaan yang dilakukan oleh anak terhadap kedua orang tuanya.

Selain itu, melalui penafsiran dua ayat ini, seorang anak menjadi lebih memahami hakikat berbakti kepada kedua orang tua. Sebagaimana istilah yang biasa digunakan *birrul walidain*, di mana makna *al-birr* sendiri memiliki makna yang lebih mendalam dibanding *al-ihsan*. Sehingga seorang anak tidak hanya dituntut untuk berbuat baik saja, melainkan mencakup kepatuhan, ketaatan, kasih sayang, mendoakan, serta melakukan perbuatan yang disenangi kedua orang tua dan menjauhi yang dibenci keduanya.

Sebagai manusia biasa tentunya pasti pernah melakukan kesalahan dan ketidakbaikan. Oleh karena itu, dalam memahami dua ayat ini kita perlu melakukan kontekstualisasi dengan cara memahami ayat setelahnya. Dalam ayat setelahnya dapat kita tarik kesimpulan bahwa ketika seorang anak melakukan kesalahan kepada kedua orang tua, baik itu berupa kemarahan, emosi ataupun kekesalan, maka jangan pernah merasa putus asa untuk selalu berusaha berbuat baik kepada kedua orang tua. Yang perlu dilakukan ialah menyesali perbuatan tersebut dan bertobat, setelah itu barulah kita perlu memperbaiki diri dengan kesungguhan yang maksimal.

²⁴ Heri Gunawan, *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 47-49.

Daftar Pustaka

- Al-Adawy, Musthafa bin (alih bahasa: Fithriah Wardie). *Menempatkan Ayah Bunda di Singgasana*. Jakarta, Gema Insani. 2010.
- Al-Adawy, Musthafa bin (alih bahasa: Dadang Sobar). *Fikih Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*. Bandung, Rosdakarya. 2011.
- Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar Juz XV*. Surabaya, Yayasan Latimojong. 1982.
- Gunawan, Heri. *Keajaiban Berbakti Kepada Kedua Orang Tua*. Bandung, Remaja Rosdakarya. 2014.
- Kementrian Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Bandung, Syaamil Qur'an. 2011.
- Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Tafsir Al-Qur'anul Madjied An-Nur Jilid V*. Jakarta, BulanBintang. 1969.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawai'ul Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam Minal Qur'an*. Beirut, Maktabah Ashriyah. 2015.
- Wulan Suci, Cahyaningrum. "Implementasi Kandungan Al-Qur'an Surat Al-Isra' Ayat 23-24 Pada Pendidikan Anak Keluarga Muslim". dalam *Skripsi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Sunan Kalijaga*. Yogyakarta. 2013.



MISTERI KABUTNYA KISAH HARUT DAN MARUT (Studi Penafsiran Q.S Al-Baqarah ayat 102 dalam kitab *Marh Labid*)

Andy Rosyidin

*Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
andyrosyidin123@gmail.com*

Abstrak

Ketika mendengar ungkapan “Harut dan Marut”, seketika itu timbul pertanyaan apakah mereka berdua dari unsur Malaikat atau unsur manusia. Pada lafaz *malakaini* terdapat dua macam qiraat, pertamadengan *fathah lam nya, malakain* yang menjadi dalil bahwa jelas mereka berdua dari unsur Malaikat, yang kedua dibaca *khafad* menjadi *malikaini* berarti dua raja, hal itu mengindikatori bahwa keduanya adalah seorang manusia. Dalam cerita *Israiliyat* yaitu berita-berita yang dinukil dari Bani Israil, baik dari orang-orang Yahudi maupun Nasrani, diceritakan kedua figur tersebut adalah tokoh yang fenomenal. Harut dan Marut hidup dimana masyarakat pada saat itu cenderung mengagungkan para ahli sihir dan menyamakan para ahli sihir tersebut dengan derajat Nabi. Keterangan lain mengatakan, bahwa keduanya diutus untuk memutar balikkan isu negatif yang berkembang pada saat itu mengenai raja Sulaiman yang di curigai memiliki kekuatan sihir padahal jelas ia seorang Nabi yang berhak menerima mukjizat sebagai kenabiannya, secara *hissi@*(inderawi) mungkin tidak dapat menangkap dan memahami kejadian ini. Namun, dibalik keterbatasan jangkauan akal, pada cerita tersebut kita dituntut untuk mengambil pesan rahasia yang terkandung didalamnya. Oleh karena itu, penulis akan mengupas penjelasan Harut dan Marut dalam Q.S al-Baqarah ayat 102 pada tafsir *Marh Labid* karya Syeikh Nawawi al-Bantani.

Kata kunci: *Kisah Harut dan Marut, Malakaini dan Malikaini, ceritaisrailiyat, tafsir Marh labid, pesan rahasia.*

Abstract

When hearing the phrase “Harut and Marut”, at that time the question arises whether the two of them are angels or humans. Based on word of *malakaini* there are two kinds of reading, the first is letter of *lam* were read *fathah*, be *malakaini* this is proof

that them are angels, and the second is letter were read *kasrah* (khafad), be *malikaini* means are two kings, this is proof that them are mans. In the *israiliyat* history, is news that quoted by the *banu israil* both jews and christians, be told that two figures are phenomenal figures. Harut and Marut alive when society at that time tended to glorify witches and they equate with degrees prophet. in another statement saying, both men were sent to twist the negative issues that developed at that time that, Sulaiman king suspected of using magic when it is clear he is a prophet who has a miracle as prophet. In a sensory as not possible be under arrest and comprehend this event. Howefer, behind the reasonable range limitations, in this story we are required to take the secret of message contained in the story. Therefore, the author will discuss about explanations of Harut and Marut in Q.S al-Baqarahon the verse 102 on *themarah la>bid* interpretation from Syeikh Nawawi al-Bantani.

Keywords: *Story of Harut and Marut, Malakaini and Malikaini, Israiliyat history, marāh labid interpretation, and secret message.*

Pendahuluan

Malaikat adalah salah satu makhluk gaib yang di informasikan al-Quran, dengan kriteria yang sangat berbeda dengan makhluk sosial seperti manusia pada umumnya, mereka diciptakan dari *nūr* (cahaya), dan memiliki sifat *kema'uman* yang diberikan Allah. Malaikat memiliki peran dan tugasnya masing-masing, namun dibalik peran-perannya itu, Allah menciptakan dan mengutus kedua Malaikat yang berbeda dengan Malaikat yang lainnya, Harut dan Marut dalam al-quran hanya ada satu ayat yang menjelaskan cerita keduanya yaitu Q.S al-Baqarah ayat 102.

Menjadi persoalan di tengah masyarakat, tentang siapakah Harut dan Marut, apakah Malaikat atau manusia?, inilah persoalan yang penulis rasakan ketika bertemu dengan masyarakat awam yang minim terhadap disiplin ilmu. Dimana mereka telah beranggapan salah terhadap kedua Malaikat tersebut mereka mengatakan bahwa keduanya adalah manusia, karena terbukti mereka merujuk pada cerita-cerita *Israiliyat* yang tidak jelas orisinilitasnya.

Berbicara tentang al-Quran selalu mengasyikkan, namun sekaligus melelahkan, pada satu sisi melelahkan karena perdebatan tentangnya, terlebih masalah penafsirannya yang multiperspektif. Dalam istilah penafsiran kita mengenal adanya ilmu qiraah yaitu ilmu yang membahas tentang corak beragam dalam pembacaan al-quran. Inilah yang menyebabkan terjadinya dua hipotesa yang samar-samar terutama pada lafaz *malakaini* pada surat al-Baqarah ayat 102, yang ditafsirkan dengan dua arti yang pertama dua Malaikat yaitu *malakaini* dibaca *fathāh*, dan yang kedua *malikaini* dibaca *kasrah*, yaitu dua raja.

Kisah dalam al-Quran diyakini memiliki kebenaran dan tidak bertentangan dengan fakta dan realita, sebagaimana ayat pada Surah Ali Imron 3:62 yang berbunyi “*sesungguhnya ini adalah kisah yang benar dan tidak ada tuhan selain Allah, dan sesungguhnya Allah, Dia-lah yang maha perkasa lagi maha bijaksana*”. Me-

nurut al-Tahami Naqarah, setiap kisah al-Qur'an tidak akan menyimpang dari kebenaran karena selalu dibangun atas landasan kebenaran yang kokoh, terbebas dari kebohongan dan kebathilan, serta tidak berpaling dari realitas. Kisah-kisah tersebut bukanlah khayalan, imajinasi atau cerita yang berlebih-lebihan, baik dari segi nilai "kebenaran realistis" (al-shidqu al-Waqi'i), seperti dalam mengungkap kejadian historis atau narasi tentang tokoh-tokoh yang nyata adanya dalam realitas maupun "kebenaran obyektif" (as-Shidqu al-Maudu'i), seperti dalam contoh-contoh sekelompok orang yang hakikatnya realistis, atau peristiwa-peristiwa yang meskipun terjadi, namun sungguh-sungguh menunjukkan realitas yang mempunyai kemungkinan untuk terjadi kapanpun.¹

Dalam bukunya Shalah al-Khalidy menjelaskan mengenai kebenaran kisah al-Qur'an sebagai berikut:

Kisah al-Qur'an disebut sebagai kisah yang paling baik dan benar karena periwayatannya mengenai peristiwa-peristiwa tersebut adalah jujur dan betul. Hal ini dikarenakan Allah yang menceritakan kisah-kisah tersebut. Sudah tentu Allah menyaksikan peristiwa-peristiwa itu dan mentaqdirkannya. Peristiwa itu terjadi menurut pengetahuan, kehendak, dan takdir-Nya. Maka dari itu, ucapan Allah tentang kisah itu tidak mungkin mengalami kebathilan (kesalahan) dan keraguan, dan siapakah yang lebih benar ceritanya daripada Allah? Dan, siapakah pula yang lebih benar perkataannya daripada Allah? Sudah pasti tidak seorangpun.²

Begitulah keutamaan al-Qur'an yang menjadi petunjuk dari pesan-pesan yang terkandung didalamnya. Tinggal bagaimana seorang yang mau mengambil pelajaran di dalamnya. Dalam paper ini kami akan memaparkan suatu informasi mengenai ketidakjelasan Harut dan Marut dan sekaligus untuk menjawab dari permasalahan di bawah ini.

Studi Pustaka dan Kerangka Teoritik

Banyak sekali sumber rujukan yang mengisahkan tentang Harut dan Marut seperti beberapa kitab tafsir dimana titik fokusnya ialah Q.S al-Baqarah ayat 102. Salah satunya tafsir nusantara karya Muhammad Ibn Umar Nawawi al-Jawi yang bernama *Marāh Labid Li kasyfi Ma'na al-Qur'an al- Majid* di dalamnya dipaparkan penafsiran mengenai siapa, dan apa tujuan Harut dan Marut turun kebumi, namun di dalamnya juga dipaparkan perbedaan pendapat para ahli qiraat.

Yang kedua, adalah sumber-sumber buku yang dijadikan referensi penulis mengingat banyak sekali kajian ilmiah yang membahas asbabun nuzul dan kisah Harut dan Marut dengan dibingkai sesuai metode penulisan dan corak dari penggambaran referensi yang dikaji. Semisal buku karangan Muhammad Sayyid al-Musayyar

¹ At-Tahami, *Sikilujyah al-Qhissah fi al-Quran*, (Tunisia: al-Syirkah al Tunisiyah li al-Tauzi, 1971), hlm. 156.

² Ivdadun Fikriyah, *Kisah Musyawarah Dalam al-Quran:Kajian atas kisah Perundingan Saudara-Saudara yusuf dan Ratu Saba'*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan pemikiran Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2014, hlm. 22.

yaitu “Buku Pintar Alam Ghaib” terj. Imam Firdaus dan Taufik Dimas, kemudian juga buku karangan Shalah al-Khalidy, *Kisah-Kisah al-Qur’an*, jilid. 3, terj. Setiawan Budi Utomo, namun dalam kedua buku mengenai kisah Harut dan Marut kebanyakan didominasi dari riwayat-riwayat *Israiliyat* begitu juga buku-buku yang lain.

Untuk kerangka teori penulis membatasi batasan dengan beberapa teori seperti: teori kisah, dan teori penafsiran dari Imam Nawawi al-Bantani sehingga menghasilkan suatu penjelasan yang mudah untuk dipahami.

Biografi Singkat Syaikh Nawawi al-Bantani (w. 24 Rajab 676 H)

Beliau adalah Muhammad ‘umar Nawawi al-Jawi al-Bantani bin Umar bin ‘Arabi. Ia lahir di desa Tanara, Tirtayasa, Serang, Banten (yang sekarang terpisah dengan Propinsi Jawa Barat) pada tahun 1230 H/1813 M. Beliau wafat pada hari Kamis 25 syawal 1314 di Syi’ib Ali, Makkah dalam usia 84 tahun. Ia dikubur di pemakaman Ma’la yang berdekatan dengan kuburan Ibn Hajar al-Asqalani (pakar hadis abad 9 H) dan Siti Asma’ binti Abu Bakar as-Shiddiq. Nawawi al-Bantani adalah putera pertama dari seorang penghulu juga ulama berasal dari Tanara. Ibunya bernama Jubaidah penduduk asli Tanara dari keturunan ayahnya. Nawawi al-Bantani disinyalir sebagai keturunan Maulana Hasanuddin, yang merintis, membuka kerajaan Islam Banten atas perintah ayahnya, Syaikh Syarif Hidayatullah atau dikenal dengan Sunan Gunung Djati Cirebon.³

Lantaran terlahir di Banten maka dibelakang nama Syaikh Nawawi ada tambahan atribut “al-Bantani” tersebut juga dimaksudkan untuk membedakan dia dengan Imam Nawawi, seorang ulama Islam lain yang juga pengarang produktif. Dikalangan ulama dan pengarang Islam, dikenal dua nama Nawawi, keduanya sama-sama ulama dan pengarang besar. Yang pertama adalah Abu Zakariya Yahya bin Syaraf bin Birri bin Hasan bin Hussaini Mukhyiddin an-Nawawi asy-Syafii. Dia adalah seotrang ulama besar Syafi’iyah yang lahir dan wafat di Nawa, suatu daerah di Damsyiq (631-677 H). Dia lebih dikenal sebagai Imam Nawawi dan hidup pada sekitar abad ke-13 Masehi. Yang kedua adalah Abu Abdul Mu’thi Muhammad bin Umar bin Arabi bin Nawawi al-Jawi al-Bantani at-Tabari, yang kemudian lebih dikenal sebagai Syaikh Nawawi. Dia adalah ulama besar yang berasal dari Banten, Indonesia, dan hidup pada sekitar abad ke-19 Masehi. Yang dimaksud dalam pembahasan ini tentu adalah Syaikh Nawawi, seorang ulama besar ber-kaliber dunia yang berasal dari Banten, Indonesia.⁴

Pada usia 15 tahun, al-Bantani berangkat menunaikan ibadah haji ke Makkah dan menetap di sana selama 3 tahun untuk belajar. Ia belajar pada Sayyid Ahmad bin Sayyid Abdurrahman al-Nawawi, Sayyid Ahmad Dimiyati, dan Sayyid Zaini Dahlan.

³ Anshor Bahary, “Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap *Marah Labid* Nawawi al-Bantani”, Ulul Albab, volume 16, No.2 tahun 2015, hlm. 178.

⁴ Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz Biografi Syaikh Imam Nawawi al-Bantani*, (Yogyakarta: Kelompok penerbit Lkis, 2009), hlm 9-10.

Sedangkan di Madinah, ia belajar pada Syekh M Khatib Sambas al-Hanbali. Selain itu, ia juga belajar pada guru dari Mesir, yaitu Yusuf Sumulaweni, Nahrawi, dan Abdul Hamid Dagastani. Pada tahun 1833 ia kembali ke Banten dan mengajar di Pesantren milik ayahnya. Namun pada tahun 1855 ia kembali lagi ke Mekkah serta hidup dan meniti karir keilmuan di Haramain hingga akhir hayatnya.

Jika Singkel merupakan orang pertama yang menulis tafsir dalam bentuk terjemahan, maka Nawawi adalah orang pertama yang menghasilkan sebuah karya tafsir utuh. Penulisannya dilakukan di Mekkah dan selesai pada hari Rabu, 5 Rabi'ul Akhir 1305 H. Sebelumnya, naskahnya disodorkan pada ulama' Makkah dan Madinah untuk diteliti, lalu naskahnya dicetak di negeri itu. Atas kecemerlangannya dalam menulis tafsir itu, oleh ulama' Mesir, Nawawi diberi gelar *Syeikh al-Hijaz* (pemimpin ulama' Hijaz).⁵

Murid Nawawi selama di Hijaz tidak kurang dari 200 orang setiap tahunnya. Diantara murid Indonesia-nya adalah KH Hasyim Asy'ari, KHM Kholil Bangkalan, KH Ilyas Serang Banten, dan Tubagus KH M. Asnawi Caringin, Jawa Barat. Mereka inilah yang pada gilirannya melanjutkan transmisi gagasan pengetahuan keislaman dari Timur Tengah ke wilayah Melayu-Indonesia⁶

Selain mengajar, Nawawi banyak menulis karya-karya bermutu. Ia tercatat sebagai ulama' Jawa paling produktif dan selalu menulis dalam bahasa Arab. Karyanya lebih dari 100 buah dalam berbagai bidang ilmu keislaman, seperti tafsir, fiqh, tauhid, tasawuf, nahwu, hadits, dan akhlaq. Namun demikian, kebanyakan karyanya adalah syarah atas teks-teks terkenal. Ia menjelaskannya dengan cara pengungkapan yang mudah dipahami. Karena itulah barangkali Martin Van Bruinessen menyatakan bahwa dia lebih tepat digambarkan sebagai seorang yang memperkenalkan secara luas daripada memberikan sumbangan baru pada wacana keilmuan Islam.⁷

Semangatnya dalam menuntut 'Ilmu sangat tinggi bahkan karena ketekunannya banyak sekali karya-karyanya selain dari tafsir *Marah Labid* ini diantaranya:⁸ 1) *Maraqī al-'Ubudiyah* yaitu penjelasan dari kitab *Bidayat al-Hidayah* milik Imam al-Ghozali; 2) *Waqā'iu at-Tughyan 'ala manzumat Syu'b al-Iman*; 3) *Qatru al-Gai@ths Fi syarh masāil Abi al-Lais*; 4) *'Uqud al-Lujjain fi Bayani Huquq al-zaujain*; 5) *Nihaya al-Zain bi Syarh Qurrat al-'Ain*; 6) *Syarh Fath ar-rahman*; 7) *Nur al-Zolam* dalam *Syarh qasidah "Aqidah al-'Awam"* karya Imam Ahmad al-Marzuqi; 8) *Murâqah Shu'ud al-Tashdiq syarah Sulam al-Tauffiq* karya ibn Thohir; dan 9) *Kasyifat al-Saja* dalam *Syarah safinah an-Naja*.

⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 55.

⁶ Azyumardi Azra, "Jaringan Ulama" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* vol.5 (Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, t.t.), 134-5.

⁷ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 143

⁸ Muhammad Ibn Umar Nawawi al-Jawi, *Marah Labid Li kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid* jilid 1, (Beirut: Dar al Kutub al-ilmiah, 1417), hlm. 4.

Sekilas Mengenai Tafsir *Marah Labid*

Permintaan agar Syaikh Nawawi al Bantani menulis tafsir muncul sebelum tafsirnya diberi nama dengan sebutan atau nama tersebut. Inilah sebenarnya yang melatarbelakangi atau mendasari penulisan *Tafsir Marah Labid* atau *Tafsir Muni@r* itu muncul atau hadir di hadapan kita. Kata *Marah Labid* secara etimologi berarti “karung atau tempat kebahagiaan” dan secara terminologi berarti “tempat kebahagiaan bagi kaum atau mereka yang kembali kepada ke jalan Allah Swt. Penamaan ini untuk sebuah karya tafsirnya rasanya tidak ada tendensi apapun, karena makna dari bahasa judul yang diberikan layaknya seperti orientasi tafsir-tafsir (*ittijah al Tafsir*) lainnya.⁹

Dalam pengantarnya Nawawi mengatakan bahwa ia butuh waktu lama membangun keberanian untuk menulis tafsir ini sekalipun dorongan yang bertubi-tubi datang dari berbagai pihak. Ia khawatir terjerumus pada ancaman Nabi yang mengatakan “*barang siapa berbicara tentang Al-Qur’an dengan ra’yunya, maka silahkan mengambil tempat di neraka*”.¹⁰ Setelah berhasil membangun keberanian, Nawawi akhirnya memutuskan untuk menulis tafsir ini. Ia menyebutnya sebagai upaya meneladani para ulama’ salaf yang senantiasa menulis dan membukukan pemikiran-pemikirannya.¹¹

Berdasar keterangan dan pengalaman penulis memahami metode penafsiran, dirumuskan dalam kitab inimetode yang digunakan Syaikh Nawawi adalah metode *tahlili*, yakni metode penafsiran yang berusaha menerangkan arti ayat-ayat Al-Qur’an dengan meneliti semua aspeknya dan menyingkap seluruh maksudnya, dimulai dari uraian makna kosa kata, makna kalimat, maksud setiap ungkapan, munasabah, dengan bantuan asbab nuzul, riwayat dari Rasul, sahabat, maupun tabi’in. Prosedur ini dilakukan dengan mengikuti susunan mushaf, ayat per ayat dan surat per surat. Metode ini terkadang menyertakan pula perkembangan kebudayaan masa Nabi sampai tabi’in, terkadang pula diisi dengan uraian kebahasaan dan materi khusus lainnya. Para mufassir tidak seragam dalam mengoperasionalkan metode ini. Ada yang menguraikannya secara ringkas, ada pula yang menguraikannya secara rinci.¹²

Kisah Harut dan Marut

Terdapat Kisah mengenai Harut dan Marut dalam Q.S al-Baqarah:102, ayat ini merupakan *nash-nash* yang tidak dapat dipahami dengan sebenarnya, sebagian orang berpendapat bahwa dalam ayat ini dinyatakan bahwa malaikat merasa anehdengan perbuatan maksiat anak-anak Adam dan kesabaran Allah melihat

⁹ Anshor Bahary, “Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap *Marah Labid* Nawawi al-Bantani”, hlm. 183.

¹⁰ Riwayat Abu Dawud dalam kitab “Ilmu” pada bab “Berbicara dalam kitab Allah (al-Qur’an) dengan tanpa ilmu”. Dan riwayat at-Tirmidzi dalam kitab Tafsir pada bab: 1.

¹¹ Muhammad Ibn Umar Nawawi al-Jawi, *Marāh Labid Li kasyfi Ma’na al-Qur’an al- Majid*, jilid 1, hlm. 5.

¹² Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudlu’i*, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), hlm. 23-24.

tingkah mereka. Allah pun menguji dua malaikat dengan memberi nafsu kepada keduanya. Dua malaikat itu bernama Harut dan Marut. Mereka diturunkan ke bumi agar Allah melihat apa yang mereka lakukan.¹³

Dalam bukunya “Lentera Hati ” Prof. M. Quraish Shihab melanjutkan kisah Harut dan Marut, karena para Malaikat terbukti gagal menunjukkan hujjah (argumentasi) nya kepada Allah, maka Allah pun meneruskan rencana dalam kehendaknya yang mutlak, yakni menobatkan manusia sebagai khalifah di muka bumi yang dipresentasikan oleh Nabi Adam a.s.¹⁴

Ketika Nabi Adam dan Siti Hawa diturunkan ke bumi sebagai khalifah Allah, lambat laun mereka beranak pinak kembar hingga banyak. Barangkali, dugaan para Malaikat di awal ada benarnya juga. Hal itu terbukti peristiwa pembunuhan pertama kali yang terjadi di bumi, yakni yang dilakukan Qobil kepada saudaranya Habil. Qobil, putera Nabi Adam tersebut, nampaknya merasa iri-dengki kepada Habil yang memiliki isteri cantik, sedang isteri Qobil buruk rupa. Karena terdorong perasaan iri-dengki itulah maka terjadilah pembunuhan pertama kali di dunia.¹⁵

Masalah ini terus berkembang dan imbasnya, cucu Adam marak melakukan kejahatan seperti itu, seolah-olah makin maraknya aksi kemunkaran tersebut, makin membuat para Malaikat merasa memiliki peluang untuk mencibir karena terlalu banyak dosa yang telah dilakukan manusia. Nampaknya pula, makin banyaknya aksi kejahatan dan pengerusakan di muka bumi makin menyebabkan para Malaikat merasa lebih bersih dan lebih mampu ketimbang manusia yang sudah ditetapkan Allah menjadi khalifah di muka bumi. Padahal, bukankah dalam ujian lisan sebelumnya, para Malaikat telah kalah dengan manusia (Nabi Adam)?.

Karena pada momentum kedua ini para Malaikat tetap melakukan protesnya kepada Allah Swt, maka Allah hendak menguji mereka dalam bentuk ujian praktik. Dalam ujian praktik tersebut, Allah swt memerintahkan supaya para Malaikat memilih wakil mereka untuk menggantikan manusia. Dan pilihan mereka jatuh pada sosok Harut dan Marut. Keduanya kemudian dipersilahkan agar turun ke muka bumi menjadi khalifah, seolah-olah Harut-Marut sebagai utusan Surga. Lantas bagaimana aksinya sesampai di bumi?¹⁶

Dikisahkan bahwa semasa Nabi Sulaiman (abad ke-10 SM) meninggalkan kerajaannya, setan menyamar menjadi Sulaiman selama 40 hari. Dalam waktu itu setan yang menyamar ini menyusun kitab sihir yang kemudian disimpan dibawah takhta Sulaiman. Setan kemudian menyebarkan fitnah bahwa kemampuan dan kekuatan Sulaiman yang luar biasa berasal dari Sihir. Karena kejadian ini banyak orang ingin mempelajari sihir untuk menguasai kekuatan Sulaiman. Oleh karena itu

¹³ Muhammad Sayyid al-Musayyar, *Buku Pintar Alam Ghaib*, terj. Imam Firdaus dan Taufik Dimas, (Jakarta: Zaman. 2009), hlm. 59.

¹⁴ Wawan Susetya, *Jika Surga dan Neraka Tak Pernah Ada*, (Tulung agung: Republika, 2006), hlm. 62

¹⁵ Ibid, hlm. 63

¹⁶ Ibid. hlm.. 63

Allah memerintahkan Harut dan Marut turun ke bumi sebagai “uji nyali” menjadi manusia.¹⁷

Singkat cerita, keduanya tinggal di bumi, dan hari demi hari berlalu, keduanya dipertemukan dengan seorang wanita yang cantik konon cantiknya menyamai dengan indahnya planet Venus, seketika itu Harut dan Marut memiliki perasaan cinta kepadanya. Akan tetapi wanita itu memberi pilihan kepada keduanya apabila cintanya diterima yaitu harus melakukan perbuatan syirik dan mengikuti kebiasaan wanita tersebut dengan menyembah berhala.¹⁸ Dalam keterangan lain wanita itu mengatakan “Tidak, demi Allah, kalian harus menyekutukan Allah terlebih dahulu!” tetapi kedua malaikat itu menolak. Wanita itu beranjak dari tempat mereka, lalu ia kembali menawarkan dirinya kepada kedua malaikat tersebut, asal mereka sudi membunuh bayi, yang dibawanya. Dua malaikat itu menolak membunuh bayi, dan wanita itu pun kembali pulang. Ia kembali lagi dengan membawa secangkir khamar. Lagi-lagi ia menawarkan dirinya kepada kedua malaikat itu asalkan mereka mau meminum khamar. Akhirnya mereka menerima tawaran meminum khamar. Keduanya berkata, “meminum khamar lebih ringan dari dosa sebelumnya.”¹⁹

Dalam riwayat *Israiliyat*, setelah meminum khamr tersebut, mereka pun mabuk, akibatnya merekapun lalu membunuh anak kecil dan menyembah berhala. Kemudian terjerumuslah mereka dalam kekejian wanita tersebut. Maka dicabutlah *ismul a'z'om* “sifat kemalaikatannya” yang dulunya sebab asma itu mereka dapat naik dan terbang ke langit. Kemudian Allah mengubah wanita itu di udara hingga menjadi bintang yang ternag yang dikenal dengan nama az-Zahrah, sebuah bintang yang beredar yang merupakan salah satu dari kumpulan bintang-bintang di sekitar matahari.

Adapun Harut dan Marut Allah murka kepada mereka karena terjerumus kedalam dosa, lalu memberikan pilihan antara azab di dunia dan di akhirat. Maka mereka memilih azab di dunia karean hanya sementara. Kemudian di gantunglah mereka di angkasa Babil, yaitu antara langit dan bumi. Mereka tergantung di sana sejak saat itu sampai hari kiamat. Di Babilonia, masih saja mereka mengajarkan sihir kepada manusia walaupun mereka tengah di azab dan digantung di langit. Setiap orang yang ingin mempelajari sihir dan mendalaminya akan menemui mereka di kota tersebut dan belajar dari kedua malaikat tersebut.²⁰

Dalam keterangan lain dikatakan bahwa jika ditinjau dari akal, kisah ini tidak bisa duterima. Karena para malaikat suci dan dan bersih dari dosa besar

¹⁷ Salman Faridi, *50 Kisah Tentang Buku, Cinta, Dan Cerita-Cerita Diantara Kita*, (Yogyakarta: PT Bentang Pustaka, 2016), hlm. 244-245.

¹⁸ Dewi Musthofiyah, “al-Masrihiyah Harut wa Marut li Ali Ahmad Bakatsir”. Skripsi tidak diterbitkan. Yogyakarta: Fakultas Bahasa Arab dan Sastra, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2011, hlm 32.

¹⁹ Muhammad Sayyid al-Musayyar, *Buku Pintar Alam Ghaib*, terj. Imam Firdaus dan Taufik Dimas, hlm. 59.

²⁰ Shalah al-Khalidy, *Kisah-Kisah al-Qur'an*, jilid. 3, terj. Setiawan Budi Utomo, (Jakarta: Gema Insani, 2000), hlm. 19-20.

semacam ini yang tidak bersumber, kecuali dari akhlak yang buruk. Allah Swt. telah memberitahukan mereka bahwa mereka tidak pernah mengingkari apa-apa yang diperintahkan-Nya dan menjalankan apa yang diperintahkan kepada mereka.²¹

Riwayat *Israiliyat*

Didalam al-Qur'an mengenai kisah Harut dan Marut hanya ada satu keterangan yang menceritakan kisahnya, yaitu Q.S al-Baqarah ayat 102, oleh karena itu sebagian Mufassir dalam menafsirkan ayat tersebut memerlukan keterangan yang lengkap, salah satunya dengan riwayat-riwayat *Israiliyat*.²²

Mengenai riwayat *Israiliyat* ulama-ulama peneliti menolak kisah itu dan menganggapnya bathil dari segi makna dan sanadnya. Imam Ibn katsir berkata, "Kisah Harut dan Marut ini telah diriwayatkan oleh banyak orang dari kalangan tabi'in, seperti mujahid as-Sudai, Hasan al-Bashr, Qatadah, Ubay al-A'liyah, az-Zuhri, ar-Rabi bin Anas, dan Muqatil bin Hayyan serta yang lainnya, juga sekelompok Imam dari kalangan mufassirin yang terdahulu dan yang kontemporer ikut menceritakannya. Dan hasilnya ternyata perincian kisah ini bersumber dari berita-berita keturunan Yahudi, dimana tidak ada satupun didalamnya hadis yang marfu dan sahih yang bersambung sanadnya kepada Rasulullah saw.(beliau yang benar dan membenarkan wahyu serta terjaga dari perbuatan maksiat dan tidak berkata menurut hawa nafsunya). Yang kita lihat dari susunan cerita dalam al-Qur'an adalah cerita umum tanpa keterangan lebih lanjut dan tanpa hiperbolisme cerita maka kita beriman dengan apa yang diturunkan dalam al-Quran, dengan apa yang diinginkan Allah Swt. dan hanya Allah lah yang tahu akan hakikat keadaannya".²³

Penafsiran Q.S al-Baqarah:102 dalam Tafsir *Marah Labid*.

Condongnya beberapa para mufassir klasik dalam menafsirkan ayat tersebut memakai cerita-cerita *Israiliyat*, mengikis kebenaran terhadap kisah tersebut. Namun jika kita telusuri didalam al-Qur'an telah dikisahkan mengenai Harut dan Marut. Berikut ayat dan penafsiran dari Syekh Nawawi dalam *Marah Labid* nya:

وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرُّوا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (٢٠١)

²¹ Abdul Hamid Kisyyik, *Berkenalan Dengan Malaikat*, terj. Rusydi Helmy, (Jakarta: Gema Insani Prees, 1998), hlm. 84-85.

²² Dewi Musthofiyah, "al-Masrihiyah Harut wa Marut li Ali Ahmad Bakatsir", hlm 31 .

²³ Shalah al-Khalidy, *Kisah-Kisah al-Qur'an*, jilid 3, terj. Setiawan Budi Utomo, hlm. 20.

Artinya: “Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa kerajaan Sulaiman. Sulaiman itu tidak kafir tetapi setan-setan itulah yang kafir; mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua malaikat di negeri Babilonia yaitu Harut dan Marut. Padahal keduanya tidak mengajarkan sesuatu kepada seseorang sebelum mengatakan, “sesungguhnya kami hanyalah cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kafir.” Maka mereka mempelajari dari keduanya (malaikat itu) apa yang dapat memisahkan antara seorang (suami) dengan Istrinya. Mereka tidak akan dapat mencelakakan seseorang dengan sihirnya kecuali dengan izin Allah. mereka mempelajari sesuatu yang mencelakakan dan tidak memberi manfaat kepada mereka. Dan sungguh mereka sudah tahu barang siapa membeli (menggunakan sihir) itu, niscaya tidak akan mendapat keuntungan di akhirat. Dan sungguh, sangatlah buruk perbuatan mereka yang menjual dirinya dengan sihir, sekiranya mereka tahu.”²⁴

Dalam tafsir *Marāh Labid*, Syeikh Nawawi menafsirkan ayat dengan metode penafsiran *mufradat al-Kalimat*, namun penulis akan paparkan secara singkat terkait dengan penafsiran tersebut. Berikut penjelasan dari penafsiran Syeikh Nawawi, sesungguhnya ayat ini adalah sanggahan yang ditujukan kepada ayat sebelumnya:

وَمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ
وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَاتِبِينَ لَا يَعْلَمُونَ (١٠١)

Salah satu ahli tafsir Imam as-Sudi berkata: ketika Nabi Muhammad Saw. datang, umat Yahudi melawan dan menentang terhadap Taurat karena menyerupainya terhadap al-Qur'an mereka mencampakkannya, dampaknya mereka menjadikan kitab Ashif dan sihir Harut-Marut sebagai pedoman, sehingga menurut al-Quran alasan itu tidak sesuai, dibuktikan pada penafsiran ayat selanjutnya.²⁵

Pada ayat 102, *وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ*, dikatakan bahwa kaum Yahudi yang mencampakkan kitab Taurat mereka mengikuti perbuatan setan dengan mempelajari buku sihir yang di simpan di bawah kursi Sulaiman. Ketika raja Sulaiman wafat dan kekuasaannya telah usai, setan mengeluarkan buku sihir tersebut seraya berkata: *انما ملككم سليمان بهذا فتعملوه* “sesungguhnya Raja kalian (Sulaiman) menggunakan ini (sihir), maka pelajirlah!”, sehingga kaum tersebut mempelajarinya dan mereka menolak kitab-kitab yang berasal dari para Nabi. Nabi Sulaiman yang telah wafat mendapat celaan, mereka menuduh bahwa Sulaiman telah kufur. hal itu berlangsung hingga masa diutusnya Nabi Muhammad Saw. dalam tafsir ini dijelaskan bahwa masa vakumnya Nabi Sulaiman sebagai seorang raja ialah selama 40 tahun. Adapun penyebabnya; 1) karena salah satu Istrinya menyembah patung selama 40 hari, namun Raja Sulaiman tidak pernah mencurigainya, sehingga Allah mencela Raja Sulaiman dengan mencabut kekuasaannya selama 40 hari; 2) Kekuasaan raja Sulaiman terletak pada cincinnya yang berasal dari surga, pada suatu ketika raja Sulaiman pergi ke kamar mandi, dengan ditemani oleh Istrinya ia melepaskan dan menitipkan cincin tersebut kepada Istrinya. Tiba-tiba datang

²⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: Pustaka al-Mubin, 2013), hlm. 14.

²⁵ Muhammad Ibn Umar Nawawi al-Jawi, *Marah Labid Li kasyfi Ma'na al-Qur'an al- Majid*, jilid 1, hlm. 35.

seorang Jin yang bernama *Sokhr*, yang menyamar sebagai Sulaiman palsu untuk menemui Aminah Istri raja Sulaiman. Jin itu berkata: “berikan cincinku!”, pada saat itu Aminah memberikan cincin tersebut dan mempercayainya bahwa itu benar-benar Sulaiman. Jin itu kemudian, duduk di atas singgasana raja Sulaiman dengan senaknya, seketika itu semua jin, manusia, burung, dan angin tunduk kepadanya. Raja Sulaiman yang asli kemudian menemui Istrinya dan mencari cincinnya yang telah diambil oleh seorang yang menyamar sebagai Sulaiman palsu tadi. Istrinya bertanya: “bukankah kamu Sulaiman yang telah mengambil cincin tersebut?”. 40 hari setelah *Sokhr* berkuasa, ia sudah merasa puas ia langsung terbang, dan melewati lautan. Jin itu kemudian melempar cincin tersebut ke dalam air, tanpa disadari cincin itu ditelan oleh ikan. Raja Sulaiman kemudian mengambil cincin yang ditelan tadi dan memakainya itu berarti menandakan kembalinya kekuasaan yang sebelumnya di rampas. Karena geramnya, raja Sulaiman menyuruh bangsa jin untuk menghadirkan *Sokhr*. Tatkala *Sokhr* berhasil ditangkap ia di tahan dalam batu yang besar (صخرة) yang dilapisi timah dan besi. Selanjutnya para jin tersebut membuangnya ke tengah laut.²⁶

Pada firman selanjutnya وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ maksudnya adalah bahwasanya Sulaiman tidak pernah menulis sihir dan tidak pernah mengamalkannya, karena menurut syariatnya beramal dengan sihir adalah perbuatan kafir. Syeikh Nawawi menambahkan hukum sihir didalam syariat islam bahwasanya seseorang yang meyakini menggunakan sihir itu boleh maka hukumnya adalah kafir. Dan hukum mempelajari sihir untuk beramal adalah haram. Lain halnya ketika mempelajarinya untuk menjaga diri dari musuh atau sihir yang lain maka hukumnya menjadi mubah dan bisa jadi makruh.²⁷

Dalam keterangan lain ditetapkan bahwa sihir terbagi menjadi dua macam, yaitu sebagai berikut: 1) Sihir yang tercela, mungkar, dan bathil. Islam melarangnya, menolaknya, dan mencegahnya. Itu adalah sebagian besar kebiasaan sihir dan praktiknya; 2) Sihir yang terpuji dan disenangi maka hal itu halal. Semisal kisah sahabat Nabi yang melakukan khutbah yang didalamnya terdapat sihir untuk memperindah kata-kata.²⁸

Berikut jawaban terhadap persangkaan orang-orang Yahudi terhadap Nabi Sulaiman, وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا artinya mereka lah yang sebenarnya menggunakan sihir. Dalam penafsirannya, Syeikh Nawawi menyebutkan terdapat perbedaan qiraat mengenai kata (لكن) diantaranya: Imam Ibn Amir, Hamzah, dan Imam Kisa'i membacanya dengan di baca *takhfif* pada nun nya disertai dengan *kasrah* “lakini”, pada lafaz (الشياطين) mereka membaca *rafa'* (dhomeh).

“يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ” Tafsirannya adalah para setan yang mengajarkan ilmu sihir semata-mata bermaksud untuk menyesatkan manusia. وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ, Para ahli tafsir berusaha memahami Firman

²⁶ Ibid. hlm. 35.

²⁷ Ibid. hlm. 35-36.

²⁸ Shalah al-Khalidy, *Kisah-Kisah al-Qur'an*, jilid 3, terj. Setiawan Budi Utomo, hlm. 43.

tersebut, mereka telah sepakat bahwa huruf *wawu* pada kalimat "وما انزل" adalah *wawu athaf*, yang *ma'thuf* nya kepada kalimat sebelumnya yaitu pada lafaz *sih{ri}*. Namun tidak terbantahkan dikalangan mufassir terjadi beberapa perbedaan pendapat mengenai *ma'thuf* dari *wawu* athaf tersebut. Diantaranya: 1) Bahwa *wawu* tersebut *ma'thuf* kepada lafaz (ما تتلو); 2) Abu Muslim memiliki pendapat bahwasanya huruf *maa* tersebut berada pada kedudukan *jer*. karena *ma'thufnya* adalah lafaz (ملك سليمان).

Sedangkan huruf *ma* pada lafaz "ما انزل" adalah *maa nafi* yang di *athofkan* pada lafaz "وما كفر سليمان" yang berarti Allah berfirman bahwa Sulaiman tidak kafir dan tidak ada sihir yang diturunkan kepada Harut dan Marut. ini adalah jawaban Allah kepada persangkaan dari ahli sihir, karena pada saat itu mereka menyangka tanpa adanya bukti bahwa Sulaimanlah yang memiliki sihir sedangkan sihir tersebut berasal dari Harut dan Marut. dan Allah mendustakan kepada sangkaan tersebut.²⁹

Pada firman Allah disini ada beberapa pengertian mengenai tujuan diutusnya malaikat Harut dan Marut yang pertama, dikatakan bahwa dua malaikat tersebut di utus untuk mengajarkan sihir, sebagai ujian dari Allah kepada manusia, apakah mereka mau mempelajarinya atau tidak, sebagaimana Allah memberi ujian kepada kaum Luth dengan perintah untuk minum dari sungai. Dikatakan pula bahwa keduanya diutus ke bumi untuk memberikan penjelasan mengenai perbedaan antara sihir dan mukjizat tujuannya agar manusia tidak tertipu terhadap sihir tersebut.

Kedua malaikat itu diturunkan di daerah "**Di Babil**" (Babilonia) salah satu daerah di kota Irak. Qatadah berkata: "Babil adalah sebuah wilayah dari Nashibi'in sampai Ra's al-Ain." Akan tetapi sekelompok orang berkata, "Babil (itu terletak) di Maghrib (Maroko, sekarang)." Namun Ibnu Atiyah berkata, "Pendapat sekelompok orang ini lemah.

"**Harut dan Marut**" merupakan *athof bayan* dari lafaz "malakaini" yang berarti mereka berdua adalah malaikat yang berasal dari langit sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn Jarir dari Ibn Abbas. Atau dalam tafsir Ibn Abbas "**Harut dan Marut**" adalah dua orang penyihir.³⁰ Namun terjadi perbedaan penafsiran terhadap kedua malaikat yang turun tersebut, ada yang mengatakan bahwa mereka berdua adalah malaikat Jibril dan Mikail dari riwayat al-Bukhori dalam kitab *Tarikhnya*, Ibn al-Mundzir dari Ibn Abbas, Ibn Abi hatim dari 'Athiyah. Terlepas dari penafsiran diatas, ada satu pendapat yang mengatakan bahwa "Harut dan Marut" merupakan *badal* (pengganti) dari lafaz "الشياطين" ini adalah pendapat dari qiraat az-Zuhri.³¹ Itu berarti nama Harut dan Marut adalah dua orang lelaki dari golongan setan dan keduanya mengajarkan sihir kepada manusia di kota Babil.³²

²⁹ Muhammad Ibn Umar Nawawi al-Jawi, *Marah Labid Li kasyfi Ma'na al-Qur'an al- Majid*, jilid 1, hlm. 36.

³⁰ Jalaludin al Mahalli dan Jalaludin as-Suyuti, *Tafsir Jallain*, jilid 1, (Kairo: Dar al-hadis, tt), hlm. 22.

³¹ Ibid, hlm. 36.

³² Shalah al-Khalidy, *Kisah-Kisah al-Qur'an*, jilid. 3, terj. Setiawan Budi Utomo, hlm. 43.

Dari segi qiraat, lafaz “على الملكين” terbagi menjadi dua bacaan yang pertama, di baca *fathah* (malakaini) yang berarti dua malaikat. Sedangkan yang kedua *lamnya* dibaca *kasroh* sebagaimana pendapat imam Hasan (malikaini), yang berarti dua raja yaitu Nabi Daud dan Sulaiman, sebagaimana riwayat dari Ibn Abi Hatim dari Abdurrahman Ibn Abzi. Dikatakan pula dalam kitab *Marah Labid* bahwa tafsir dari “malikaini” adalah dua orang laki-laki sholih dari suatu kerajaan.

“وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ” dan mereka berdua tidak mengajarkan sihir kepada seorangpun. “حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ” Kata *فتنة* berarti cobaan dari Allah untuk manusia. Kata *fitnah* dalam kitab *al-mufradat fi gharaib al-Qur’an* memiliki arti “memasukkan emas kedalam api untuk melihat keasliannya, jika di korelasikan kepada manusia maka itu berarti memasukkan manusia kedalam neraka”. Selain itu dijelaskan arti kata *fitnah* yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’an, beberapa macam artinya yaitu: *bala’*, *‘azab*, dan keadaan takut.³³

Namun dalam firman Allah dalam surat al-Baqarah ini kata *fitnah* berarti *al-ibtillaa*, *al-imtihan*, dan *al-ikhtibar*, seperti ucapan Musa a.s kepada Rabbnya, “... Ya Tuhanku, kalau Engkau kehendaki, tentulah Engkau membinasakan mereka dan aku sebelum ini. Apakah Engkau membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang kurang akal diantara kami? itu hanyalah “cobaan” dari Engkau. Engkau sesatkan dengan “cobaan” itu siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau beri petunjuk kepada siapa yang engkau kehendaki...” (al-A’raaf:155).³⁴

Dalam tafsir al-Basith karangan al-Wahidi disebutkan:

قوله: {وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ} [البقرة: ٢٠١] أي: محنة من الله، نخبرك أن عمل السحر كفر بالله ونهاك عنه، فإن أطعنا في ترك العمل بالسحر نجوت، وإن عصيتنا في ذلك هلكت

“Harut dan Marut adalah cobaan dari Allah, yang memberitahukan bahwa perbuatan sihir adalah sama dengan menyekutukan Allah, da hendaklah menghindarinya, apabila kamu mematuhi kami untuk meninggalkan perbuatan sihir maka akan selamat, namun sebaliknya jika tidak patuh maka akan celaka”.

“فَلَا تَكْفُرْ” firman Allah ini memiliki arti bahwa keduanya memerintahkan untuk tidak mempelajari dan mengamalkan sihir, keduanya memberi nasihat seraya berkata: inilah yang di *nas{kan* Allah kepadamu sekalipun tujuannya adalah untuk membedakan antara sihir dan mukjizat, namun kemungkinan apabila sihir tersebut di perbolehkan malah akan mengantarkan kamu kepada kerusakan dan maksiat. Maka dari itu jauhilah sihir tersebut setelah kamu mengetahui hal ini!

Berikut termasuk hal-hal yang disebabkan seseorang yang mempelajari sihir, “فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمُرءِ وَزَوْجِهِ” yang dimaksud orang yang mempelajari disini adalah ahli sihir (*السحرة*), mereka mempelajari sesuatu yang dapat membuat

³³ Abu Qosim al-Husain, *al-Mufradat fi Gharaib al-Qur’an*, (Beirut: Dar al-Qalam, 1412), hlm. 623.

³⁴ Shalah al-Khalidy, *Kisah-Kisah al-Qur’an*, jilid 3, terj. Setiawan Budi Utomo, hlm. 45.

perceraian antara suami dan istri ada dua sebab yang menyebabkan hal itu, yang pertama bahwa sihir tersebut membuat orang menjadi kafir ketika sudah menjadi kafir maka seorang istri akan menolak suaminya tersebut dan terjadilah perceraian, yang kedua bahwa sihir tersebut membutakan seseorang dengan rekayasa dan khayalan sehingga salah satu saling membenci.³⁵

Pendapat Imam Nawawi tersebut juga didukung oleh imam at-Thabari, beliau mengemukakan pendapat Qatadah tentang hal ini, "pemisahan keduanya yaitu dengan mengambil salah satu dari keduanya dari orang yang memilkinya dan memasukkan kebencian kedalam hati keduanya."³⁶

Selanjutnya dijelaskan bahwa mereka tidak bisa mencelakakan seseorang kecuali atas izin Allah "وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ" artinya para tukang sihir, orang yahudi, dan para setan tidak akan bisa memberi *muḍarat* (bahaya) dengan sihir tersebut kepada orang lain kecuali atas izin Allah yaitu dengan kehendak dan ilmu-Nya.

"وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ" setelah mereka mengetahui ilmu sihir, saat itu mereka mempelajari satu sama yang lain, dikatakan bahwa sihir tersebut adalah sesuatu yang membahayakan mereka di akhirat kelak, artinya bahwa perbuatan sihir itu di larang, dan juga sihir itu tidak memberi bermanfaat baik di dunia maupun di akhirat. Dalam keterangan lain mengatakan bahwa ilmu ada dua; ilmu yang bermanfaat dan juga yang tidak bermanfaat(mencelakakan). Sihir termasuk golongan ilmu yang tidak bermanfaat baik di dunia maupun di akhirat karena akibat yang dihasilkannya. "وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ" Orang yahudi bersikap seperti orang yang tidak mengetahui. Mereka menempuh jalan orang yang tidak mengetahui. Seandainya mereka mengetahui niscaya mereka tidak melakukannya, karena seseorang yang menggunakan sihir tersebut tidak akan mendapatkan keuntungan di akhirat kelak dalam artian tidak di berikan keselamatan. Penyebabnya adalah karena orang-orang Yahudi sebelumnya mencampakkan kitab Allah dengan maksud menghina dan menggantinya dengan sihir.

"وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" demi Allah perbuatan itu adalah se-jelek-jeleknya perkara, mereka menjual diri mereka dengan sihir sedangkan mereka tidak mengetahuinya. Itulah sistematika dan isi dari penafsiran Imam Nawawi al-Bantani dalam tafsir *Marah Labid*.

Pesan Rahasia Q.S al-Baqarah:102

Dari penjelasan diatas tentunya ada pesan rahasia yang ingin Allah sampaikan kepada manusia khususnya umat Islam, yaitu: 1) Bahwa pentingnya menjadikan rukun iman yang enam tersebut sebagai pedoman dalam hidup. Kita harus mengimani adanya Allah, malaikat, Kitab-kitab-Nya, Hari akhir, dan qadha' maupun

³⁵ Muhammad Ibn Umar Nawawi al-Jawi, *Marah Labid Li kasyfi Ma'na al-Qur'an al- Majid*, jilid 1, hlm. 37.

³⁶ Shalah al-Khalidy, *Kisah-Kisah al-Qur'an*, jilid. 3, terj. Setiawan Budi Utomo, hlm. 49.

Qadar-Nya. Tidak seperti orang yahudi yang selalu mendustakan ajaran-ajaran Allah. Mereka tidak mempercayai apa yang digariskan oleh Nabi-nabi sebelumnya; 2) Larangan melakukan perbuatan syirik, tidak diragukan lagi bahwa syirik adalah satu-satunya larangan yang paling sering disebutkan dalam al-Qur'an dengan berbagai cara, langsung maupun tidak langsung.³⁷ Termasuk firman Allah tersebut dan kontekstualisasi ayat tersebut. Dalam kisah tersebut perbuatan sihir yang menjadikan kaum Yahudi sesat, mereka menggunakannya dengan hal-hal yang tidak bermanfaat; 3) Kita harus mengambil atau mempelajari ilmu yang diterima (disisi Allah) karena tentunya ilmu tersebut adalah ilmu yang dapat memberi manfaat, kepada pemilikinya; 4) Dalam kisah Harut dan Marut ini kita diajarkan untuk mengambil *'Ibrah* (pelajaran) dari kisah tersebut, dan menanamkan dalam keyakinan kita bahwa pelajaran yang terpenting adalah untuk tidak mengulang lagi perbuatan-perbuatan tercela tersebut. Karena apabila sudah melakukan perbuatan tercela tersebut imbasnya adalah akan mengulanginya berkali-kali; 5) Dalam kisah Harut dan Marut Allah memberikan pesan kepada kita, ketika diberi cobaan maka jalankanlah semampu kita. Allah berfirman, "yang, menjadikan mati dan hidup, supaya Dia menguji kamu, siapa diantara kamu yang lebih baik amalnya," (al-Mulk:2) kemudian dalam surat lain "dan Kami jadikan sebagian kamu cobaan bagi sebagian yang lain, maukah kamu bersabar? Dan adalah Tuhanmu maha melihat." (al-Furqaan:20).

Kesimpulan

Imam Nawawi al Bantani merupakan salah satu ulama nusantara yang sangat terkenal, beliau orang pertama yang menciptakan karya tafsir secara utuh yaitu tafsir *Marah Labid*. Banyak karya-karya beliau yang lain selain tafsir tersebut. Adapun metode penafsiran yang digunakan oleh beliau adalah metode tafsir tahlili, dengan menerangkan arti ayat-ayat al-Qur'an dengan meneliti semua aspeknya dan menyingkap seluruh maksudnya, dimulai dari uraian makna kosa kata, makna kalimat, maksud setiap ungkapan, munasabah, dengan bantuan asbab nuzul, riwayat dari Rasul, sahabat, maupun tabi'in.

Terkait dengan Q.S al-Baqarah ayat 102, Imam Nawawi merumuskan bahwa Harut dan Marut adalah dua Malaikat yang ditugaskan Allah untuk turun ke bumi, namun lagi-lagi berbicara tafsir yang sangat beragam pendapat tersebut berbeda dengan riwayat dari az-Zuhri yang mengatakan bahwa tafsir harut dan Marut tersebut adalah *badal* dari lafaz dua setan, namun ada juga yang mengatakan bahwa Harut dan Marut adalah dua orang penyihir.

Riwayat *Israiliyat* dalam kisah ini, para peneliti menolak akan riwayat tersebut, pendapat lain yang memperbolehkan riwayat ini, karena para mufassir sangat kekurangan dalam mendapatkan keterangan yang jelas mengenai cerita tersebut tentunya dengan syarat tanpa menghilangkan aspek riwayat yang bersumber dari al-Quran. Terlepas dari itu semua tentunya ada hal yang lebih penting untuk kita

³⁷ Su'aib H. Muhammad, *Lima Pesan al-Qur'an*, (Malang: UIN Maliki Press, 2010), hlm. 309.

kaji, yaitu mengenai pesan rahasia dari kisah tersebut, seperti; mengenai pesan moral, pesan teologis dan pesan histori yang terkandung di dalamnya.

Daftar Pustaka

- Amin, Samsul Munir, *Sayyid Ulama Hijaz Biografi Syaikh Imam Nawawi al-Bantani*, Yogyakarta: Kelompok penerbit Lkis, 2009.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy, *Metode Tafsir Mauḍu'ī*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Al-Husain, Abu Qosim, *al-Mufradat fi Gharaib al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Qalam, 1412.
- Al-Mahalli, Jalaludin dan Jalaludin as-Suyuti, *Tafsir Jalalain* jilid 1, Kairo: Dar al-hadis, tt
- At-Tahami, *Sikilujyah al-Qhissah fi al-Quran*, Tunisia: al-Syirkah al Tunisiyah li al-Tauzi, 1971
- Azra, Azyumardi, "Jaringan Ulama" dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* vol.5 Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, t.t.
- Bahary, Anshor, "Tafsir Nusantara: Studi Kritis Terhadap *Marah Labid* Nawawi al-Bantani", *Ulul Albab*, volume 16, No.2 tahun 2015.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning*, Bandung: Mizan, 1999
- Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, Jakarta: Pustaka al- Mubin, 2013.
- Faridi, Salman, *50 Kisah Tentang Buku, Cinta, Dan Cerita-Cerita Diantara Kita*, Yogyakarta: PT Bentang Pustaka, 2016.
- Fikriyah, Ivadatun, *Kisah Musyawarah Dalam al-Quran:Kajian atas kisah Perundingan Saudara-Saudara yusuf dan Ratu Saba'*, Skripsi tidak diterbitkan, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan pemikiran Islam Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, 2014
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia*, Jakarta: Teraju, 2002.
- Kisyik, Abdul Hamid, *Berkenalan Dengan Malaikat*, terj. Rusydi Helmy, Jakarta: Gema Insani Prees, 1998.
- Muhammad, Su'aib H, *Lima Pesan al-Qur'an*, Malang: UIN Maliki Press, 2010
- Nawawi, Muhammad Umar, *Marah Labid Li kasyfi Ma'na al-Qur'an al- Majid*, jilid 1. Beirut: Dar al Kutub al-ilmiyah, 1417.



KISAH NABI YUNUS DALAM PERSPEKTIF BIBLE DAN AL-QUR'AN

Farid Hasan

IAIN Salatiga

Faridhasan.m.hum@gmail.com

Abstract

إن لهذا البحث موضوعا جذابا تكلم إيجازا بل دقيقا عن قصة يونس عليه السلام و الحوت بمنظور الكتاب (Bible) والقران. وبالرغم من أنه بحث من البحوث المقارنية، فإن الهدف فيه ليس للتحكيم على أصح أحدهما على الآخر تاريخيا و واقعيا. وإنما الفهم المتكامل والاستفادة من القصة النبوية أحسن العبر وأجلها هي الغاية العظيمة نظرا إلى حاجتنا اليوم.

Pendahuluan

Tidak dapat dipungkiri, sejarah memberikan pemahaman akan hal-ihwal bangsa-bangsa terdahulu, yang merefleksi diri dalam perilaku kebangsaan mereka. Sejarah juga mampu menyingkap perjalanan dan kebijaksanaan suatu Negara dan para raja tertentu. Sehingga, pengetahuan akan sejarah memberikan kesempurnaan dalam mengikuti jejak historis bagi orang yang ingin memperaktekannya dalam berbagai persoalan, agama maupun dunia.¹

Kisah Nabi merupakan salah satu catatan sejarah kenabian yang dalam memahami dan mendalaminya diperlukan sebuah kajian mendalam melalui teks-teks suci keagamaan. Pemahaman yang memadai terhadap kisah Nabi setidaknya memberikan pandangan bahwa pada masa-masa terdahulu, telah terjadi berbagai macam kejadian yang melibatkan para Nabi dan umatnya. Dengan demikian, secara sadar kejadian-kejadian tersebut dapat dijadikan contoh maupun pelajaran berharga dalam menjalani kehidupan yang penuh dengan berbagai macam persoalan dan tantangan.

Salah satu kisah Nabi yang layak untuk digali dan dipahami secara holistik adalah kisah Nabi Yunus; permasalahan dan perjuangannya.² Sebagai teks suci

¹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, ter. Ahmadie Thoha, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), hlm. 12.

² Tema ini (kisah Yusuf), tidak menjadi salah satu kajian Ahmed Deedat dalam bukunya *The*

keagamaan, Bible maupun al-Qur'an sedikit banyak telah merekam dan menceritakan kisah Yunus dengan gaya dan karakter masing-masing. Tentunya akan sangat menarik jika keduanya dijadikan referensi utama dalam menyingkap rahasia-rahasia dibalik kisah-kisah para nabi khususnya kisah Nabi Yunus. Terlepas dari problem otentisitas maupun validitas kisah, penelitian komparatif diperlukan untuk membandingkan orientasi pengkisahan dari kedua teks suci tersebut. Perbandingan antara keduanya (al-Quran dan Bible) bukan untuk mencari titik temu dengan motivasi menyatukan agama, namun untuk mengakomodir bahwa harus diakui dalam kedua kitab suci tersebut terdapat cerita kuno berikut tokoh-tokoh didalamnya yang memiliki kemiripan. Keterbukaan keduanya (Islam & Kristen) sangat dibutuhkan untuk saling bertukar informasi terkait dengan persoalan tersebut.

Yunus (Jonah) dalam Bible dan al-Qur'an

Nama Yunus (Jonah)³ merupakan salah satu nama yang dijadikan nama surat dalam Bible dan al-Qur'an. Perjanjian lama menempatkan Yunus sebagai nama surat ke-31, berisi 4 pasal. Pasal pertama terdiri dari 17 ayat, kedua dan ketiga masing-masing 10 ayat, sedang pasal keempat terdiri dari 11 ayat. Secara keseluruhan, surat ini secara khusus menceritakan panjang lebar kisah Yunus dan ikan besar, permasalahan dan perjuangannya.

Pada surat lain (perjanjian lama), nama Yunus ditemukan dalam kitab Raja-raja II Pasal 14 ayat 25. Sementara dalam Perjanjian Baru, nama Yunus ditemukan dalam Matius Pasal 12 ayat 39-41. Pada ketiga ayat ini, kisah Nabi Yunus sengaja dimunculkan untuk memberi peringatan bagi kaum Israil akan peristiwa keajaiban Yunus yang berada dalam perut ikan selama tiga hari tiga malam. Berbeda dengan yang terdapat pada perjanjian lama, sebagai sebuah peringatan kisah Nabi Yunus pada pasal ini tidak dijelaskan secara panjang lebar sebagaimana juga yang terdapat pada Matius pasal 16 ayat 17, serta pada Lukas Pasal 11 ayat 29, 30, dan 32.

Chois. Lihat: Ahmed Deedat, *The Chois*, terj. Setiawan Budi Utomo, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006), hlm. Xiii-xxvi. Bandingkan: Achya Nuddin, *Runtuhnya Ketuhanan Yesus*. Bandung: Media Qalbu, 2007. Sebagai Kristolog, tampak Ahmed Deedat menganggap bahwa kisah Yunus bukan merupakan salah satu kisah yang problematis. Sehingga kajian terhadap kisah Yunus kurang begitu diperhatikan. Namun, penulis memandang bahwa kajian yang melibatkan dua kitab suci agama terbesar di dunia ini tidak harus berorientasi pada pencarian atau pembuktian kebenaran salah satu diantaranya. Akan tetapi, lebih dari itu, pendalaman untuk menjadikan kedua teks suci tersebut sebagai dua buah teks yang saling berkaitan merupakan keharusan yang tidak dapat ditawar lagi.

³ Yunus bin Matta (Amitai dalam Alkitab) lahir di Gats Aifar (Gat Hefer dalam Alkitab), Palestina. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Kekeragaman al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), Jilid. 6, hlm. 163. Diceritakan bahwa beliau pernah melakukan perjalanan menuju Yafa/Yafo, sebuah pelabuhan di Palestina waktu itu dengan tujuan tempat yang dinamai Tarsyisy, sebuah kota di sebelah barat Palestina. Diperkirakan beliau diutus sekitar awal abad VIII SM, dan dikuburkan di Jaljun, sebuah desa yang terletak di antara al-Quds di Palestina dan al-Khalil yang terletak di tepi barat laut mati. Sementara kaum Yunus hidup di kota Nainawa/Niniwe/Niniveh, salah satu kerajaan 'Asyur yang terletak di tepi sebelah kiri dari sungai Tigris di Irak dan dibangun pada tahun 2229 SM. Lihat: Syaqui Abu Khalil, *Atlas al-Qur'an; Amakin Aqwam A'lam* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2003), hlm. 102.

Adapun al-Qur'an (mushaf Ustmani), nama Yunus diabadikan dan dijadikan sebagai salah satu surat dalam al-Qur'an, tepatnya menempati urutan ke-10 dan terdiri dari 109 ayat. Meskipun dinamai surat Yunus, dalam surat ini kisah Nabi Yunus hanya disebutkan pada satu ayat saja, ayat ke-98.⁴ Satu ayat ini pun hanya memperingatkan kaum Yunus yang dihilangkan kehinaan dan kesusahannya oleh Allah, serta diganti anugerah disebabkan keimanan mereka. Sehingga, pada surat ini tidak ditemukan kisah kehidupan Nabi Yunus secara detail.

Kondisi seperti ini (penyebutan Nabi Yunus secara singkat) juga terdapat pada dua ayat QS. Al-Nisa' (4): 163⁵ dan QS. al-An'a>m (6): 86.⁶ Nama Yunus pada kedua ayat tersebut dicantumkan untuk mendudukkannya pada posisi yang setara dengan nabi-nabi yang lainnya; Ibrahim, Isma'il, Ishaq, Ya'qub dan anak cucunya, Isa, Ayyub, Harun, Sulaiman dan daud, kemudian Musa, Ilyas, Ilyasa', Luth, Yahya, Yusuf, serta Zakariya. Pada Intinya, kedua ayat tersebut secara eksplisit telah melegitimasi kenabian Yunus.

Sedangkan kisah Nabi Yunus dan Ikan besar (*al-hut*) dijelaskan pada QS. as-Saffat (37): 139, dan 9 ayat berikutnya (140-148),⁷ kemudian pada QS. al-Anbiya' (21): 87-88,⁸ serta pada QS. Al-Qalam (68): 48-50.⁹ Pada rangkaian ayat dalam ketiga surat tersebut lah kisah Nabi Yunus diceritakan dan dijelaskan dengan gaya al-Qur'an. Hanya saja pada surat al-Anbiya', Yunus disebut dengan nama panggilan

⁴ Satu ayat tersebut yang artinya "dan mengapa tidak ada (penduduk) suatu kota yang beriman, lalu imannya itu bermanfaat kepadanya selain kaum Yunus? tatkala mereka (kaum Yunus itu), beriman, Kami hilangkan dari mereka azab yang menghinakan dalam kehidupan dunia, dan Kami beri kesenangan kepada mereka sampai kepada waktu yang tertentu." Pada surat ini justru kisah Nabi Nuh (71-74), Musa dan Harun (75-93) diuraikan lebih detail.

⁵ "Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. dan Kami berikan Zabur kepada Daud."

⁶ " dan Ismail, Alyasa', Yunus dan Luth. masing-masing Kami lebihkan derajatnya di atas umat (di masanya)."

⁷ "139. Sesungguhnya Yunus benar-benar salah seorang rasul. 140. (ingatlah) ketika ia lari ke kapal yang penuh muatan,141. kemudian ia ikut berundi lalu Dia Termasuk orang-orang yang kalah dalam undian. 142. Maka ia ditelan oleh ikan besar dalam Keadaan tercela. 143. Maka kalau Sekiranya Dia tidak Termasuk orang-orang yang banyak mengingat Allah, 144. niscaya ia akan tetap tinggal di perut ikan itu sampai hari berbangkit. 145. kemudian Kami lemparkan Dia ke daerah yang tandus, sedang ia dalam Keadaan sakit. 146. dan Kami tumbuhkan untuk Dia sebatang pohon dari jenis labu. 147. dan Kami utus Dia kepada seratus ribu orang atau lebih. 148. lalu mereka beriman, karena itu Kami anugerahkan kenikmatan hidup kepada mereka hingga waktu yang tertentu."

⁸ "87. dan (ingatlah kisah) *Dzun Nun* (Yunus), ketika ia pergi dalam Keadaan marah, lalu ia menyangka bahwa Kami tidak akan mempersempitnya (menyulitkannya), Maka ia menyeru dalam Keadaan yang sangat gelap[967]: "Bahwa tidak ada Tuhan selain Engkau. Maha suci Engkau, Sesungguhnya aku adalah Termasuk orang-orang yang zalim." 88. Maka Kami telah memperkenankan doanya dan menyelamatkannya dari pada kedukaan. dan Demikianlah Kami selamatkan orang-orang yang beriman."

⁹ "48. Maka bersabarlah kamu (hai Muhammad) terhadap ketetapan Tuhanmu, dan janganlah kamu seperti orang yang berada dalam (perut) ikan ketika ia berdoa sedang ia dalam Keadaan marah (kepada kaumnya). 49. kalau Sekiranya ia tidak segera mendapat nikmat dari Tuhannya, benar-benar ia dicampakkan ke tanah tandus dalam Keadaan tercela. 50. lalu Tuhannya memilihnya dan menjadikannya Termasuk orang-orang yang saleh."

dza al-nun.¹⁰ Sedangkan pada surat al-Qalam, Yunus disebut dengan *shahib al-hut* (penghuni perut ikan).

Untuk lebih memudahkan, penyebutan nama dan kisah Yunus pada Bible dan al-Qur'an dapat dibedakan seperti berikut:

	Penyebutan	Kriteria Penyebutan/Kisah	Tempat
Bible	Yunus (Jonah)	Penyebutan kisah singkat	Perjanjian Lama; Kitab Raja-raja II Pasal 14 ayat 25, Perjanjian Baru; Matius Pasal 12 ayat 39-41, Matius pasal 16 ayat 17, dan Lukas Pasal 11 ayat 29, 30, 32.
		Kisah secara kronologis	Perjanjian Lama; Yunus, pasal 1-4 semua ayat.
Al-Qur'an	Yunus	Penyebutan singkat	QS. Yunus (10): 98, QS. Al-Nisa' (4): 163 dan QS. al-An'am (6): 86.
		Kisah secara kronologis	QS. al-Saffat (37): 139-148.
	<i>Dza al-Nun</i>	Penyebutan dan kisah singkat	QS. al-Anbiya' (21): 87-88
	<i>Shahib al-hut</i>	Penyebutan dan kisah	QS. al-Qalam (68): 48-50

Yunus: Posisi dan Kedudukan

Berbicara mengenai posisi Yunus dan kedudukannya, tampak Bible maupun al-Qur'an berjalan seiring dengan menempatkan Yunus sebagai utusan untuk menyeru kepada kaumnya. Dalam al-Qur'an, kenabian Yunus secara eksplisit tertera pada QS. al-Saffat (37): 139, sedangkan secara implisit, kenabian Yunus terungkap pada QS. Yunus (10): 98, QS. Al-Nisa' (4): 163 dan QS. al-An'am (6): 86. Pada ayat-ayat tersebut Yunus dinyatakan sebagai utusan, orang yang dimuliakan, diberi wahyu, dan disejajarkan dengan nabi-nabi yang lain.

Adapun Bible, pada Perjanjian lama surat Yunus ayat 1 dan 2 disebutkan bahwa firman Tuhan telah datang untuk Yunus bin Amitai untuk segera bangun dan pergi mengajak para kaum di negeri Niniwe yang besar untuk meninggalkan kejahatan-kejahatan yang semakin meluas. Artinya, jelas bahwa firman tersebut menunjukkan perintah Tuhan pada Yunus untuk menyeru dan berdakwah kepada kaumnya untuk mengikuti jalan Tuhannya sekaligus menjadi bukti kenabian Yunus.

Dari kedua kitab tersebut (Bible dan al-Qur'an), dapat ditarik benang merah bahwa Yunus merupakan utusan Tuhan yang diutus untuk menyeru kepada kaumnya dan telah mendapatkan wahyu dari Tuhannya. Jika Bible secara jelas menyebut tempat (negeri) dakwah Yunus, maka al-Qur'an tidak menyebutkan secara gamblang

¹⁰ dalam tafsir al-Thabari dijelaskan bahwa Penyebutan Yunus dengan *dza al-Nun* diartikan sebagai *shahib al-nun* dan kata *al-nun* disitu berarti *al-hut* (ikan besar), sehingga *dza al-nun* diartikan sama dengan *shahib al-hut* yaitu penghuni ikan besar. Sedangkan Ibnu Katsir dalam tafsirnya mengatakan, penyebutan *dza al-nun* dinisbatkan atas kaum Niniwe.

dimana Yunus diutus dan kepada kaum apa beliau menyeru (berdakwah).

Kisah Yunus, Ikan besar, dan umatnya; Bible dan al-Qur'an

Berpijak pada klasifikasi penyebutan Yunus dalam Bible dan al-Qur'an sebagaimana diatas, kisah Nabi Yunus dan ikan besar secara kronologis diceritakan pada Perjanjian Lama surat Yunus dan pada QS. Al-Saffat (37): 139-148. Diluar kedua surat tersebut, baik dalam Bible maupun al-Qur'an, kisah Yunus hanya disebutkan dengan singkat dan jika didalamnya menyebutkan cerita Yunus dan ikan besar, maka dapat dipastikan hanya sebagai pengulangan ataupun pelengkap cerita.

Kisah Nabi Yunus versi Bible dan al-Qur'an mempunyai karakter dan gaya cerita tersendiri, meskipun kronologisasi kisah Nabi Yunus dalam keduanya dapat diruntutkan berdampingan. Untuk memudahkan, kronologi kisah Yunus dapat digambarkan seperti berikut:

Table kronologi kisah Nabi Yunus dan Ikan besar:

No	Kronologi	Bible	Al-Qur'an	Keterangan
1	Yunus menerima wahyu dan firman Tuhan	Dijelaskan nama Yusuf secara lengkap dan disebutkan tempat berdakwah (niniwe)	Singkat dan tidak disebutkan nama tempat	PL:Yunus; (1) 1:1 dan 1:2 QS. al-Shaffatt (37): 139
2	Yunus melarikan diri	Melarikan diri ke Tarsis dan menuju Yafo dengan menumpang kapal	Tidak disebutkan nama tempat, hanya menuju kapal yang penuh muatan dan dalam keadaan marah	PL:Yunus; (1) 1:3 QS. al-Shaffatt (37): 140 dan QS. al-Anbiya' (21): 87
3	Terjadi badai yang besar	Para awak kapal ketakutan, sedangkan Yunus tidur nyenyak di bagian bawah	(-)	PL:Yunus; (1) 1:4 sampai 1;5. (-)
4	Terjadi pengundian	Yunus menawarkan agar dirinya diceburkan ke dalam lautan karena merasa dialah yang menyebabkan malapetaka ini	Yunus kalah dalam undian	PL:Yunus; (1) 1:7 sampai 1:10 QS. al-Shaffatt (37): 141
5	Yunus diceburkan ke dalam lautan	Yunus diceburkan dan kemudian lautan menghentikan amukannya	(-)	PL:Yunus; (1) 1:11 sampai 1:16 (-)

T A F S I R

No	Kronologi	Bible	Al-Qur'an	Keterangan
6	Yunus ditelan Ikan Besar	Ikan tersebut dikirim Tuhan, dan Yunus berada di perut ikan tiga hari tiga malam	Dijelaskan kondisi Yunus yang sakit, tetapi tidak disebutkan berapa lama Yunus berada pada perut ikan	PL:Yunus; (1) 1:17 QS. al-Shaffatt (37): 142
7	Yunus berdoa	Doa Yunus panjang dan disertai nazar	Bertasbih dan doa yang singkat	PL:Yunus; (2) 2:1 sampai 2:9 QS. al-Shaffatt (37): 143, QS. al-Anbiya>' (21): 87
8	Ikan memuntahkan Yunus	Atas firman Tuhan	Dikabulkan doanya dan diselamatkan oleh Tuhannya	PL:Yunus; (2) 2:10 QS. al-Anbiya>' (21): 88
9	Firman kedua Tuhan terhadap Yunus	Yunus memulai perjalanan menuju Niniwe selama sehari dan berkata bahwa dalam jangka empat tahun Niniwe akan berubah	(-)	PL:Yunus; (3) 3:1 sampai 3:4 (-)
10	Kaum Niniwe percaya pada Allah	Seluruh kaum Niniwe beralih pada kebajikan bahkan seorang raja sekaligus	(-)	PL:Yunus; (3) 3:5 sampai (4) 4:5 (-)
11	Niniwe tandus	(-)	Allah melemparkan Yunus pada tempat yang tandus tanpa identitas tempat tersebut	(-) QS. al-Shaffatt (37): 145
12	Tuhan menumbuhkan pohon	Pohon jarak yang hanya berumur satu hari satu malam karena digerogoti oleh ulat dan Yunus pun marah kepada Tuhan	Sebatang pohon dari jenis pohon labu	PL:Yunus; (4) 4:6 sampai 4:11 QS. al-Shaffatt (37): 146
13	Umat Yunus beriman	(-)	Yunus diutus untuk sekitar 100.000 Umat, dan mereka beriman seta mendapatkan anugerah sampai waktu tertentu	(-) QS. al-Saffatt (37): 147 dan QS. al-Shaffatt (37): 148

Persamaan dan Perbedaan; Sebuah Analisis

Berdasarkan perbandingan kronologi kisah Yunus dalam Bible dan al-Qur'an diatas, dapat diambil beberapa poin kesamaan dan perbedaan antara keduanya sebagaimana berikut: 1) Kisah Yunus disebutkan dalam Bible dan al-Qur'an, keduanya juga menunjukkan kedudukan Yunus sebagai seorang utusan. Perbedaan diantara keduanya adalah bahwa al-Qur'an hanya menjelaskan bahwa Yunus adalah seorang utusan, sementara Bible menunjukkan bahwa firman Tuhan pertama kali disampaikan kepada Yunus adalah perintah untuk berdakwah "menyeru" kepada sebuah kaum yang berada di kota Niniwe; 2) Bible dan al-Qur'an menggambarkan keengganan Yunus menerima perintah Tuhan, dimana Yunus berniat lari atau melarikan diri menggunakan kapal. Dalam hal ini Bible lebih detail menunjukkan perjalanan Yunus ke Yafa dan menaiki kapal untuk pergi menuju daerah yang bernama Tarsyisy; 3) Bible dan al-Qur'an menunjukkan adanya "undian" di dalam kapal tersebut. Perbedaan diantara keduanya adalah al-Qur'an hanya menggambarkan kapal yang dinaiki Yunus penuh muatan, sementara Bible menggambarkan bahwa terjadi badai. Kemudian dilakukan undian untuk mengorbankan salah satu diantara penumpang dalam kapal; 4) Bible dan al-Qur'an mengisahkan bahwa Yunus pernah ditelan sebuah Ikan. Perbedaan di antara keduanya adalah dalam menjelaskan durasi waktu Yunus berada dalam ikan. Bible menyebutkannya secara lebih rinci selama tiga hari tiga malam, sementara al-Qur'an tidak, hanya menjelaskan Yunus yang dalam keadaan sakit (tercela); 5) Ketika di dalam perut ikan tersebut Bible dan al-Qur'an menyebutkan bahwa Yunus menyesali sikapnya dan berdo'a kepada Tuhan. Hanya saja meteri do'a dalam kedua kitab tersebut berbeda; 6) Bible dan al-Qur'an menyebutkan bahwa Yunus keluar dari ikan tersebut. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa Yunus dilemparkan pada sebuah daerah yang tandus dan dalam keadaan sakit. Sementara Bible hanya menjelaskan bahwa Yunus dimuntahkan pada sebuah daratan; 7) Bible dan al-Qur'an menyebutkan ditumbuhkannya sebuah pohon atau tumbuhan. Dalam al-Qur'an tumbuhan tersebut adalah sejenis Labu, sementara dalam Alkitab tumbuhan tersebut adalah pohon jarak yang kemudian layu karena dimakan ulat; 8) Bible dan al-Qur'an mengisahkan diutusnya Yunus kepada sebuah Kaum. Al-Qur'an menjelaskan bahwa setelah keluar dari perut ikan, Yunus kemudian diutus kepada sebuah kaum yang berjumlah seratus ribu lebih. Sementara Bible menjelaskan bahwa setelah dimuntahkan dari perut ikan Yunus mendapatkan firman yang kedua dari Tuhan dan diutus kepada sebuah kaum dikota Niniwe; 9) Bible dan al-Qur'an menunjukkan keimanan kaum. Al-Qur'an menggambarkan keimanan tersebut hingga waktu tertentu. Sementara Alkitab menguraikan keadaan setelah kaum Niniwe beriman, yaitu mengumumkan berpuasa ("Manusia dan ternak, lembu sapi dan kambing domba tidak boleh makan apa-apa, tidak boleh makan rumput dan tidak boleh minum air."), Raja atau penguasa turun singgasana, dan berbuat baik.

Jika dicermati, secara substansial kisah Nabi Yunus dan ikan besar menurut Bible maupun al-Qur'an tidak ditemukan perbedaan yang mendasar. Hanya saja Bible

maupun al-Qur'an menceritakan kisah tersebut dengan gaya dan karakter masing-masing.¹¹ Dalam perspektif al-Qur'an sebagaimana disebutkan diatas, kisah-kisah tersebut pada umumnya tidak diceritakan secara detail. *Ibrah*, menjadi tujuan utama diceritannya sebuah kisah.¹² Begitu juga dengan kisah Yunus dan ikan besar ini.

Menurut Muhammad A. Khalafullah kisah-kisah para Nabi dimaksudkan untuk memotret dakwah mereka kepada umatnya, mu'jizat yang dimiliki, sikap orang-orang yang menentangnya, tahapan dakwah dan perkembangannya serta akibat yang diterima orang-orang yang menerima dan mendustakan. Sehingga melalui pengisahan kisah-kisah tersebut dapat ditarik pelajaran atau hikmah yang terkandung di dalamnya.¹³

Mengenai kisah Yunus diatas, dengan berpijak pada hubungannya dengan ayat sebelumnya (munasabah al-ayat),¹⁴ kisah Yunus sengaja diceritakan kepada Nabi Muhammad saw, sebagai ungkapan yang dapat meringankan beban atau tekanan yang dialami Nabi, karena terkadang beban ujian terasa sangat berat akibat perkataan atau perbuatan kaum musyrik yang tidak mempercayai Nabi dan al-Qur'an.

Selain sebagai "penghibur" atas beban yang dialami Nabi, penyebutan kisah-kisah dalam al-Qur'an juga bertujuan untuk memberikan harapan dan sugesti untuk membersihkan lingkungan "kaum yang dirujuk seperti kaum Nabi Nuh, Musa, Yunus dan yang lain" dari perbuatan atau sesuatu yang melenceng dari garis-garis yang ditetapkan Allah; kemudian juga untuk membuktikan kerasulan Nabi Muhammad saw, dan wahyu Allah yang diturunkan kepadanya adalah benar. Hal ini menurut Khalafullah juga ditunjukkan melalui adanya sisi kesamaan ajaran yang diterima Nabi Muhammad dan para Rasul sebelumnya.

Dalam konteks kekinian, dengan merujuk pada kisah para Nabi dan umat terdahulu, khususnya Nabi Yunus dan umatnya, dapat dipahami bahwa problematika dan permasalahan sosial-keagamaan hampir selalu ditemui dalam kehidupan sehari-hari. Setiap masa mempunyai tantangan dan permasalahan tersendiri yang

¹¹ Pada umumnya kisah-kisah dalam al-Qur'an menceritakan tentang kisah umat-umat terdahulu, peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa lampau, juga Nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad saw. Manna' al-Qat{t}an, *Mabahis/ fi 'Ulum al-Qur'an* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 300.

¹² Baca: QS. Yusuf (12): 111.

¹³ Muhammad A. Khalafullah, *al-Qur'an bukan Kitab Sejarah; Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an* terj. Zuhairi Misrawi (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 330.

¹⁴ kisah Yunus selalu berdampingan dengan kisah-kisah Nabi yang lain. Senada dengan hal itu, QS. Yunus (10): 98-100 diatas merupakan rangkaian kisah terakhir yang dikisahkan dalam surat Yunus. Dalam beberapa ayat sebelumnya digambarkan umat Nuh yang mendustakan peringatan Nuh sehingga ditenggelamkan Allah melalui banjir (QS. Yunus (10): 71-73), kemudian kisah Fir'aun yang ditenggelamkan karena mendustakan ajaran Musa dan Harun (QS. Yunus (10): 75-92). Kaum Nabi Yunus adalah kaum yang diselamatkan Allah dari azab yang akan datang karena kaum tersebut mengimani seruan Nabi Yunus, berbeda dengan kaum-kaum yang disebutkan sebelumnya. Sedangkan dalam QS, al-Saffat, kisah Yunus bersampingan dengan kisah kisah Nabi Luth dan kaumnya (QS. Al-Saffat (37): 133-138) dan sebelumnya juga disebutkan kisah Nabi Ilyas (QS. al-Saffat (37)123-132), serta beberapa kisah Nabi-Nabi yang lainnya.

tentunya harapan serta usaha untuk menyelesaikan permasalahan tersebut tidak pernah surut dan berhenti. Sebagai khalifah Tuhan di muka bumi, semua elemen manusia diharapkan mampu turut serta dalam menciptakan kehidupan yang kondusif dan berjalan sesuai garis-garis agama dan kemanusiaan.

Simpulan

Dari pembahasan diatas, dapat ditarik kesimpulan bahwa secara substansial kisah Nabi Yunus dan ikan besar menurut Bible maupun al-Qur'an tidak ditemukan perbedaan yang mendasar, informasi yang dikisahkan dari kedua kitab suci tersebut dapat dijadikan sebuah kronolgi cerita yang saling mengisi satu sama lain. Sedikit perbedaan yang terlihat dari kisah keduanya adalah karakteristik dalam bercerita dimana Bible lebih detail menguraikan segala sesuatu yang berkaitan dengan cerita. Tentunya cerita Yunus juga kisah-kisah lain dalam al-Qur'an dan Bible memiliki konsekuensi teologis yang berbeda. Selanjutnya, kisah Yunus dalam Bible maupun al-Qur'an memberikan *ibrah* yang luar biasa bagi setiap umat bahwa problematika kehidupan selalu terjadi dan solusi terhadap problematika tersebut pasti ada.

Table ayat-ayat tentang Nabi Yusus dalam Bible dan al-Qur'an

1. Bible

No	Surat dan ayat	Isi
1	Perjanjian Lama: pasal 1 ayat 1-17	<p>1:1. Datanglah firman TUHAN kepada Yunus bin Amitai, demikian:</p> <p>1:2 “Bangunlah, pergilah ke Niniwe, kota yang besar itu, berserulah terhadap mereka, karena kejahatannya telah sampai kepada-Ku.”</p> <p>1:3 Tetapi Yunus bersiap untuk melarikan diri ke Tarsis, jauh dari hadapan TUHAN; ia pergi ke Yafu dan mendapat di sana sebuah kapal, yang akan berangkat ke Tarsis. Ia membayar biaya perjalanannya, lalu naik kapal itu untuk berlayar bersama-sama dengan mereka ke Tarsis, jauh dari hadapan TUHAN.</p> <p>1:4. Tetapi TUHAN menurunkan angin ribut ke laut, lalu terjadilah badai besar, sehingga kapal itu hampir-hampir terpuak hancur.</p> <p>1:5 Awak kapal menjadi takut, masing-masing berteriak-teriak kepada allahnya, dan mereka membuang ke dalam laut segala muatan kapal itu untuk meringankannya. Tetapi Yunus telah turun ke dalam ruang kapal yang paling bawah dan berbaring di situ, lalu tertidur dengan nyenyak.</p> <p>1:6 Datanglah nakhoda mendapatkannya sambil berkata: “Bagaimana mungkin engkau tidur begitu nyenyak? Bangunlah, berserulah kepada Allahmu, barangkali Allah itu akan mengindahkan kita, sehingga kita tidak binasa.”</p> <p>1:7 Lalu berkatalah mereka satu sama lain: “Marilah kita buang undi, supaya kita mengetahui, karena siapa kita ditimpa oleh malapetaka ini.” Mereka membuang undi dan Yunuslah yang kena undi.</p> <p>1:8 Berkatalah mereka kepadanya: “Beritahukan kepada kami, karena siapa kita ditimpa oleh malapetaka ini. Apa pekerjaanmu dan dari mana engkau datang, apa negerimu dan dari bangsa manakah engkau?”</p>

No Surat dan ayat	Isi
	<p>1:9 Sahutnya kepada mereka: “Aku seorang Ibrani; aku takut akan TUHAN, Allah yang empunya langit, yang telah menjadikan lautan dan daratan.”</p> <p>1:10 Orang-orang itu menjadi sangat takut, lalu berkata kepadanya: “Apa yang telah kau perbuat?” --sebab orang-orang itu mengetahui, bahwa ia melarikan diri, jauh dari hadapan TUHAN. Hal itu telah diberitahukannya kepada mereka.</p> <p>1:11. Bertanyalah mereka: “Akan kami apakan engkau, supaya laut menjadi reda dan tidak menyerang kami lagi, sebab laut semakin bergelora.”</p> <p>1:12 Sahutnya kepada mereka: “Angkatlah aku, campakkanlah aku ke dalam laut, maka laut akan menjadi reda dan tidak menyerang kamu lagi. Sebab aku tahu, bahwa karena akulah badai besar ini menyerang kamu.”</p> <p>1:13 Lalu berdayunglah orang-orang itu dengan sekuat tenaga untuk membawa kapal itu kembali ke darat, tetapi mereka tidak sanggup, sebab laut semakin bergelora menyerang mereka.</p> <p>1:14 Lalu berserulah mereka kepada TUHAN, katanya: “Ya TUHAN, janganlah kiranya Engkau biarkan kami binasa karena nyawa orang ini dan janganlah Engkau tanggungkan kepada kami darah orang yang tidak bersalah, sebab Engkau, TUHAN, telah berbuat seperti yang Kau kehendaki.”</p> <p>1:15 Kemudian mereka mengangkat Yunus, lalu mencampakkannya ke dalam laut, dan laut berhenti mengamuk.</p> <p>1:16 Orang-orang itu menjadi sangat takut kepada TUHAN, lalu mempersembahkan korban sembelihan bagi TUHAN serta mengikrarkan nazar.</p> <p>1:17 Maka atas penentuan TUHAN datanglah seekor ikan besar yang menelan Yunus; dan Yunus tinggal di dalam perut ikan itu tiga hari tiga malam lamanya.</p>
<p>2 Perjanjian Lama: pasal 2 ayat 1-10</p>	<p>2:1. Berdoalah Yunus kepada TUHAN, Allahnya, dari dalam perut ikan itu,</p> <p>2:2 katanya: “Dalam kesusahanku aku berseru kepada TUHAN, dan Ia menjawab aku, dari tengah-tengah dunia orang mati aku berteriak, dan Kaudengarkan suaraku.</p> <p>2:3 Telah Kaulemparkan aku ke tempat yang dalam, ke pusat lautan, lalu aku terangkum oleh arus air; segala gelora dan gelombang-Mu melingkupi aku.</p> <p>2:4 Dan aku berkata: telah terusir aku dari hadapan mata-Mu. Mungkinkah aku memandang lagi bait-Mu yang kudus?</p> <p>2:5 Segala air telah mengepung aku, mengancam nyawaku; samudera raya merangkum aku; lumut lautan membelit kepalaku</p> <p>2:6 di dasar gunung-gunung. Aku tenggelam ke dasar bumi; pintunya terpalang di belakangku untuk selama-lamanya. Ketika itulah Engkau naikkan nyawaku dari dalam liang kubur, ya TUHAN, Allahku.</p> <p>2:7 Ketika jiwaku letih lesu di dalam aku, teringatlah aku kepada TUHAN, dan sampailah doaku kepada-Mu, ke dalam bait-Mu yang kudus.</p>

No	Surat dan ayat	Isi
		<p>2:8 Mereka yang berpegang teguh pada berhala kesia-siaan, merekalah yang meninggalkan Dia, yang mengasihi mereka dengan setia.</p> <p>2:9 Tetapi aku, dengan ucapan syukur akan kupersembahkan korban kepada-Mu; apa yang kunazarkan akan kubayar. Keselamatan adalah dari TUHAN!"</p> <p>2:10. Lalu berfirmanlah TUHAN kepada ikan itu, dan ikan itupun memuntahkan Yunus ke darat.</p>
3	Perjanjian Lama: pasal 3 ayat 1-10	<p>3: 1 Datanglah firman TUHAN kepada Yunus untuk kedua kalinya, demikian:</p> <p>3:2 "Bangunlah, pergilah ke Niniwe, kota yang besar itu, dan sampaikanlah kepadanya seruan yang Kufirmankan kepadamu."</p> <p>3:3 Bersiaplah Yunus, lalu pergi ke Niniwe, sesuai dengan firman Allah. Niniwe adalah sebuah kota yang mengagumkan besarnya, tiga hari perjalanan luasnya.</p> <p>3:4 Mulailah Yunus masuk ke dalam kota itu sehari perjalanan jauhnya, lalu berseru: "Empat puluh hari lagi, maka Niniwe akan ditunggangbalikkan."</p> <p>3:5. Orang Niniwe percaya kepada Allah, lalu mereka mengumumkan puasa dan mereka, baik orang dewasa maupun anak-anak, mengenakan kain kabung.</p> <p>3:6 Setelah sampai kabar itu kepada raja kota Niniwe, turunlah ia dari singgasananya, ditanggalkannya jubahnya, diselubungkannya kain kabung, lalu duduklah ia di abu.</p> <p>3:7 Lalu atas perintah raja dan para pembesarnya orang memaklumkan dan mengatakan di Niniwe demikian: "Manusia dan ternak, lembu sapi dan kambing domba tidak boleh makan apa-apa, tidak boleh makan rumput dan tidak boleh minum air.</p> <p>3:8 Haruslah semuanya, manusia dan ternak, berselubung kain kabung dan berseru dengan keras kepada Allah serta haruslah masing-masing berbalik dari tingkah lakunya yang jahat dan dari kekerasan yang dilakukannya.</p> <p>3:9 Siapa tahu, mungkin Allah akan berbalik dan menyesal serta berpaling dari murka-Nya yang bernyala-nyala itu, sehingga kita tidak binasa."</p> <p>3:10 Ketika Allah melihat perbuatan mereka itu, yakni bagaimana mereka berbalik dari tingkah lakunya yang jahat, maka menyesallah Allah karena malapetaka yang telah dirancangan-Nya terhadap mereka, dan lapun tidak jadi melakukannya.</p>
4	Perjanjian Lama: pasal 4 ayat 1-11	<p>4:1 Tetapi hal itu sangat mengesalkan hati Yunus, lalu marahlah ia.</p> <p>4:2 Dan berdoa ia kepada TUHAN, katanya: "Ya TUHAN, bukankah telah kukatakan itu, ketika aku masih di negeriku? Itulah sebabnya, maka aku dahulu melarikan diri ke Tarsis, sebab aku tahu, bahwa Engkaulah Allah yang pengasih dan penyayang, yang panjang sabar dan berlimpah kasih setia serta yang menyesal karena malapetaka yang hendak didatangkan-Nya.</p> <p>4:3 Jadi sekarang, ya TUHAN, cabutlah kiranya nyawaku, karena lebih baik aku mati dari pada hidup."</p>

No Surat dan ayat	Isi
	<p>4:4 Tetapi firman TUHAN: "Layakkah engkau marah?"</p> <p>4:5. Yunus telah keluar meninggalkan kota itu dan tinggal di sebelah timurnya. Ia mendirikan di situ sebuah pondok dan ia duduk di bawah naungannya menantikan apa yang akan terjadi atas kota itu.</p> <p>4:6 Lalu atas penentuan TUHAN Allah tumbuhlah sebatang pohon jarak melampaui kepala Yunus untuk menaunginya, agar ia terhibur dari pada kekesalan hatinya. Yunus sangat bersukacita karena pohon jarak itu.</p> <p>4:7 Tetapi keesokan harinya, ketika fajar menyingsing, atas penentuan Allah datanglah seekor ulat, yang menggerek pohon jarak itu, sehingga layu.</p> <p>4:8 Segera sesudah matahari terbit, maka atas penentuan Allah bertiuplah angin timur yang panas terik, sehingga sinar matahari menyakiti kepala Yunus, lalu rebahlah ia lesu dan berharap supaya mati, katanya: "Lebih baiklah aku mati dari pada hidup."</p> <p>4:9 Tetapi berfirmanlah Allah kepada Yunus: "Layakkah engkau marah karena pohon jarak itu?" Jawabnya: "Selayaknyalah aku marah sampai mati."</p> <p>4:10 Lalu Allah berfirman: "Engkau sayang kepada pohon jarak itu, yang untuknya sedikitpun engkau tidak berjerih payah dan yang tidak engkau tumbuhkan, yang tumbuh dalam satu malam dan binasa dalam satu malam pula.</p> <p>4:11 Bagaimana tidak Aku akan sayang kepada Niniwe, kota yang besar itu, yang berpenduduk lebih dari seratus dua puluh ribu orang, yang semuanya tak tahu membedakan tangan kanan dari tangan kiri, dengan ternaknya yang banyak?"</p>
5 Perjanjian Lama: Raja-raja II pasal 14 ayat 25	14:25 Ia mengembalikan daerah Israel, dari jalan masuk ke Hamat sampai ke Laut Araba sesuai dengan firman TUHAN, Allah Israel, yang telah diucapkan-Nya dengan perantaraan hamba-Nya, nabi Yunus bin Amitai dari Gat-Hefer.
6 Perjanjian Baru: Matius pasal 12 ayat 39-41	<p>12:39 Tetapi jawab-Nya kepada mereka: "Angkatan yang jahat dan tidak setia ini menuntut suatu tanda. Tetapi kepada mereka tidak akan diberikan tanda selain tanda nabi Yunus.</p> <p>12:40 Sebab seperti Yunus tinggal di dalam perut ikan tiga hari tiga malam, demikian juga Anak Manusia akan tinggal di dalam rahim bumi tiga hari tiga malam.</p> <p>12:41 Pada waktu penghakiman, orang-orang Niniwe akan bangkit bersama angkatan ini dan menghukumnya juga. Sebab orang-orang Niniwe itu bertobat setelah mendengar pemberitaan Yunus, dan sesungguhnya yang ada di sini lebih dari pada Yunus!</p>
7 Perjanjian Baru: Matius pasal 16 ayat 17	16:17 Kata Yesus kepadanya: "Berbahagialah engkau Simon bin Yunus sebab bukan manusia yang menyatakan itu kepadamu, melainkan Bapa-Ku yang di sorga.

No	Surat dan ayat	Isi
8	Perjanjian Baru: Lukas pasal 11 ayat 29, 30 dan 32	11:29. Ketika orang banyak mengerumuni-Nya, berkatalah Yesus: "Angkatan ini adalah angkatan yang jahat. Mereka menghendaki suatu tanda, tetapi kepada mereka tidak akan diberikan tanda selain tanda nabi Yunus. 11:30 Sebab seperti Yunus menjadi tanda untuk orang-orang Niniwe, demikian pulalah Anak Manusia akan menjadi tanda untuk angkatan ini. 11:32 Pada waktu penghakiman, orang-orang Niniwe akan bangkit bersama angkatan ini dan mereka akan menghukumnya. Sebab orang-orang Niniwe itu bertobat waktu mereka mendengarkan pemberitaan Yunus, dan sesungguhnya yang ada di sini lebih dari pada Yunus!"

2. Al-Qur'an

No	Surat dan ayat	Isi
1	QS. Yunus (10): 98	فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا أَمْنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخُرِّي فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (٨٩)
2	QS. Al-Nisa' (4): 163	إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالتَّيِّبِينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زُبُورًا (٣٦١)
3	QS. al-An'ām (6): 86.	وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَىٰ الْعَالَمِينَ (٦٨)
4	QS. al-Saffat (37): 139-148.	وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (٩٣١) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (٥٤١) فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (١٤١) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ (٢٤١) فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (٣٤١) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَىٰ يَوْمٍ يُبْعَثُونَ (٤٤١) فَتَنَبَّأَهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ (٥٤١) وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ (٦٤١) وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِثَّةِ آلَافٍ أَوْ يَزِيدُونَ (٧٤١) فَأَمْنُوا فَامْتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ (٨٤١)
5	QS. al-Anbiya' (21): 87-88	وَدَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ (٧٨) فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنْجِي الْمُؤْمِنِينَ (٨٨)
6	QS. al-Qalam (68): 48-50	فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ (٨٤) لَوْلَا أَنْ تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ (٩٤) فَاجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَجَعَلَهُ مِنَ الصَّالِحِينَ (٥) وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ (١٥) وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (٢٥)

Daftar Pustaka

- Departemen Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahannya*. Surabaya: Mekar, 2002.
- Lembaga Alkitab Indonesia, *Alkitab*. Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1995.
- A. Khalafullah, Muhammad. *al-Qur'an bukan Kitab Sejarah; Seni, Sastra dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an* terj. Zuhairi Misrawi. Jakarta: Paramadina, 2002.
- al-Qattan, Manna'. *Mabahis/ fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Deedat, Ahmed. *The Chois*, terj. Setiawan Budi Utomo. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. ter. Ahmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Khalil, Syauqi Abu. *Atlas al-Qur'an; Amakin Aqwam A'lam*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2003.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir al-Qur'an al-Adhim*. Juz II. Semarang: Toha Putra, tt.
- Nuddin, Achya. *Runtuhnya Ketuhayan Yesus*. Bandung: Media Qalbu, 2007.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- CD ROM. al-Maktabah al-Syamilah.
- CD ROM. Alkitab. Program versi 2.7.



PSIKO-SOSIOLOGIS AYAT-AYAT KAFIR: Studi Hermeneutis Psiko-Sosiologis Surat Al-Baqarah

Imam Nawawi

*Pascasarjana Interdisciplinary Islamic Studies UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
felem2imam@gmail.com*

Abstrak

The concept of “infidel” (*kafir*) in al-Baqarah verses simply doesn’t only describes people who reject Islam and don’t believe in God. Conversely, the such concept of infidel more completely describes about inherent characters of human being that fully hates the different other groups, tends to be “anti-social”, and tends to create a chaos in politics, economy, as well as social and national relation. These psycho-social contexts can be revealed by making scripture of al-Qur’an as an object of study based on hermeneutics approach and in framework of psycho-sociolinguistic theory.

Keywords: *psiko-sosiologis, ayat Kafir, al-Baqarah*

Abstrak

Konsep kafir dalam surat al-Baqarah tidak sederhana sebatas orang yang menolak Islam dan tidak mengakui eksistensi Tuhan Sang Pencipta. Lebih komplis, konsep kafir menggambarkan tentang watak inheren manusia yang penuh kebencian pada kelompok lain yang berbeda, yang “anti-sosial”, menciptakan chaos dalam politik, ekonomi, hubungan bermasyarakat dan berbangsa. Konteks-konteks psiko-sosial seperti ini dapat terungkap dengan menjadikan teks sebagai objek kajian melalui pendekatan interpretatif hermeneutis, dibantu dengan teori psiko-sociolinguistik).

Kata kunci: *psiko-sosiologis, ayat Kafir, al-Baqarah*

Pendahuluan

Fenomena *takfiri* sudah merebak di masyarakat internasional maupun di Indonesia. Terlepas dari ideologi radikal-fundamental yang mereka pegang, penelitian ‘sosiologis’ tentang fenomena *takfiri* ini sudah banyak dilakukan. Namun, ‘penelitian sosiologis’ yang menjadikan teks suci (baca: al-Quran) sebagai

objek jarang dilakukan. Bahkan, penggabungan ‘sosiologis’ dan ‘teks’ menjadi ‘sosiologi teks’ tidak lumrah. Riset fenomena *takfiri* dengan pendekatan sosio-linguistik menjadi unik dan menarik.

Teks tidak semata teks itu sendiri. Tetapi, teks adalah gambaran dari sebuah dunia, tatanan masyarakat, kumpulan nilai dan ide, struktur adat dan budaya. Ayat-ayat Kafir yang terdapat dalam surat al-Baqarah adalah lapangan luas bagi kajian sosiologis. Teks dan bahasa adalah fakta sosial yang bisa diangkat menjadi objek kajian ilmu sosiologi.

Menurut Emile Durkheim, fakta sosial sama konkritnya dengan batu dan kerang di lautan. Sebuah masyarakat bukan hanya sekedar sekumpulan pemikiran yang ada di dalam kepala seseorang. Masyarakat adalah kumpulan banyak fakta, mulai dari bahasa, hukum, kebiasaan, ide, nilai, tradisi, teknik, sampai aneka jenis produk yang dihasilkan mereka.¹ Melakukan penelitian terhadap bahasa, misalnya, sama saja dengan melakukan penelitian tentang tumbuhan, binatang, batu gunung, air lautan.

Similaritas yang dimaksud tidak saja terletak pada metodologi penelitian yang harus ilmiah (baca: dapat diverifikasi dan difalsifikasi), rasional, objektif melainkan juga kualitas saintifik penemuan-penemuan dari penelitian sosial selevel dengan kualitas penemuan dalam penelitian sains eksakta. Penelitian terhadap bahasa, contohnya, sederajat dengan penelitian DNA manusia dalam kajian biologi. Penelitian terhadap nilai dan ide, contoh lainnya, setara dengan penelitian terhadap partikel quark dalam kajian fisika quantum.

Al-Quran adalah bahasa. Pada saat yang sama, di dalam bahasa al-Quran terdapat hukum, kebiasaan masyarakat, ide, nilai, gambaran tentang tradisi dan produk yang dihasilkan masyarakat. Abu Muhammad, yang dikutip dalam kitab *Al-Fashl fi Al-Milal wa Al-Ahwa' wa Al-Nihal* karangan Ibnu Hazm Al-Dhahiri, membumikan pengertian al-Quran bahwa al-Quran hanya teks yang tertulis, dapat dibaca dan didengar, berisi ajaran syariat agama seperti shalat, puasa, zakat, haji, keimanan dan lainnya, juga berisi tentang informasi historis bangsa-bangsa terdahulu seperti kaum Ad, kaum Tsamud, bahkan cerita yang metafisis seperti surga dan negara.² Sedangkan pengertian al-Quran sebagai firman Allah yang hakikatnya tidak terjamah untuk dijadikan objek penelitian tidak termasuk dalam definisi ini.

Dengan demikian, penelitian terhadap bahasa Al-Quran atau menjadikan bahasa al-Quran sebagai objek kajiansosiologis merupakan sebuah kemungkinan sekaligus peluang untuk dilakukan. Fakta-fakta yang berupa bahasa al-Quran, ide dan nilai dalam bahasa al-Quran, deskripsi kebudayaan dan perilaku masyarakat dalam bahasa al-Quran, adalah fakta-fakta sosial yang—meminjam bahasa Durkheim—sama kerasnya dengan penelitian terhadap fakta botani maupun fisika.

¹ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, terj. Inyik Ridwan Munzir, Cet. II, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), h. 139

² Imam Abu Muhammad Ali bin Ahmad Ibnu Hazm Al-Dhahiri, *Al-Fashl fi Al-Milal wa Al-Ahwa' wa Al-Nihal*, Jilid 5, Cet. II, (Beirut: Dar al-Jail, 1996), h. 81

Namun, setelah mengumpulkan fakta-fakta sosial dari bahasa al-Quran, pendekatan strukturalis Durkheim tidak mencukupi untuk masuk lebih jauh ke dalam psikologi teks, yang sekaligus psikologi individu dan sosial sebagaimana tergambar dalam bahasa al-Quran. Analisa psikolinguistik terhadap teks (*psycholinguistic analysis of text*) membantu sekali bagaimana teks (baca: bahasa al-Quran) menunjukkan strukturnya sendiri, sehingga dapat dianalisis melalui dari dua arah: idealisme pembaca (*ideal reader*) maupun perhatian author (*intending author*)³, yaitu Allah.

Psikolinguistik sebagai pendekatan dalam pembacaan terhadap teks berkisar dalam tiga area utama: Pertama, sikap dan perhatian pembaca, gerakan mata dan cara melihat, dan proses-proses pemahaman terhadap teks. Kedua, mencurahkan perhatian pada ide-ide dan model-model yang pembaca coba masukkan ke dalam teks, apa yang hendak dibangun oleh teoritikus dari kata dan bahasa dalam teks. Ketiga, perhatian pada pembacaan itu sendiri, sebagai tugas dan tujuan yang hendak dipenuhi. Misalnya, bagaimana seorang pembaca mengatasi kesulitan dan problem yang dihadapi sepanjang kerja pembacaannya tersebut.⁴

Dalam konteks paper ini, surat al-Baqarah sebagai surat pertama dalam Mushaf Utsmani dibaca sampai tuntas. Apabila terdapat ayat-ayat yang berbicara tentang arti kufur, orang-orang kafir, konteks-konteks sosiologis-psikologis kekufuran itu terjadi maka pembacaan tidak berfokus pada teks ayat itu saja. Lebih jauh, makna yang berhasil ditangkap segera dikorelasikan dan diintegrasikan pada makna-makna dalam ayat-ayat sebelumnya. Sehingga tampak bahwa satu ayat memiliki relasi kuat dengan ayat sebelumnya.

Dalam kajian ilmu al-Quran, pencarian relasi antara satu ayat dengan ayat lainnya, bahkan satu surat dengan surat lainnya, disebut *Munasabat al-Ayat wa al-Suwar*. Seperti yang dikutip dalam *Al-Itqan fi Ulum al-Qurankarangan* Jalaluddin As-Suyuthi, ada banyak ulama yang secara fokus membahas tentang relasi antar ayat dan antar surat, seperti Abu Ja'fat bin Zubair dengan karyanya *Al-Burhan fi Munasabah Tartib Suwar al-Quran*, Burhanuddin Al-Baqq'a'l dengan kitabnya *Nazdm Al-Durar fi Tanasub Al-Ay wa Al-Suwar*.⁵

Imam Jalaluddin As-Suyuthi sendiri memiliki dua kitab lain yang juga hanya fokus pada pembahasan relasi antar ayat dan antar surat, yaitu *Asrar al-Tanzil* dan *Jami' Li Munasabat al-Ayat wa al-Suwar*. Kemudian, beliau ringkas menjadi jilid kecil yang berjudul *Tanasuq al-Durar fi Tanasub al-Suwar*. Menurut As-Suyuthi sendiri, tidak banyak para ulama tafsir yang mendalami tentang ilmu relasi antar ayat dan antar surat.⁶

Langkah berikutnya yang harus ditempuh dalam psikolinguistik adalah tentang ide penulis dalam paper ini (baca: *reader of text*), yang hendak dimasukkan ke dalam teks. Konsep tentang kekufuran, definisi orang-orang kafir, adalah ide

³ Michael A. Forrester, *Psychology of Language; A Critical Introduction*, (London: SAGE Publications, 1996), h. 150

⁴ *Ibid*, h. 150

⁵ Imam Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*, jilid. 2, (Al-Qahiroh: Mathba'ah Hijazi, t.t.), h. 108

⁶ *Ibid*, h. 108

yang dipakai sebagai perspektif, sehingga hanya ayat-ayat tentang kafir semata yang masuk dan terbaca sebagai fokus kajian.

Menurut al-Qurthubi, secara bahasa, kufur adalah *al-Thaghatthiyah* dan *al-Sitr*, yaitu menutupi dan menyembunyikan. Kufur pun secara bahasa disamakan dengan *al-Zari'*, yaitu yang menanam ke dalam tanah dan menutupinya. Seperti kutipan dalam syair: *di suatu malam, saat awan menutupi (kufur) bintang gemintang*. Secara terminologi syar'i, kufur adalah mengingkari apa yang sudah pasti dan benar-benar diketahui dari syariat. Ulama lain mempertajam pandangan al-Qurthubi. Kufur menurut syariat agama lebih dari sekedar pengingkaran. Dengan mencontohkan Iblis yang ingkar pada perintah Allah untuk bersujud pada Adam as., kufur berarti kesombongan dan kecongkakan diri (*al-istikbar*).⁷

Lebih detail lagi, jenis kufur yang dipakai dalam penelitian ini ada dua kategori. Pertama, jenis kufur yang menyebabkan pelakunya keluar/murtad dari agama, sehingga dia kekal di dalam neraka, dan kedua, kufur yang tidak menyebabkan pelakunya disebut murtad melainkan cukup dengan ancaman dosa, seperti kufur nikmat.⁸ Dengan begitu, ide-ide inilah yang akan menjadi format gagasan "reader" — dalam bahasa psikolinguistik.

Langkah terakhir untuk mendapat kedalaman analisa melalui pendekatan psikolinguistik tersebut adalah perhatian terhadap proses pembacaan itu sendiri. Proses pembacaan yang berlangsung lebih bersifat hermeneutis interpretatif. Ayat-ayat Kafir menampilkan fenomena linguistiknya, baik aspek psikologis teks maupun struktur teks, kepada *reader*. Fenomena yang tertangkap tersebut menjadi ranah interpretasi hermeneutis yang dilakukan dalam paper ini.

Tidak banyak perbedaan antara langkah-langkah analisa dalam perspektif psikolinguistik dengan perspektif hermeneutik. Sebagaimana dalam psikolinguistik ada tiga aspek penting yang perlu dibahas, dalam hermeneutik juga tiga aspek penting; yaitu, *interpretation of the text*, *interpretation of the world of the interpreter*, dan *interpretation of the self of the interpreter*.⁹ Bahkan, bisa diringkas menjadi dua kategori saja: interpretasi atas teks dan interpretasi atas interpretor yang bersifat makro (*world*) atau mikro (*self*). Pemenuhan atas syarat-syarat dalam hermeneutika ini sudah serupa dengan apa yang penulis lakukan saat memenuhi syarat ketentuan dalam psikolinguistik di atas.

Ayat-ayat Kafir dalam Surat al-Baqarah

Al-Baqarah adalah surat ke-2 dalam mushaf Utsmani dan memiliki 286 ayat. Ijma' ulama menentukan bahwa surat kedua ini termasuk kategori Madaniyah,

⁷ Dr. Abdullah bin Muhammad bin Romyan Al-Ramyani, *Ara' al-Qurthubi wa al-Maziri Al-I'tiqadiyah Khilal Syarhaihima li Shahih Muslim; Dirasah wa Tarjih*, Cet. I, (Riyadh: Dar Ibnu Al-Jauzi, 1427 H.), h. 291

⁸ *Ibid.*, h. 292

⁹ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, (London: MacMillan, 1991), h. 112

sekalipun beberapa syarat untuk disebut Makkiyah telah mencukupi, seperti ayat pertamanya harus didahuluihuruf-huruf Hijaiyah (*al-tahajji*), mengandung kisah-kisah umat terdahulu dan para nabi, terdapat kisah Adam as dan Iblis. Di dalam surat al-Baqarah terdapat cerita-cerita tentang umat terdahulu dan kisah para nabi, juga ada kisah tentang nabi Adam as dan Iblis terlaknat. Namun, Ijma' ulama menentukan surat al-Baqarah sebagai surat Madaniyah.¹⁰

Dari 286 ayat tersebut terdapat 39 ayat yang berkenaan dengan kafir. Berikut nomor-nomor ayat kafir tersebut: 6, 19, 24, 26, 28, 34, 39, 41, 61, 88, 89, 90, 91, 93, 98, 99, 102, 104, 105, 108, 109, 121, 126, 152, 161, 171, 191, 212, 217, 250, 253, 254, 256, 257, 258, 264, 271, 276, dan 286. Sering kali dalam satu ayat terdapat dua kali penyebutan kata kafir. Namun, ada juga penggunaan kata yang tidak berarti kafir walaupun akarnya adalah *ka-fa-ra*, misalnya, *kaffara* yang berarti mengampuni.

Jika diklasifikasi berdasarkan jenis kalimatnya maka ayat-ayat kafir tersebut terbagi dua macam: kalimat Isim dan kalimat Fi'il. Jenis kalimat Isim masih terbagi tiga: *Isim Mufrod* (kata yang menunjuk jumlah tunggal), *Isim Jamak Mudzakkar Salim* (kata yang menunjuk jumlah banyak dan terdiri dari lelaki, sekalipun perempuan bila bercampur dengan laki-laki maka disebut dengan ciri laki-laki), dan *Isim Jamak Taksir* (kata yang menunjuk jumlah banyak, bisa laki-laki atau perempuan, atau keduanya).¹¹ Jenis kalimat Fi'il juga terbagi dua: *Fi'il Madhi* (satu perbuatan yang dilakukan pada masa lalu), *Fi'il Mudhari'* (satu perbuatan yang dilakukan pada masa sekarang), dan *Fi'il Amar/Nahi* (satu perintah atau larangan mengerjakan perbuatan tertentu).¹²

Ayat-ayat kafir yang berupa Isim Mufrod terdapat dalam ayat bernomor: 41, 88, 93, 108, 217. Ayat-ayat kafir yang berupa Isim Jamak Mudzakkar Salim terdapat dalam ayat bernomor: 19, 24, 34, 89, 90, 98, 104, 191, 250, 254, 264, 286. Sedangkan Ayat-ayat kafir yang berupa Isim Jamak Taksir terdapat dalam ayat bernomor: 109, 161, 276.

Selanjutnya, Ayat-ayat kafir yang berupa Fi'il Madhi terdapat dalam nomor: 6, 26, 39, 89, 102, 105, 126, 161, 171, 212, 253, 257, 258. Ayat-ayat kafir yang berupa Fi'il Mudhari' terdapat dalam nomor: 28, 61, 90, 91, 99, 121, 256, 271. Terakhir, Ayat-ayat kafir yang berupa Fi'il Amar terdapat dalam nomor: 102, 152.

Konteks Psiko-sosiologis Ayat-ayat Kafir

Sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Jalaluddin As-Suyuthi, setiap ayat memiliki korelasi kontekstual dengan ayat-ayat lainnya, satu surat memiliki korelasi dengan surat-surat lainnya, yang dia sebut sebagai ilmu munasabat al-Quran, maka berikut ini dihadirkan sebuah tabel yang akan memudahkan melihat konteks psiko-sosiologis ayat-ayat kafir di dalam surat al-Baqarah. Perhatikan tabel berikut:

¹⁰ Muhammad Abdul Azhim Al-Zarqoni, *Manahi al-Irfan fi Ulum al-Quran*, jilid 1, Cet. I, (Beirut: Dar Kitab Al-Arabi, 1995), h. 126

¹¹ Dr. Muhammad As'ad Al-Nadiri, *Nahwu al-Lughah al-Arabiyah fi Qawa'id al-Nahw wa al-Sharf*, (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyah, 1998), h. 9-10

¹² *Ibid.*, h. 327-8

TABEL
AYAT KAFIR DAN KONTEKSNYA

No.	Surat/Ayat	Ayat Kafir	Konteks Psiko-Sosiologis	Ket.
1	Al-Baqarah: 6	Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka, engkau (Muhammad) beri peringatan atau tidak engkau beri peringatan, mereka tidak akan beriman	Menolak seruan untuk: - Beriman pada yang gaib - Mengerjakan shalat, - Menginfakkan sebagian rejeki - Beriman pada wahyu yang diturunkan pada nabi-nabi - Beriman pada akhirat	Al-Baqarah: 2-4
2	Al-Baqarah: 19	Allah meliputi orang-orang kafir	Allah mengetahui orang yang: - Mengaku beriman tapi tidak beriman - Menipu orang beriman - Melakukan kerusakan di atas bumi - Mengolok-olok orang beriman sebagai orang bodoh - Melakukan pembohongan publik dan dusta dalam perkataan	- Al-Baqarah: 8 - Al-Baqarah: 9 - Al-Baqarah: 11 - Al-Baqarah: 13 - Al-Baqarah: 14
3	Al-Baqarah: 24	Maka takutlah pada api neraka, yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir	- Penolakan atas perintah menyembah Pencipta manusia dan alam semesta - Meragukan al-Quran sebagai wahyu Allah	- Al-Baqarah: 21-22 - Al-Baqarah: 23
4	Al-Baqarah: 26	Tetapi mereka yang kafir berkata: apa maksud Allah dengan memberi perumpamaan ini?	- Meremehkan Perumpamaan pahala (surga dan tamannya) yang dijanjikan Allah kepada orang beriman	Al-Baqarah: 25
5	Al-Baqarah: 28	Bagaimana kamu bisa ingkar kepada Allah, padahal kamu tadinya mati, lalu Dia menghidupkanmu	- Melakukan kerusakan di bumi dan memutus tali silaturahmi	Al-Baqarah: 27
6	Al-Baqarah: 34	Ia menolak dan menyombongkan diri, ia termasuk golongan orang kafir	Menolak perintah Allah untuk bersujud pada Adam as, sebagai khalifah, yang berilmu luas karena diajari berbagai nama-nama	

No.	Surat/Ayat	Ayat Kafir	Konteks Psiko-Sosiologis	Ket.
7	Al-Baqarah: 39	Orang-orang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami, mereka itu penghuni neraka	<ul style="list-style-type: none"> - Pasca pengusiran Adam as dan Hawa, kehidupan di dunia penuh permusuhan satu sama lain - Hanya orang-orang yang mengikuti hidayah Allah, merekalah yang akan selamat 	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 36 - Al-Baqarah: 38
8	Al-Baqarah: 41	Dan berimanlah kamu pada apa (Al-Quran) yang telah Aku turunkan, yang membenarkan apa (Taurat) yang ada pada kamu, dan jangan kamu menjad orang pertama yang kafir	<ul style="list-style-type: none"> - Perintah percaya pada Al-Quran - Tidak memperjual-belikan ayat demi kepentingan diri 	Al-Baqarah: 41
9	Al-Baqarah: 61	Hal itu terjadi karena mereka mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang benar	<ul style="list-style-type: none"> - Dihukum dengan hukuman berupa tersesat di padang gurun, dan hanya bisa makan satu macam makanan sampai mereka bosan. - Dtimpa kehinaan, kemiskinan, dan murka Allah ketika turun ke kota untuk mencari makanan yang beraneka ragam 	
10	Al-Baqarah: 88	Allah melaknat mereka karena kekufuran mereka.	<ul style="list-style-type: none"> - Mengingkari para nabi setelah Musa seperti Isa, atau mengingkari nabi setelah Isa seperti Muhammad, itu perbuatan orang kafir sejak dulu. Tidak hanya diingkari, para nabi juga dibunuh dan didustakan. - Ayat 88 sanggahan pada orang kafir yang mengatakan bahwa kekufuran mereka lantaran hati mereka memang tidak bisa menerima kebenaran. 	Al-Baqarah: 87
11	Al-Baqarah: 89	Dan setelah sampai pada mereka Kitab (Al-Quran) dari Allah, yang membenarkan apa yang ada pada mereka (Taurat), sedangkan sebelumnya mereka memohon kemenangan atas orang-orang kafir, ternyata setelah sampai pada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka mengingkarinya. Laknat Allah pada orang-orang yang ingkar (kafir)	<ul style="list-style-type: none"> - Ibnu Ishaq menerangkan, saat Muhammad belum diutus menjadi rasul, kaum Yahudi meminta pertolongan Allah dengan bertawasil menggunakan nama Muhammad untuk mengalahkan Bani Auz dan Khazraj. Namun, setelah Rasul Allah datang dari bangsa Arab (Muhammad), Yahudi mengingkarinya (HR. Al-Hafiz Al-Dzahabi) 	Al-Baqarah: 89 ini berkaitan dengan ayat tentang kafir berikutnya, yaitu ayat 90

No.	Surat/Ayat	Ayat Kafir	Konteks Psiko-Sosiologis	Ket.
12	Al-Baqarah: 90	Sangatlah buruk perbuatan mereka menjual dirinya, dengan mengingkari apa yang diturunkan Allah	- Mengingkari Al-Quran atas nama kecemburuan sosial, kebencian etnisentris, karena Muhammad bukan orang dari kelompok berdarah Yahudi	
13	Al-Baqarah: 91	Dan apabila dikatakan pada mereka: berimanlah pada apa yang diturunkan Allah (Al-Quran), mereka menjawab: kami beriman pada apa yang diturunkan pada kami, dan mereka ingkar pada apa yang setelahnya. Padahal Al-Quran adalah kebenaran yang membenarkan apa yang ada pada mereka. Katakanlah (Muhammad), mengapa kalian membunuh para nabi Allah jika memang orang-orang beriman?!	- Inkonsistensi orang Yahudi tentang pengakuan keimanannya. - Mengingkari seruan Musa dengan menyembah patung, - Berkhianat pada ajaran ketauhidan yang dibawa Musa	Al-Baqarah: 91-93
14	Al-Baqarah: 93	Dan direseapkanlah ke dalam hati mereka itu (kecintaan untuk menyembah) anak sapi karena kekafiran mereka.	Ketika Nabi Musa pergi ke puncak gunung Sinari untuk memenuhi panggilan Allah, umat Yahudi kembali menyembah patung	
15	Al-Baqarah: 98	Barang siapa yang menjadi musuh Allah, malaikat-Nya, para rasul-Nya, Jibril dan Mikail, maka Allah musuh bagi orang kafir	- Orang Yahudi memusuhi Jibril karena menurunkan wahyu pada Muhammad yang tidak berdarah Yahudi - Menurut Anas bin Malik, ayat ini diturunkan sebagai teguran Allah atas kaum Yahudi yang memusuhi para malaikat. Jibril dan Mikail dituduh malaikat yang menurunkan peperangan, pembunuhan dan kekerasan (HR. Bukhari)	- Al-Baqarah: 97
16	Al-Baqarah: 99	Dan tidaklah ada yang mengingkarinya selain orang-orang fasik	Mengingkari ayat-ayat yang dibawah oleh Malaikat Jibril dan diberikan kepada Muhammad	- Al-Baqarah: 98-99
17	Al-Baqarah: 102	Sulaiman itu tidaklah kafir, tetapi setan-setan itulah yang kafir	Orang Yahudi mempelajari ilmu sihir, yang bisa membuat kerusakan dalam tatanan sosial, seperti perceraian antara suami dan istrinya, dll.	- Al-Baqarah: 102
18	Al-Baqarah: 104	Dan orang-orang kafir akan menadapat azab yang pedih	Orang-orang Yahudi yang bersungut-sungut dan mengolok-olok Nabi	Pada ayat yang sama.

No.	Surat/Ayat	Ayat Kafir	Konteks Psiko-Sosiologis	Ket.
19	Al-Baqarah: 105	Orang-orang yang kafir dari ahli kitab dan orang-orang musyrik tidak menginginkan diturunkannya padamu suatu kebaikan dari Tuhanmu	Ketidaksukaan orang Yahudi pada Muhammad, karena mendapat wahyu Allah	- Al-Baqarah: 89, 97, dll.
20	Al-Baqarah: 108	Siapa yang mengganti iman dengan kekafiran maka sungguh dia tersesat dari jalan yang lurus	- Mengkritik Muhammad habis-habisan seperti memperlakukan Musa - Tidak mempercayai ayat al-Quran yang lebih bagus kualitasnya dari ayat Taurat dan Injil, atau setidaknya sepadan	- Al-Baqarah: 108 - Al-Baqarah: 106
21	Al-Baqarah: 109	Banyak ahlu kitab yang menginginkan sekiranya mereka mengembalikan kalian setelah kalian beriman menjadi kafir	- Motiv pengingkaran orang kafir adalah iri hati dan dengki, dan umat muslim diperintahkan untuk memaafkan mereka dan memberi mereka kebebasan, sampai Allah turun tangan langsung	
22	Al-Baqarah: 121	Dan orang yang ingkar padanya (Muhammad), mereka itu orang-orang yang rugi	- Permusuhan Yahudi dan Nashrani pada Isla, dan klaim bahwa dua golongan mereka saja yang akan masuk surga - Sedangkan di sisi lain, Orang Yahudi dan orang Nashrani saling menyerang satu sama lain, klaim atas kebenaran masing-masing. - Ketidaksukaan Yahudi dan Nashrani, serta upaya mereka untuk membuat umat muslim mengikuti jalan mereka	- Al-Baqarah: 111 - Al-Baqarah: 113 - Al-Baqarah: 120
23	Al-Baqarah: 126	Allah berfirman: dan orang kafir akan Aku beri kesenangan sementara, kemudian Aku paksa dia ke dalam azab neraka	- Bani Israel yang tidak mau mengingat pemberian Allah yang melimpah ruah pada mereka - Semua keturunan Ibrahim akan menjadi Imam bagi umat manusia, kecuali orang yang zhalim. - Semua orang beriman di Makkah akan diberi rejeki yang melimpah, sebagai bentuk pengabdian Allah atas doa Ibrahim	- Al-Baqarah: 122 - Al-Baqarah: 124 - Al-Baqarah: 126

No.	Surat/Ayat	Ayat Kafir	Konteks Psiko-Sosiologis	Ket.
24	Al-Baqarah: 152	Maka ingatlah pada-Ku, Aku akan mengingat kalian, beryukurkan pada-Ku, dan jangan kalian kafir	<ul style="list-style-type: none"> - Nabi Ibrahim, Yakub, Ismail, Ishak Adalah Umat- Umat Pilihan. Yang Mengajarkan Tauhid Kepada Keturunan Mereka. - Orang-Orang Yahudi Dan Nashrani Mengajak Umat Muslim Untuk Mengikuti Agama Mereka, Tetapi Allah Menyarahkan Agar Kembali Ke Agama Hanif Ibrahim. - Selain Itu, Semua Ajaran Yang Diturunkan Pada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub dan anak cucunya, Musa, Isa, dan para nabi yang lain, tanpa pandang bulu, harus dipercayai oleh umat muslim. - Sebab semua nabi dan rasul itu bukan dari golongan Yahudi, bukan pula Nasharni. Mereka semua utusan Allah, yang harus diyakini oleh umat muslim. 	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 127-134 - Al-Baqarah: 135 - Al-Baqarah: 136 - Al-Baqarah: 140
25	Al-Baqarah: 161	Sesungguhnya orang-orang kafir dan mati dalam keadaan kafir, mereka itu mendapat laknat dari Allah, para malaikat, dan semua manusia	Menyembunyikan apa yang sudah diturunkan Allah dan menjadi rahasia umum	Al-Baqarah: 159
26	Al-Baqarah: 171	Dan perempuan bagi orang kafir adalah seperti pengembaga yang meneriaki binatang yang tidak mendengar selain panggilan dan teriakan	Mengingkari ajaran Muhammad disebabkan mengikuti agama leluhur mereka dengan cara tanpa memikirkan aspek kebenarannya	Al-Baqarah: 170
27	Al-Baqarah: 191	Demikianlah balasan bagi orang kafir	<ul style="list-style-type: none"> - Cara menghadapi permusuhan orang kafir. Perangilah orang-orang yang memerangi agama Allah, tapi dilarang melampaui batas - Dilarang berperang di dalam Masjidil Haram. Tapi jika orang kafir mengajak berperang di Masjidil Haram, maka lawanlah 	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 190 - Al-Baqarah: 191

No.	Surat/Ayat	Ayat Kafir	Konteks Psiko-Sosiologis	Ket.
28	Al-Baqarah: 212	Kehidupan dunia dijadikan terasa indah dalam pandangan orang-orang kafir, dan mereka suka menghina orang-orang beriman	<ul style="list-style-type: none"> - Orang kafir sangat pandai dalam menerangkan sistem nilai kehidupan dunia, padahal diam-diam hatinya menyimpan permusuhan - Di luar pantauan umat muslim, orang kafir akan membuat kerusakan di muka bumi, merusak ekologi dan pertanian - Saran agar mereka bertakwa dibalas dengan kesombongan dalam hatinya 	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 204 - Al-Baqarah: 205 - Al-Baqarah: 206
29	Al-Baqarah: 217	Siapa di antara kalian yang murtad dari agama, lalu mati dalam keadaan kafir, maka semua amal mereka sia-sia di dunia dan akhirat	Orang-orang kafir akan terus mengupayakan kemurtadan umat muslim	
30	Al-Baqarah: 250	Mereka berdoa: Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran pada kami, kokohkanlah langkah kami, dan tolong kami menghadapi orang-orang kafir	<ul style="list-style-type: none"> - Pasukan Thalut sedang kehausan, sedangkan Thalut melarang mereka minum kecuali sedikit. Sebab, kenyang dapat melemahkan semangat berperang - Doa pasukan Thalut dan Daud saat menghadapi Jalut. Pasukan Jalut pada jaman itu adalah orang-orang kafir, yang memerangi orang Islam yang beriman 	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 249 - Al-Baqarah: 250
31	Al-Baqarah: 253	Maka di antara mereka ada yang beriman dan ada yang kafir	<ul style="list-style-type: none"> - Ketidaksukaan apabila ada rasul atau nabi yang lebih mulai dari nabi atau rasul yang lain. Padahal Allah memang memuliakan satu rasul di atas rasul lain, satu nabi di atas nabi lain. Ketidaksukaan ini menimbulkan perpecahan dan perang 	- Al-Baqarah: 253
32	Al-Baqarah: 254	Dan orang-orang kafir itu adalah orang-orang zhalim	Perintah untuk menafkahkan harta di jalan Allah, sebelum terlambat.	Ayat yang sama
33	Al-Baqarah: 256	Barang siapa ingkar pada Thaghur dan beriman pada Allah maka dia termasuk orang yang berpegang teguh pada tali yang kuat dan tidak akan putus	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak ada pemaksaan dalam beragama - Kebenaran sudah jelas-jelas berbeda dari jalan yang sesat 	Ayat yang sama

No.	Surat/Ayat	Ayat Kafir	Konteks Psiko-Sosiologis	Ket.
34	Al-Baqarah: 257	Dan pelindung orang-orang kafir adalah Thaghut-thaghut yang mengeluarkan manusia dari cahaya dan memasukkannya ke dalam kegelapan	<ul style="list-style-type: none"> - Allah adalah Wali orang-orang beriman. Allah mengantarkan pada terang cahaya - Thaghut adalah walinya orang kafir. Thaghut menjerumuskan pada kegelapan 	Ayat yang sama
35	Al-Baqarah: 258	Maka bingumlah orang-orang yang kafir itu	<ul style="list-style-type: none"> - Perdebatan Ibrahim dan Raja yang kafir di jamannya - Teologi yang diajarkan Ibrahim adalah bahwa Allah sebagai Pencipta, yang menciptakan hukum alam, misal matahari terbit dari timur dan tenggelam dari barat. 	Ayat yang sama
36	Al-Baqarah: 264	Dan Allah tidak akan memberi hidayah orang-orang kafir	<ul style="list-style-type: none"> - Kata-kata yang bagus lebih baik daripada sedekah/derman yang menyakiti hati si penerima sedekah - Larangan menyakiti hati orang yang menerima derma kita. Pahala orang yang berderma tapi menyakiti hati orang yang menerima derma akan dihapuskan 	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 261-263 - Al-Baqarah: 264
37	Al-Baqarah: 271	Allah mengampuni keburukan-keburukan mereka	Pahala bagi orang yang bersedekah dengan ikhlas	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 270-271
38	Al-Baqarah: 276	Dan Allah tidak menyukai orang-orang kafir	<ul style="list-style-type: none"> - Pemakan riba berjalan sempoyongan seperti orang yang diganduli setan - Orang-orang yang menghalalkan riba dan mengharamkan jual beli. Padahal Allah sebaliknya. Allah menghalalkan jual beli dan mengatarkan riba 	<ul style="list-style-type: none"> - Al-Baqarah: 275-276
39	Al-Baqarah: 286	Engkaulah tuan kami, tolonglah kami dalam menghadapi orang-orang kafir	Doa orang beriman agar diberi pertolongan, ampunan, dan diringankan beban. Sebab, orang beriman selalu menghadapi trik dan tipu daya orang kafir.	Ayat yang sama.

Melihat konteks psikologis-sosiologis ayat-ayat kafir dalam surat al-Baqarah seperti dalam tabel di atas, dapat dilihat bahwa orang-orang kafir adalah orang-orang yang egois. Mereka mau menang sendiri. Bersikokoh dengan keyakinan dan pendapatnya walaupun nyata-nyata kontradiktif dengan fakta-fakta historis sosiologis. Orang kafir cenderung bersifat eksklusif, tidak terbuka, dan menutup diri. Agama leluhur yang mereka warisi dijadikan pegangan sekalipun menyimpan banyak penyimpangan.

Orang Yahudi dan Nashrani sering kali disimbolkan sebagai representasi orang kafir. Sebab, mereka menolak ajaran Muhammad saw. Di sisi lain, orang Yahudi dan orang Nashrani juga saling mengklaim atas kebenaran kelompoknya masing-masing. Ketika sedang berhadapan dengan umat muslim, Yahudi dan Nashrani bekerjasama untuk memusuhi Islam. Tetapi, ketika satu sama lain saling berhadapan, Yahudi dan Nashrani saling bermusuhan.

Umumnya, orang-orang kafir adalah orang-orang yang membuat kerusakan dalam tatanan sosial, seperti menyimpan sifat iri hati dan dengki, permusuhan, merusak ekosistem, bahkan melakukan ekonomi bisnis yang merugikan orang-orang papa/melarat, seperti menghalalkan riba, praktek rentenir, dan sebagainya. Orang-orang kafir menciptakan keresahan sosial. Misalnya, ketika melakukan derma kebajikan, orang kafir menistakan harkat martabat kemanusiaan penerima derma.

Analisa Kritis Interpretatif

Pada bahasan-bahasan di awal, analisa strukturalis ayat-ayat al-Baqarah tentang watak dan karakter orang kafir belum cukup. Berikut ini adalah analisa yang berbasis pada kesadaran peneliti sebagai *reader of texts*, ide dan gagasan yang muncul dalam kesadaran peneliti. Ide-ide tersebut merupakan kesadaran yang otonom, di satu sisi, tetapi di sisi lain, merupakan reaksi atas stimulan yang lahir dari teks.¹³

Kafir: Antara Egoisme dan Eksklusifisme

Ayat pertama surat al-Baqarah yang berbicara tentang konsep kafir, yang sekaligus mencerminkan substansi kekufuran, berbunyi: *“sesungguhnya orang-orang kafir sama saja bagi mereka, engkau memberi peringatan mereka atau tidak memberinya peringatan, mereka tidak akan beriman”* (Qs. Al-Baqarah: 6)

Muhammad saw diutus ke muka bumi, sebagai jalan petunjuk menuju kebaikan, keluhuran, kemuliaan. Muhammad saw adalah manusia yang mulia, terpuji, berakhlakul karimah. Bahkan, dalam sabdanya, Muhammad saw mengatakan bahwa tujuan dirinya diutus Allah adalah untuk menyempurnakan akhlak.¹⁴ Umat manusia

¹³ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, *ibid.*, h. 113

¹⁴ Rasulullah saw bersabda: “Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang baik,” (HR. Ahmad dan Al-Bazzar). Lihat Sa’id Hawwa, *Al-Asas fi al-Sunnah wa Fiqhiha, al-Qism al-Awwal: Al-Sirah al-Nabawiyah*, (Al-Azhar: Dar al-Salam, 1995), h. 1089

diperintahkan untuk melakukan yang baik dan menjauhi yang jahat, meniru ketaatan malaikat dalam beribadah dan jangan mengikuti langkah setan.

Orang-orang yang kafir akan mengingkari seruan untuk berlaku baik dan positif. Orang kafir adalah orang-orang yang menolak seruan Muhammad saw untuk menjadi manusia yang berbudi pekerti. Nasehat-nasehat Muhammad saw, risalah dan nubuwahnya, sama sekali tidak digubris. Dengan segala pertimbangan argumentatif dan logika demonstratif mereka, orang-orang kafir menolak ide-ide yang dibawa Muhammad saw.

Sigmund Freud mengembangkan skema dorongan konflik dan ide-ide sebagai Id, Ego dan Superego.¹⁵ Dalam skema Freudian ini, nilai dan ide yang dibawa Muhammad saw adalah superego di hadapan orang kafir. Sementara sistem nilai dan keyakinan yang sudah tertanam dalam alam bawah sadar (Id) mereka adalah agama leluhurnya. Sedangkan Ego mereka bekerja secara rasional dan mengarahkan untuk melawan dan menentang superego.

Allah menggambarkan karakter orang kafir sebagai orang yang tidak mau mendengar seruan, risalah, yang mengajak pada keluhuran budi pekerti. Mata, telinga, dan hati orang-orang kafir tersumbat oleh angkara murka dan egoisme. Bagi orang-orang kafir yang menolak menerima peringatan itu, Allah mengancam mereka dengan azab yang pedih, baik di dunia maupun kelak di akhirat. Jenis azab-Nya hanya Dia yang tahu. Ayat-ayat 7 surat Al-Baqarah hingga ayat 10 adalah gambaran-gambaran lain dari orang kafir.

Egoisme atau pertimbangan egois orang-orang kafir yang diarahkan untuk menentang superego, dalam konteks ini sistem nilai baru yang dibawa oleh Muhamma saw., mengarah pada pembentukan eksklusifisme. Orang-orang kafir akan menutup mata, telinga, dan hati mereka. Pertimbangan ego rasional mereka mendorong untuk tidak akan pernah mendengarkan nasehat orang lain (Muhammad saw), sekalipun positif. Di sinilah, egoisme melahirkan eksklusifisme. Ada perasaan bahwa cakrawala pengetahuan mereka lebih luas, merasa menggenggam keyakinan paling benar, merasa diri dan kelompoknya saja yang benar, semua itu ciri-ciri orang kafir.

Eksklusifisme yang bersumber pada egoisme ini membuat orang-orang kafir menolak dialog. Bahkan, sekalipun dialog ilmiah terjalin antara orang beriman dan orang kafir, egoisme orang kafir menyumbat mata, telinga, dan hatinya. Diam-diam orang kafir akan membohongi publik. Di hadapan publik mengatakan bahwa diri mereka beriman. Tetapi di balik layar, mereka akan kembali pada komunitasnya. Pembohongan publik semacam ini tergambar dari ayat 8 sampai 20 surat al-Baqarah.

Allah sangat tepat memilih diksi kata untuk menggambarkan sifat orang kafir. *Sama saja bagi mereka, apakah engkau menasehatinya ataupun tidak, mereka tetap tidak akan beriman.* Dialog, diskusi, musyawarah, bahkan debat dan adu argumen bukan jalan untuk membuat orang-orang yang tertutup mata hatinya untuk menerima seruan risalah. Anti-dialog sama dengan eksklusif, tertutup, dan

¹⁵ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, *ibid.*, h. 91

tidak mau membuka diri pada kemungkinan-kemungkinan adanha perspektif dan paradigma lain tentang kebenaran dan keyakinan imannya.

Konflik Batin Orang Kafir dan Upaya Falsifikasi Kitab Suci

Orang kafir akan terus-menerus mengalami konflik batin. Berupaya untuk menolak, bahkan melakukan falsifikasi terhadap ayat suci. Sigmund Freud, seperti yang dikutip oleh Daniel L. Pals, menggambarkan dengan baik manusia yang berjiwa penuh konflik:

“diri seseorang adalah pertentangan terus-menerus, dalam upaya menyeimbangkan kekuatan yang berlawanan, yaitu dunia luar yang tak bergerak, tuntutan masyarakat yang kuat, dan tugas berat yang dipikulkan pada ego.”¹⁶

Selain egois dan eksklusif, orang kafir berupaya keras melakukan falsifikasi atas kitab suci sebagai firman Tuhan. Allah berfirman, *“dan orang-orang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami, mereka adalah penghuni neraka. Mereka kekal di dalamnya.”* (Qs. Al-Baqarah: 39)

Orang-orang kafir tidak cukup dengan menentang saja, tidak cukup menyimpan kesombongan. Lebih dari, mereka terus berusaha keras untuk melakukan falsifikasi (mendustakan) ayat-ayat Allah. Kelicikan demi kelicikan ditempuhnya, yang penting ayat-ayat kebenaran dapat disalahkan. Tujuannya adalah bagaimana ayat-ayat Allah ditinggalkan.

Misalnya, ketika Allah menyuruh umat manusia beriman, orang-orang kafir mengolok-olok orang beriman. Mereka mengatakan, haruskan kami beriman seperti orang-orang bodoh itu? Bagi orang kafir, orang beriman dianggap orang yang bodoh! Bodoh karena tidak menggunakan nalarnya, bodoh karena patuh pada aturan dan perintah Allah (Qs. Al-Baqarah: 13).

Sering dilakukan oleh orang kafir adalah berdusta. Di hadapan publik, mereka akan bilang; kami ini orang beriman. Tetapi, setelah mereka kembali ke komunitasnya yang sama-sama kafir, mereka berkata; aku tetap bagian dari kalian. Aku hanya mengolok-olok orang-orang beriman itu (Qs. Al-Baqarah: 14).

Olok-olok dan pembohongan publik adalah watak dari orang-orang kafir, sebelum mereka berusaha untuk mendustakan ayat-ayat Allah dengan melakukan kerja-kerja falsifikasi. Mereka akan mempertanyakan dan meremehkan, ayat-ayat Allah, *“untuk apa Allah menciptakan pelajaran-pelajaran seperti ini”* (Qs. Al-Baqarah: 26).

Lebih parah lagi, orang kafir mengingkari eksistensi Allah, Sang Pencipta, padahal manusia adalah makhluk yang sebelum eksis didahului oleh ketiadaan. Sebelum berwujud sebagai manusia yang memiliki tubuh dan jiwa, manusia secara biologis masih berupa saripati tumbuhan, yang berasal dari tanah. Kelak, setelah mati, manusia akan kembali melebur menjadi tanah, menjadi mineral, dan menjadi bagian saripati yang kembali pada sumbernya (Qs. Al-Baqarah: 28).¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, h. 92

¹⁷ Gambaran sosiologis masyarakat penentang (orang kafir) dalam ayat-ayat al-Baqarah ini

Orang-orang kafir mengingkari bahwa bumi, langit, dan jagad semesta ini memiliki sumbernya, Penciptanya. Mereka terus melakukan falsifikasi atas ajaran bahwa Allah sebagai pencipta. Mereka mencukupkan diri dengan mengatakan manusia berasal dari tanah dan akan tetap bersiklus dalam tanah. Artinya, berawal dari saripati tumbuhan dan kelak akan mati menjadi saripati tumbuhan lagi.

Orang-orang kafir mengingkari bahwa kelak mereka akan kembali pada Pencipta mereka, tepatnya setelah kiamat tiba dan seluruh jagad semesta dihancurkan. Bahkan, mereka menolak kehancuran jagad semesta itu sendiri. Mereka menolak ada kehidupan setelah kematian. Inilah salah satu karakter orang-orang kafir. Yaitu, terus berusaha melakukan falsifikasi atas ayat-ayat Allah.

Pada mulanya, manusia itu benda-benda yang tersebar di perut bumi, berupa mineral, yang ada pada tetumbuhan, sayur-mayur, kemudian lahir menjadi makhluk hidup di dalam rahim perempuan, lalu menjadi bayi yang hidup di muka bumi, lalu mati dan dikubur dalam tanah. Begitulah terus perputaran hidup mati, sampai tiba saatnya jagad semesta ini dihancurkan dan saatnya segala-galanya dikembalikan pada Sang Pencipta.

Alhasil, orang kafir itu tidak percaya pada kandungan substantif kalimat syahadat yang pertama, yaitu bahwa *tiada tuhan selain Allah*. Orang-orang kafir menganggap diri mereka tidak berasal dari Allah. Tetapi, menganggap diri mereka berasal dari saripati tanah dan tumbuhan yang dimakan oleh ayat-ibu mereka, yang menjelma menjadi sperma dan ovum, yang membentuk jabang bayi dan lahir menjadi manusia utuh.

Bagi orang kafir, bumi langit inilah yang menjadi tuhan-tuhan mereka. Padahal, kalimat syahadat yang pertama menegaskan, *tiada tuhan selain Allah*. Perintah pertama dalam syahadat tersebut adalah negasikan segala-galanya. Kemudian *isbatkan* bahwa yang ada hanya Allah. Katakan, bahwa alam semesta ini tidak ada tanpa izin dan restu Allah. Bumi langit ini tidak akan memberi kehidupan tanpa izin Allah. Jangan pernah bertuhan pada selain Allah, termasuk jangan pernah bertuhan pada jagad semesta, bumi langit dan seisinya. Bertuhanlah hanya pada Allah.

Perkara bahwa langit, matahari, bumi, tumbuhan, gunung, air dan segalanya memberikan kehidupan dan menjadi sumber kehidupan maka hal itu adalah hal lain. Allah memang menyatakan dengan tegas, "*dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dialah yang menurunkan air hujan dari langit, lalu Dia hasilkan dengan hujan itu buah-buahan sebagai rejeki untukmu. Karena itu janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah, padahal kamu mengetahui*" (Qs. Al-Baqarah: 22)

Dalam melakukan falsifikasi atas ayat-ayat Allah, orang-orang kafir memutuskan mata rantai sebab-akibat. Keberadaan langit, bumi, dan seluruh jagad semesta, baik

sesuai dengan fakta sejarah. Di era Mohammad saw., ada kisah sejarah tentang Abu Lahar dan Abu Jahal. Dua tokoh ini getol melawan Islam. Tenaga, pikiran, bahkan harta kekayaan mereka tercurahkan untuk menghancurkan Islam. lihat Michael Curtis, *The Middle East: A Reader*, (New Jersey: Transaction Publisher, 1986), h. 228

yang lahiriah atau nampak maupun yang batiniah atau yang tidak nampak, dianggap ada dengan sendirinya. Bumi langit ini berjalan secara mekanistik, berjalan dengan sendirinya, tidak memiliki pencipta. Kemudian, di atas argumen seperti itu, orang-orang kafir mengatakan bahwa manusia tidak memiliki Tuhan, sebab bumi dan langitlah yang menjadi ayah-ibunya, yang melahirkan dan memberinya kehidupan.¹⁸

Hubungan antara Allah dan bumi-langit diputus begitu saja oleh orang-orang kafir. Padahal, bumi-langit adalah ayat-ayat Allah. Falsifikasi yang dilakukan oleh orang kafir adalah memutus mata rantai tersebut. Argumentasi-argumentasi yang dibangun oleh orang kafir berkisar di sini, yaitu memutus nalar agar tidak mengkait-kaitkan keberadaan alam semesta ini dengan Penciptanya.

Representasi Simbolik Yahudi dan Nashrani

Dalam teori sosiologi tentang kehidupan beragama, peran simbol sangatlah penting. Dalam menyiptakan simbol orang kafir, surat Al-Baqarah menggunakan Yahudi dan Nashrani. Allah berfirman, “*dan berimanlah kalian pada apa yang Aku turunkan, yang membenarkan apa yang ada pada kalian, dan janganlah menjadi orang pertama yang mengingkarinya, dan jangan menjual ayat-ayatKu dengan harga murah, dan hanya kepada-Ku kalian bertakwa*” (Qs. Al-Baqarah: 41)

Watak atau karakter umum orang kafir adalah penentangan terhadap Allah, penolakan terhadap perintah-Nya, falsifikasi terhadap ayat-ayat Allah, yang bersifat *kauniah* maupun *qauliyah*, dan dengan mengambil contoh orang Yahudi, Allah memberikan contoh kelompok orang kafir.

Yahudi bukan satu-satunya kelompok manusia yang menentang Allah. Yahudi hanya bagian kecil. Penyebutan Yahudi adalah simbolisasi, representasi, personifikasi dari watak penentangan terhadap ayat Allah. Umat selain Yahudi sangat mungkin melakukan kafir pada ayat-ayat Allah. Siapapun yang menentang, menolak, memfalsifikasi ayat-ayat Allah maka mereka disebut kafir.

Di dunia Arab, Al-Quran turun di tengah-tengah agama pagan, Nashrani, Yahudi. Tetapi, dalam konteks dunia internasional pada waktu itu, Al-Quran turun di antara agama-agama lain seperti Hindu Buddha di India, Majusi dan Shabiah di Iran, paganisme di Eropa dan tempat-tempat lain. Namun, al-Quran belum sampai pada mereka. Sehingga contoh kelompok penentang al-Quran diambil dari masyarakat Arab sendiri.

Penentangan kepada ayat-ayat Allah diiringi perbuatan bejat dan kriminal. “*... dan mereka kembali mendapat kemurkaan dari Allah, karena mereka mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang dibenarkan...*” (Qs. Al-Baqarah: 61).

Para nabi dan rasul yang datang kepada orang Israel selalu ditentang dan

¹⁸ Atheisme secara umum memiliki slogan yang nyata: “The Death of God’ atau kematian Tuhan. Lihat Stephen Bullivant and Michael Ruse, “The Study of Atheism,” dalam *the Oxford Handbook of Atheism*, (U.K: Oxford University Press, 2013), h. 1-2

dibunuh. Dalam era modern pun, hal ini adalah bentuk kriminalitas yang tidak dibenarkan. *“dan mereka berkata; hati kami tertutup! Tidak, Allah melaknat mereka karena keingkaran mereka, sedikit sekali mereka yang beriman”* (Qs. Al-Baqarah: 88).

Tetapi ingat, Yahudi bukan satu-satunya kelompok orang kafir. Yahudi hanya representasi, atau contoh kecil dari orang kafir. Kebetulan saja, ketika ayat al-Quran yang turun dan Yahudi yang menentang maka Yahudi disebut sebagai orang kafir. Tetapi, ayat-ayat Allah turun kepada Bani Israel dan ada kelompok manusia non-Israel yang menentang ayat Allah tersebut maka merekalah yang disebut kafir.

“dan setelah sampai kepada mereka kitab Al-Quran yang membenarkan apa yang ada pada mereka—padahal sebelumnya mereka memohon diberi kemenangan atas orang-orang kafir—maka setelah datang kepada mereka apa yang mereka tahu, mereka mengingkarinya. Laknat Allah bagi orang-orang yang ingkar.” (Qs. Al-Baqarah: 89)

Sebelum al-Quran turun, orang-orang Yahudi adalah orang-orang yang beriman pada ayat-ayat Allah, seperti yang diturunkan kepada Musa dalam Taurat. Di jaman itu, Bani Israel menghadapi musuh-musuh yang kafir, yang tidak percaya pada Taurat. Dengan begitu, orang kafir bukan saja orang Yahudi, tetapi non-Israel pun yang tidak percaya pada Taurat waktu itu adalah orang kafir. Siapapun penentang ayat Allah maka dia kafir.

Ketika al-Quran turun sebagai jawaban Allah atas doa Bani Israel yang ingin mendapatkan kemenangan atas musuh-musuh mereka, sebaliknya, Bani Israel itu malah mengingkarinya lagi. Sebab, al-Quran turun pada orang yang tidak dari garis darah mereka. Allah memberikan anugerah risalah dan nubuwah kepada Muhammad yang tidak berdarah Yahudi.

“Sangatlah buruk perbuatan mereka yang menjual dirinya dengan mengingkari apa yang diturunkan Allah, karena iri dengki melihat Allah menurunkan karunia-Nya kepada salah satu hamba-Nya yang dikehendaki. Mereka pun menanggung rasa kesal yang berlipat-lipat. Sungguh bagi orang kafir adzan yang hina” (Qs. Al-Baqarah: 90).

Rasa kesal yang berlipat-lipat yang ditanggung orang Yahudi waktu itu: pertama, orang-orang di jaman itu menentang ayat-ayat Taurat. Banyak sekali orang yang kafir dan ingkar pada ayat Taurat. Karena itulah, mereka meminta pertolongan pada Allah. Kedua, setelah Allah menurunkan ayat pada Muhamad, orang Yahudi kesal lagi. Sebab, ayat tidak turun pada manusia dari golongan mereka. Inilah yang disebut rasa kesal yang berlipat-lipat.

Pada akhirnya, orang Yahudi hanya mau beriman pada apa yang mereka terima sendiri dan tidak mau menerima ayat-ayat Allah yang turun berikutnya, terlebih yang turun tidak pada garis darah Yahudi (Qs. Al-Baqarah: 91). Inilah bentuk kekufuran yang sangat sulit dibuang, walaupun sudah diancam berkali-kali oleh Allah (Qs. Al-Baqarah: 93). Jadi, orang kafir adalah orang yang memusuhi Allah dan rasul-Nya, bukan saja orang Yahudi tetapi siapa saja (Qs. Al-Baqarah: 98).

Karena Yahudi hanya contoh kecil dari orang-orang kafir maka orang fasik juga bisa disebut kafir (Qs. Al-Baqarah: 99). Orang fasik adalah orang yang suka

merusak. Di publik, di tengah-tengah orang mukmin, mereka berkata diri mereka beriman. Setelah kembali berkumpul dengan komplotannya, mereka berpaling lagi ke watak dasarnya. Jadi, orang yang fasik juga kafir.

Belajar dan mengajarkan sihir, atau menyebabkan kerusakan sosial lainnya, adalah kafir (Qs. Al-Baqarah: 102). Allah menciptakan bumi langit ini untuk ditempat oleh manusia. Tetapi, perilaku kafir membuatnya cenderung rusak. Ekologi tidak terjaga. Lingkungan tercemar. Tatanan sosial menjadi *choas*, ketimpangan kelas antara orang kaya dan orang miskin, eksploitasi umat manusia yang tidak manusiawi. Alam semesta ini adalah ayat-ayat Allah. Jangan ingkari. Jangan buat kerusakan pada ayat-ayat Allah.

Para nabi dan rasul diutus untuk menyampaikan semua ayat Allah, baik yang *kauniyah* maupun yang *qauliyah*. Tetapi, orang kafir menyikapinya dengan mengolok-olok dan bersungut-sungut (Qs. Al-Baqarah: 104). Orang kafir tidak saja Yahudi, tetapi siapa saja yang mengolok-olok rasul dan para penerus risalah beliau maka mereka disebut kafir.

Orang kafir juga memiliki watak suka membenci karunia Allah yang turun pada orang lain (Qs. Al-Baqarah: 105). Mereka ingin menjadi manusia pilihan, ras pilihan, orang unggulan, terkemuka, satu-satunya pemegang kebenaran. Orang kafir sangat benci bila orang lain juga mendapat karunia Allah, tidak suka bila orang lain yang benar, terhormat, mulia, dan mendapat kedudukan tinggi. Kecemburuan dan iri hati menjadi watak orang kafir.

Suka mendebat untuk merubah keimanan yang benar menjadi salah, dan mendebat para utusan yang membawa kebenaran juga sifat orang kafir (Qs. Al-Baqarah: 108). Memutar balik fakta, bermain argumentasi yang provokatif, dan menginginkan orang mukmin juga ikut ingkar seperti diri mereka (Qs. Al-Baqarah: 109) adalah ciri-ciri orang kafir. Mengingkari kitab yang mereka baca dengan benar (Qs. Al-Baqarah: 121) dan mengedepankan ego adalah watak orang kafir.

Yahudi bukan satu-satunya kelompok kafir. Orang kafir secara umum dapat didefinisikan sebagai watak yang busuk, mencari kesalahan orang lain, mengunggulkan diri sendiri, tidak menyukai kebaikan dan karunia pada orang lain, rakus dan tamak, pandai bersilat lidah untuk membenarkan yang salah dan menyalahkan yang benar. Orang kafir lebih suka kekacauan sosial daripada tatanan yang stabil. Demi kepentingan-kepentingan pragmatis dan jangka pendek, mereka rela mengingkari ayat-ayat Allah, menjadi kafir tanpa rasa takut sedikitpun.

Penutup

Penelitian psikologis-sosiologis-interpretatif sangat memungkinkan untuk dilakukan pada objek yang berupa bahasa, khususnya teks suci. Dengan mengambil objek kajian tentang ayat-ayat kafir dalam surat al-Baqarah—yang kebetulan tema *takfir* sedang hit dalam konteks global—maka penelitian ini menghasilkan temuan yang mengejutkan.

Konsep kafir adalah abstraksi dari watak dan karakteristik individu maupun kelompok yang penuh ambisi negatif, pencipta kekacauan sosial, pemicu permusuhan, perang dan pengkhianatan. Konsep kafir tidak semata abstraksi yang menjelaskan tentang orang-orang yang tidak beriman pada konsep-konsep teologis Islam, melainkan juga orang-orang yang “anti-sosial”.

Sifat “anti-sosial” yang menjadi temuan penting dalam penelitian ini tidak bisa diabaikan, mengingat fenomena takfiri yang merebak dan meresahkan masyarakat adalah bentuk lain dari pola “anti-sosial”. Tidak menutup kemungkinan, siapapun yang menunjukkan perilaku “anti-sosial” maka dialah orang-orang kafir seperti dalam al-Quran, sekalipun mereka mengatasnamakan diri pendukung agama.

Daftar Pustaka

- Al-Dhahiri, Imam Abu Muhammad Ali bin Ahmad Ibnu Hazm, *Al-Fashl fi Al-Milal wa Al-Ahwa' wa Al-Nihal*, Jilid 5, Cet. II, (Beirut: Dar al-Jail, 1996)
- Al-Nadiri, Muhammad As'ad, *Nahwu al-Lughah al-Arabiyah fi Qawa'id al-Nahw wa al-Sharf*, (Beirut: al-Maktabah al-Ashriyah, 1998)
- Al-Quran dan Terjemahannya*, (Jakarta: Alfatih, 2013)
- Al-Ramyan, Abdullah bin Muhammad bin Romyan, *Ara' al-Qurthubi wa al-Maziri Al-I'tiqadiyah Khilal Syarhaihima li Shahih Muslim; Dirasah wa Tarjih*, Cet. I, (Riyadh: Dar Ibnu Al-Jauzi, 1427 H.)
- Al-Suyuthi, Imam Jalaluddin, *Al-Itqon fi Ulum al-Quran*, jilid. 2, (Al-Qahiroh: Mathba'ah Hijazi, t.t.)
- Al-Zarqoni, Muhammad Abdul Azhim, *Manahi al-Irfan fi Ulum al-Quran*, jilid 1, Cet. I, (Beirut: Dar Kitab Al-Arabi, 1995)
- Bullivant, Stephen and Ruse, Michael, “The Study of Atheism,” dalam *the Oxford Handbook of Atheism*, (U.K: Oxford University Press, 2013)
- Curtis, Michael, *The Middle East: A Reader*, (New Jersey: Transaction Publisher, 1986)
- Forrester, Michael A., *Psychology of Language; A Critical Introduction*, (London: SAGE Publications, 1996)
- Hawwa, Sa'id, *Al-Asas fi al-Sunnah wa Fiqhiha, al-Qism al-Awwal: Al-Sirah al-Nabawiyah*, (Al-Azhar: Dar al-Salam, 1995)
- Jeanrond, Werner G., *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, (London: MacMillan, 1991)
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, terj. Inyik Ridwan Munzir, Cet. II, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012)



GLOBALISASI, AGAMA DAN KEADILAN SOSIAL: Interpretasi Kontekstual Nilai Keadilan dalam al-Qur'an dan Kitab Agama-Agama

Masroer Ch Jb

*Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
masroer@gmail.com. masroer2006@yahoo.co.id*

Abstrak

Artikel ini mencoba menganalisis secara sosio-historis pengaruh globalisasi terhadap masyarakat dunia serta respon agama-agama di dalamnya sebagai wujud interpretasi nilai kitab sucinya. Globalisasi memang telah dimulai kemunculannya cukup lama. Hanya perwujudannya yang menimbulkan masalah serius tidak hanya bagi bangsa-bangsa yang tertinggal saat ini, seperti Indonesia, akan tetapi juga bagi kemanusiaan. Oleh karena itu globalisasi, yang berkembang menjadi kapitalisme Barat harus diketahui sejarahnya dengan cermat, sehingga dapat disikapi oleh agama-agama dengan tepat. Menurut Robinson, globalisasi kapitalisme berkembang dalam dua tahap, yaitu tahap *intensive capitalism*, yakni ketika kebutuhan manusia di berbagai belahan dunia telah menjadi komoditas ekonomi, setelah munculnya *extensive capitalism* berupa tahap berkembangnya kapitalisme ke seluruh dunia dunia. Dari sini, globalisasi menimbulkan masalah besar bagi kemanusiaan, yaitu munculnya demonstrasi keserakahan (*greed*) manusia yang menyudutkan rasa keadilan dan nilai kemanusiaan. Oleh karena pengaruh globalisasi yang seperti itu mendapatkan kritik keras dari lembaga-lembaga keagamaan dunia. Pada Simposium Islam Internasional tahun 2016 di Istanbul Turki, misalnya para ulama menyerukan agar negara-negara maju di dunia membuat kesepakatan yang mengikat dan adil tentang perubahan iklim global. Dalam deklarasi itu, mereka meminta negara-negara kaya dan produsen minyak untuk menghentikan sama sekali produksi bahan bakar fosil pada tahun 2050. Selain itu deklarasi ini juga menyatakan bahwa 1,6 miliar Muslim mempunyai kewajiban untuk melawan perubahan iklim dan meminta agar Muslim patuh pada perintah kitab suci al-Quran agar “tidak berlaku sombong di muka bumi”. Dari sisi ini pula kritik datang dari Uskup Gereja Katolik di Amerika Serikat pada tahun 1986 dalam surat penggembalaan mereka dan Pengakuan Gereja-Gereja Reformasi di Harare tahun 2008 dimana sudah ada kesadaran yang kuat bahwa Amerika dan dunia berada dalam saling ketergantungan, sehingga ketidaksetaraan di bagian lain dari dunia akan berakibat juga bagi kehidupan bangsa Amerika. Sebagai bangsa yang memiliki tingkat perkembangan ekonomi tertinggi, bangsa Amerika terpanggil untuk juga memperhatikan sesamanya di bagian lain dunia, dan tidak dapat menutup mata terhadap ketidakadilan seperti itu. Pernyataan

yang senada namun lebih keras datang dari Aliansi Gereja-Gereja Reformasi se Dunia (World Alliance of Reformed Churches – WARC) pada tahun 2004, dimana mereka menolak ketidakadilan ekonomi dan sosial yang ditimbulkan oleh atmosfer neoliberalisme yang menguasai alam pikiran dunia saat ini.

Abstract

This article tries to analyze the socio-historical impact of globalization on the world community and the response of religions in it as a form of interpretation of the value of scripture. Globalization is already starting appearance for a long time. The realization poses a serious problem not only for the nations that remains today, such as indonesia, but also for humanity. Hence, globalization, which evolved into western capitalism needs to know its history carefully, so that it can be addressed by the religious right. According to Robinson, the globalization of capitalism developed in two phases. the first is the intensive of capitalism, which the needs of people in various parts of the world has become a commodity of economy. The second is the extensive of capitalism which include the developing of capitalism around the world. From here, globalization is creates major problems for humanity. That is the emergence of demonstration greed discrediting human sense of justice and human values. Because of its influence of globalization, the loud criticis comes from religious institutions around the world. At The International Islamic Symposium 2016 in Istanbul Turkey, for example, the scholars called for developed countries in the world to make a binding fair agreement on global climate change. In the declaration, they ask some of the development countries and the also countries that delivering oil to stop producing the fossil fuel on 2050. Meanwhile, this declaration also stated that 1.6 billion of Muslims people have an obligation to fight the climate change and proposed them to follow the rules of holy Qur'an, so that they would not be greedy in the earth. From this side, the critics comes from the Bishop of Catholic Church in United States on 1986, in their pastoral letter and also the declaration of Reformed Churches in Harare on 2008 there is an awareness that the united state of America and the world are in mutual dependence. Therefore, the inequality on the other side of the world will impact the lives of American people too. As a nation that has the highest level of economic development. american people felt interestted to give their attention for people in the other parts of the world, and they can not turn their eyes away of the injustice like that. Even the same statement but harder also comes from the World Alliance of Reformed Churches in 2004, in which they reject the economic and social injustices caused by neoliberalism atmosphere that holds the entire mind the world today.

Keywords: *globalization, capitalism, religions and social justice*

Pendahuluan

Artikel ini ditulis dengan maksud untuk menjelaskan hubungan globalisasi dan agama dan bagaimana respon dan peran agama di dalamnya, serta dampak globalisasi bagi Indonesia, terutama kian memudarnya rasa keadilan di masyarakat. Dengan menggunakan perspekif ekonomi-politik tentang gobalisasi dan agama yang berbasis pada eksplorasi data-data literatur sosio-historis, dan interpretasi kontekstual tentang keadilan dalam al-Qur'an dan kitab agama-agama menjadi relevan untuk dilihat sebagai orientasi dasar dari penulisan artikel ini

Dalam pada itu kata globalisasi itu sendiri yang seringkali menimbulkan kegalauan sekaligus juga harapan bagi masyarakat Islam khususnya dan masyarakat dunia pada umumnya, berasal dari istilah dalam bahasa Inggris, yaitu *globe* dan *globalization* yang berarti dunia atau proses masuk ke ruang lingkup dunia.¹ Globalisasi secara harafiah mengandung arti proses penduniaan segala sesuatu mengenai kehidupan umat manusia menjadi satu dunia yang utuh atau bulat. Dalam tinjauan sejarah, globalisasi telah dimulai kemunculannya cukup lama.² Hanya perwujudannya yang menimbulkan masalah serius tidak hanya bagi bangsa-bangsa yang tertinggal, seperti Indonesia, akan tetapi juga bagi masyarakat yang tinggal di planet bumi akhir-akhir ini. Oleh karena itu, globalisasi, terutama yang berkembang menjadi kapitalisme Barat harus diketahui sejarahnya dengan cermat, sehingga dapat disikapi dengan tepat oleh agama.

Globalisasi dan Agama

Pada awalnya ketika Presiden George Bush mengucapkan pidato sebagai Presiden Amerika Serikat (AS) dalam Sidang Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tahun 1990, ia mengungkapkan bahwa dunia telah masuk ke dalam suatu zaman baru, yaitu era globalisasi. Era baru ini tercipta ketika Tembok Berlin, yang dibangun Jerman Timur untuk mencegah warganya dari Timur menyeberang ke Jerman Barat di kota Berlin, runtuh pada tahun 1989. Keruntuhan tembok ini memungkinkan warga Jerman Timur leluasa pergi ke Jerman Barat dan sebaliknya, sebagai tanda hegemoni Uni Soviet (USSR) atas Jerman Timur telah berakhir. Dua tahun sebelumnya, yaitu tahun 1987, sewaktu Presiden AS Ronald Reagan berkunjung ke Berlin (Barat) ia pernah menyerukan kepada Gorbachev agar “Runtuhkan Tembok Berlin.” Keruntuhan Tembok Berlin ini menandai runtuhnya hegemoni USSR atas negara-negara satelitnya di Eropa Timur yang berhaluan komunis. Tiga negara bagian USSR, yaitu Latvia, Lituania dan Estonia kemudian memisahkan diri mereka dari USSR ketika parlemen-parlemen tiga negara bagian itu mendeklarasikan pemisahan dirinya secara sepihak dari USSR. Pemisahan itu terjadi tanpa ada perlawanan dari USSR setelah mendapat dukungan internasional. Dua tahun kemudian, USSR sendiri runtuh dan digantikan *Confederation of Independent States* (CIS), suatu bentuk kehidupan yang hanya namanya saja, karena ternyata hegemoni Rusia atas negara-negara konfederasi itu juga hilang. Lenyapnya USSR ini menyebabkan dunia hanya memiliki satu saja kekuatan politik ekonomi, yaitu kapitalisme. Dapat dipahami kalau satu tahun kemudian dari keruntuhan Tembok Berlin, yaitu tahun 1990, Presiden Bush menggunakan istilah globalisasi. Globalisasi dari sisi ini mempunyai pengertian suatu politik ekonomi kapitalistik yang menguasai kehidupan manusia di planet bumi. Pada saat ini, kecuali Kuba, negara-negara yang pernah menerapkan politik ekonomi sosialis telah runtuh, termasuk

¹ <http://www.kbbi.web.id/globalisasi>, Diunduh pada tanggal 2 November 2015.

² Firmanzah, *Globalisasi: Sebuah Proses Dialektika Sistemik* (Jakarta: Yayasan Sad Staria Bhakti, 2007), h. 29-30.

Cina. Semuanya masuk dalam sistem ekonomi pasar bebas, yang kapitalistik. Globalisasi dengan demikian memiliki makna baru, yaitu kapitalisme yang telah menjadi kapitalisme global. Era ini dibayangkan secara optimis akan bertahan minimal sekitar 60 tahunan, bahkan ada yang memperkirakan abad berikutnya akan menjadi era kapitalisme global.³

Namun, belum memasuki dekade kedua tahun 2008-2009, AS mengalami resesi ekonomi yang parah akibat spekulasi investasi industri real estate yang salah yang berakibat pada anjloknya pasar modal dan merosotnya nilai tukar mata uang dolar AS terhadap mata uang asing lain yang diikuti oleh kebangkrutan lembaga perbankan AS dan lembaga perbankan internasional lain, serta bangkrutnya industri-industri besar di AS, seperti perusahaan asuransi, industri mobil, yang dampaknya terasa ke seluruh dunia. Optimisme kapitalisme global ini pun diragukan. Ketika kelemahan ekonomi satu negara seperti AS mengakibatkan terjadinya guncangan ekonomi juga di negara-negara lain, dalam situasi ketika politik ekonomi seluruh dunia telah menyatu, maka globalisasi telah berada pada puncak perkembangannya. Seluruh dunia telah menjadi satu secara ekonomi dengan AS sebagai penggerak utama. Oleh karena itu, guncangan ekonomi yang terjadi di AS, menimbulkan guncangan juga di berbagai belahan lain dunia. Robinson menyebutnya sebagai tahapan kapitalisme global yang memuncak dengan *intensive capitalism* ketika kebutuhan manusia di berbagai belahan dunia telah menjadi komoditas ekonomi yang terjadi setelah munculnya *extensive capitalism* berupa berkembangnya kapitalisme ke seluruh dunia dunia.⁴

Indonesia yang mau atau tidak termasuk juga ke dalam politik ekonomi kapitalistik itu tidak terkecuali terkena dampak sosialnya. Pemberhentian buruh pabrik terjadi dimana-mana karena produksi merosot akibat melemahnya pasar di AS. Globalisasi AS mengakibatkan buruh di daerah-daerah Indonesia terkena Pemutusan Hubungan Kerja (PHK). Menariknya, menghadapi persoalan ekonomi yang demikian itu, Presiden Republik Indonesia (RI) Susilo Bambang Yudoyono (SBY) pada waktu itu menyerukan perlunya dipertimbangkan kebijakan ekonomi syariah sebagai alternatif atas krisis yang sedang terjadi secara global. Kapitalisme global yang mengalami resesi seperti halnya terjadi tahun 1930an, dianggap sudah tidak memadai lagi, sehingga hendak digantikan oleh perkonomian syariah. Anggapan yang ada dibalik upaya ini agaknya adalah anggapan yang mengkaitkan pengertian globalisasi ini sebagai suatu politik ekonomi yang ada hakikat agamanya, sehingga perlu diganti pula dengan politik ekonomi agama lain. Kenyataan ini bukanlah hanya masalah Indonesia saja. Ada kecenderungan juga untuk mempelajari sistem perekonomian Islam sebagaimana ditunjukkan oleh keinginan berbagai negara untuk mempelajari ekonomi syariah ini. Globalisasi dengan demikian dipahami

³ John Kotter, 'Cultures and Coalition, dalam Rowan Gibson (ed), *Rethinking the Future: Bussiness, Principles, Competition, Control, Leadership, Markets, and the World*, Foreword by Alvin & Heidi Toffler (London: Nicholas Breal Publishing, 1997), h. 165.

⁴ William I. Robinson, *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2004), h. 6-7.

memiliki juga makna keagamaan di dalamnya. Paling sedikit ia adalah kenyataan dari Barat, dan kemudian Kristen. Oleh karena itu, kebangkrutannya berarti perlu diganti oleh politik ekonomi agama lain.⁵

Berbagai pengertian dan pemahaman terhadap istilah globalisasi ini menarik, karena ia menunjukkan suatu dinamika dari sudut bahasa dan perspektif. Paling sedikit uraian dari sisi bahasa menunjukkan bahwa satu istilah dapat digunakan oleh para akademisi dengan pengertiannya sendiri-sendiri. Ketika istilah itu digunakan oleh kelompok yang berhubungan dengan ras, etnik dan kebangsaan, globalisasi bermakna antropologik atau sosiologik. Ketika digunakan oleh pelaku ekonomi dan politik, ia dimengerti secara ekonomik. Demikian juga ketika ia digunakan oleh kaum agamawan, ia memiliki makna yang sangat berbeda. Itu wajar dan manusiawi saja. Ia menjadi tidak wajar ketika salah satu makna ini telah dipolitisasi apalagi kalau dikaitkan dengan agama. Masalahnya menjadi sangat rawan ketika agama telah dilibatkan di dalamnya. Rawan karena agama biasanya berbicara tentang kebenaran mutlak (*truth claim*). Padahal ketika diskusi sudah sampai ke masalah kebenaran, tidak seorang manusia pun yang dapat mengklaim kebenarannya secara mutlak.

Dikatakan demikian, karena pemutlakan kebenaran itu hanya berada dalam diri Yang Mutlak itu sendiri. Ketika percakapan sudah menyangkut Yang Mutlak, tidak seorang manusiapun yang dapat memverifikasi Yang Mutlak itu. Yang dimaksud adalah keyakinan dari hampir semua agama bahwa Yang Mutlak, yang disebut dengan berbagai nama oleh berbagai agama dan tradisi keagamaan, seperti Yahweh bagi bangsa Yahudi, Trinitas bagi bangsa Barat yang Kristen, Allah swt bagi bangsa Arab yang Islam, Puang Matua bagi orang Toraja, dan seterusnya adalah yang menciptakan langit dan bumi serta segala isinya termasuk, manusia adalah pemahaman manusia-manusia tersebut dalam budaya manusia masing-masing.⁶ Oleh karena itu ketika dipahami secara budayawi seperti itu lalu ia menjadi Yahudi, Barat, Arab, Toraja dan seterusnya. Masalahnya adalah, apakah ada seorang manusia yang dapat membuktikan secara empirik kebenaran keyakinan seperti itu? Kesulitan membuktikan terjadi karena, *pertama* Yang Mutlak itu tidak empirik seperti halnya manusia. Keberadaan-Nya tidak dapat dibuktikan secara empirik dan rasional. Keberadaan-Nya hanya dapat dirasakan, disadari dan diyakini secara sakral. Perasaan, kesadaran dan keyakinan sakral ini tidak pernah dapat dibuktikan dengan seperti halnya menunjukkan video. Jadi pemahaman tersebut bersifat subyektif. Oleh karena itu, pemahaman atas keberadaan-Nya tidak dapat dirasakan oleh semua orang secara sama. *Kedua*, Komunikasi Yang Mutlak dengan manusia dibangun di atas dasar interpretasi atau penafsiran. Maksudnya, karena

⁵ Memang Max Weber orang yang mengaitkan perkembangan kapitalisme modern di Barat dengan Kekristenan secara tidak langsung dalam tulisannya, meskipun kemudian setelah kapitalisme berkembang pesat, malah meninggalkan ajaran agama ini. Lihat, Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Rautledge, 1957).

⁶ Dalam menganalisis hubungan agama dengan kebudayaan di masyarakat ini dapat dilihat dalam riset Durkheim yang dibukukan; Emile Dukheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York, The Free Press, 1965).

keberadaan Yang Mutlak yang tidak empirik itu, maka komunikasi dengan-Nya menjadi subyektif. Ia tidak pernah hadir secara empirik dalam kehidupan manusia, sehingga manusia bisa berkomunikasi secara langsung dan empirik juga dengan-Nya. Penampakan Yang Mutlak dalam kenyataannya selalu secara tidak langsung, entah melalui penglihatan, atau dalam alam mimpi. Kenyataan suci ini tidak dapat membuktikan suatu kebenaran secara empirik. Kenyataan seperti ini adalah kenyataan yang tidak rasional, tidak berhubungan dengan akal. Ini tidak berarti juga bahwa sesuatu yang tidak rasional lalu tidak benar. Hanya tidak dapat dijelaskan menurut akal sehat manusia dengan ukuran-ukurannya. Oleh karena itu, belum ada seorang manusia yang dapat membuktikan secara empirik pula bahwa dirinya telah berjumpa dengan Yang Mutlak itu.

Apa artinya dengan masalah ini? Ini artinya, kalau ada pemahaman seperti itu, maka pemahaman itu adalah pemahaman manusia sendiri. Bagaimana cara manusia memahaminya? Manusia itu sendiri yang dapat menjawabnya, terutama manusia yang mengakui memiliki hubungan dengan Yang Mutlak itu. Masalahnya, apakah pemahaman manusia seperti itu dapat juga dibuktikan kebenarannya dengan pembuktian secara sah seperti halnya para polisi mengatakan menangkap basah seseorang yang berbuat kejahatan? Atau paling tidak pembuktian itu dapat dilakukan dengan cara memutar kembali *video tape* berisi rekaman peristiwa hubungan antara manusia itu dengan Yang Mutlak itu. Kalau pembuktian seperti itu tidak dapat dilakukan, lalu pertanyaan mendasar yang muncul adalah, "Atas dasar apa Yang Mutlak itu dapat dikatakan terlibat atau berhubungan dengan manusia dan alam semesta? Tidakkah manusia itu yang mengatakannya hanya berdasarkan penafsirannya sendiri bahwa Yang Mutlak itu berhubungan dengannya." Itu terjadi karena ia merasakan atau mengalami sesuatu yang tidak biasanya (alami) terjadi sehari-hari oleh manusia lainnya sehingga menyimpulkan sebagai sesuatu yang luar biasa atau supra alam (*super natural*). Kalau sesuatu itu *super natural*, lalu apakah itu berarti dapat diduga kuat atau dipastikan berasal dari Yang Mutlak? Apakah tidak ada kemungkinan itu juga berasal dari roh-roh atau kenyataan-kenyataan metafisik lain? Tidak seorang manusia pun dapat membuktikannya, kecuali Yang Mutlak itu sendiri. Oleh karena itu, semua yang berasal dari Yang Mutlak itu patut dipahami dari sisi ini.

Memang Yang Mutlak itu ada dan dipahami berhubungan dengan manusia. Tetapi tidak pernah boleh seorang manusia pun mengatakan secara mutlak pengalaman dan pemahamannya adalah benar 100% berasal dari Yang Mutlak. Selalu saja unsur kemanusiaan, dalam pengertian pemahaman (interpretasi). Dari sisi inilah agama harus dipahami dan diusahakan menemukan kebenarannya. Agama adalah pemahaman atau interpretasi manusia atas pengalaman dan pemahaman manusia dengan Yang Mutlak itu. Agama karenanya bukan Yang Mutlak. Kalau ini benar, maka semua yang berasal dari agama adalah hasil interpretasi terhadap dunia spiritualitasnya dan dunia kitab sucinya di masyarakat yang memeluk agama.

Oleh karena itu, ketika agama telah masuk dalam pengertian globalisasi, masalah menjadi semakin rumit dan sensitif. Dalam kerangka itulah tulisan ini

dibuat. Apakah memang globalisasi yang berkembang kini, terutama globalisasi kapitalisme Barat memiliki dimensi agama di dalamnya, sehingga harus hadapi pula secara agama? Kalau benar ada, agama seperti apa, agama dari mana yang dimaksudkan sehingga harus berhadap-hadapan dengan agama lain?

Untuk itu, uraian ini juga akan menjelaskan globalisasi pada rentang sejarah masa lalu, kemudian diikuti dengan berbagai macam globalisasi dan terakhir *trend* globalisasi kapitalisme setelah 75 tahun meletusnya perang dunia di abad 20 yang melahirkan Perang Dingin antara Blok Barat dan Blok Timur selama 45 tahun,⁷ terutama globalisasi kapitalisme Barat. Analisis terhadapnya akan membuktikan ada tidaknya unsur agama di dalam perkembangannya. Dengan demikian, akan menjadi jelas cara yang terbaik dalam mengatasi globalisasi kapitalisme Barat ini, khususnya dalam konteks Indonesia, dan umat Islam dan agama-agama pada umumnya.

Sejarah Globalisasi Kapitalisme

Globalisasi bukanlah hal yang baru, ia sudah ada cukup lama. Hanya wujudnya yang menimbulkan masalah serius tidak hanya bagi bangsa-bangsa yang tertinggal saat ini, akan tetapi juga masalah bagi kemanusiaan. Oleh karena itu, globalisasi, terutama globalisasi kapitalisme Barat harus disikapi dengan cermat, sehingga unsur kesejarahan dan dampaknya dapat dikaji secara tepat.

Dalam pertumbuhan sejarah bangsa-bangsa di dunia, sebenarnya globalisasi telah ada sejak dahulu kala. Kalau dimulai dari hitungan sejarah Macedonia tahun 330-an SM, --sebagaimana juga disinggung dalam al-Qur'an-- Alexander Yang Agung (Raja Iskandar Agung) sudah melakukannya.⁸ Dengan menggunakan alat transportasi yang masih sangat sederhana pada waktu itu, wilayah yang dikuasai Alexander Agung terbentang dari Macedonia sampai ke sungai Indus di India. Berbagai kota yang dikuasainya mengalami sentuhan Hellenisme berupa gymnasium, amphitheater, kuil Zeus, dan sebagainya. Nama-nama kota, seperti Alexandria muncul dimana-mana, seperti di Mesir. Alexander Agung berhasil meneruskan jejak-jeaknya lewat Hellenisme yang berlaku dan diminati secara universal, yang pengaruhnya masih terasa sampai saat ini dalam peradaban Barat. Wilayah luas ini ia rebut dari tangan Kerajaan Persia dengan agama Zoroasternya, yang juga memiliki wilayah yang luas. Akan tetapi pengaruh Zoroaster tidak seluas dan sehebat Hellenisme. Pengaruh itu diteruskan oleh Kekaisaran Romawi, yang pada waktunya adalah juga kekaisaran yang menguasai dunia, sebagaimana juga al-Quran menuliskannya. Dalam peradaban Islam, globalisasi juga bukan hal baru. Demikian pula pengaruh peradaban Islam yang begitu besar di seluruh dunia, dari Dinasti Abbasiyah di Irak, Dinasti Umayyah di Syria, sampai terakhir lewat Kekaisaran Ottoman adalah bukti globalisasi bangsa Turki dengan agama Islamnya. Pengaruh Kekaisaran Ottoman

⁷ Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *The Good Society* (New York: Alfred A. Knopf, 1991), h. 220, 276.

⁸ Lihat, Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), h. 439-440.

sampai ke Eropa Timur meninggalkan bekas dalam era modern ini dalam wujud perang di Bosnia dan Slovakia yang membawa trauma historis bagi bangsa Eropa.⁹

Dalam lingkup Nusantara, hal serupa itu pernah terjadi. Kejayaan Kerajaan Sriwijaya di Sumatera Selatan dan Kerajaan Majapahit di Jawa Timur adalah wujud globalisasi, kalau pengaruhnya juga terasa sampai ke Madagaskar di benua Afrika. Jadi globalisasi adalah sesuatu kenyataan yang bersifat alamiah yang sudah ada sejak dulu. Oleh karena itu, globalisasi bukan hal baru. Semua bangsa di dunia ini apabila berkesempatan akan melakukannya, termasuk bangsa Indonesia. Masalahnya globalisasi yang pernah terjadi di sepanjang sejarah masa lalu itu tidak menimbulkan dampak yang besar sebesar dampak yang ditimbulkan oleh globalisasi kapitalisme Barat saat ini yang mengancam lingkungan hidup umat manusia, dengan timbulnya pemanasan global. Globalisasi yang terjadi kini benar-benar besar dampak yang dirasakan oleh umat manusia. Tentu dampak lingkungan ini adalah salah satu dari masalah globalisasi yang ditimbulkan oleh kapitalisme Barat.¹⁰ Masalah besar lain adalah ketidakadilan yang dialami oleh para buruh, terutama di negara-negara berkembang yang membutuhkan lapangan kerja bagi rakyatnya. Dari sisi itu, globalisasi kapitalisme perlu diteliti.¹¹

Robinson melihat globalisasi kapitalisme Barat terdiri atas 4 tahap.¹² Tahap pertama antara tahun 1492-1789 adalah tahap peralihan dari masyarakat feodal ke masyarakat kapitalisme di Eropa dan ekspansi keluarinya. Era ini disebut juga sebagai era penemuan dan penaklukan yang disimbolkan dengan kedatangan

⁹ Bdk., Firmanzah, *Globalisasi: Sebuah Proses...*, 30.

¹⁰ Kapitalisme bagi Marx tidak hanya menghasilkan keuntungan ekonomi, melainkan melahirkan ketimpangan kelas. Dalam sejarah, manusia hidup eksis karena kebutuhan ekonomi. Namun karena sumber-sumber ekonomi terbatas, sesuai tabiat dasarnya, manusia dengan akal fikiran yang ditempa oleh pengalaman hidup sehari-hari berusaha menguasai sumber-sumber ekonomi yang terbatas itu untuk memenuhi kebutuhannya yang terus meningkat. Dalam dunia sosial, penguasaan atas sumber-sumber ekonomi melahirkan dua kelas yang berhadapan (dialektik), yakni kelas yang menguasai sumber ekonomi dan kelas yang tidak menguasai. Pada masyarakat feodal yang berbasis pertanian, kelas yang menguasai sumber ekonomi disebut pemilik tanah yang terdiri dari kaum bangsawan dan raja-raja. Sedangkan yang tidak menguasai tanah, disebut budak yang kemudian berubah menjadi petani. Perkembangan dari masyarakat feodal ke masyarakat kapitalis terjadi seiring dengan revolusi industri di Eropa, dimana kedua kelas itu bermetamorfosis menjadi kelas pemodal dan buruh, atau kelas borjuis versus proletariat. Marx dalam analisis kritisnya, menyaksikan kelas buruh karena ketiadaan modal dipaksa oleh situasi untuk menyediakan tenaganya ke pemilik modal. Mereka bekerja memproduksi barang yang menghasilkan keuntungan bagi pemilik modal. Namun tidak bagi buruh, keuntungan yang diperoleh kecil tergantung imbalan uang dari keuntungan penjualan barang. Buruh tidak memiliki hak menjual barang yang diproduksinya sendiri, kecuali imbalan yang diterima berdasarkan kerja memproduksi barang. Buruh diupah murah karena ketiadaan modal yang menjadi ukuran tertinggi masyarakat kapitalis. Pada masyarakat kapitalis, pemodal menjadi kelompok dominan dalam menentukan kesejahteraan masyarakat, semakin besar modal yang dimiliki, ia kian sejahtera. Sementara buruh dihargai dengan kesejahteraan rendah sebagaimana tenaganya yang dinilai sebanding dengan mesin produksi, bahkan harganya lebih murah. Pada sistem kapitalistik ini, ketimpangan pendapatan berujung pada lahirnya ketidakadilan sosial, dan kapitalisme berubah menjadi sistem kekuasaan politik. Lih., Robert C. Tucker, *The Marx-Engels: Reader* (USA: W. W. Norton, 1978), h. 110-200.

¹¹ Lihat misalnya kajian kritis James Goldsmith, *Perangkap*, diterjemahkan oleh Soemitro dengan Kata Pengantar oleh Mochtar Lubis (Jakarta: Yayasan Obot Indonesia, 1995).

¹² William I. Robinson, *A Theory of Global Capitalism: . . .*, h. 4-5.

Colombus di Amerika. Pada tahap ini bangsa-bangsa Barat tersebar kemana-mana dan mendiami berbagai wilayah bumi dimulai sebagai minoritas pada tempat baru itu. Minoritas yang kemudian berhasil secara ekonomi ini meningkatkan statusnya menjadi mayoritas secara politik yang kemudian berakhir dengan pemerdekaan dirinya sebagai bangsa dan negara baru. AS adalah contoh utama dari negara dan bangsa baru di era ini. Tahap kedua terjadi akhir tahun 1900. Pada tahap ini terjadilah revolusi industri diikuti dengan munculnya kelas borjuis dan kehadiran negara-bangsa baru disimbolkan dengan Revolusi Perancis dan revolusi manufaktur di Inggris. Tahap ketiga yang terjadi sampai dengan awal tahun 1970an adalah tahap kemunculana kapitalisme monopoli korporasi dengan terbentuknya satu pasar dunia bersama dan sistem negara- ketika kapitalisme telah diorganisasikan dengan baik. Kehadiran badan-badan dunia seperti Bank Dunia, IMF, dan Perserikatan Bangsa-Bangsa, dan sebagainya adalah simbol tahap ini. Tahap keempat, yaitu tahap yang sedang dimasuki kapitalisme Barat kini dengan nama globalisasi didukung oleh teknologi microchips dan komputer atau disebut pula zaman teknologi informasi yang secara politik diikuti pula oleh keruntuhan sosialisme abad ke 20 serta kegagalan negera-negara Dunia Ketiga untuk menawarkan gerakan pembebasan umat sebagai alternatif bagi kapitalisme. Tahap yang merupakan tahap perubahan dari negara-bangsa (*nation state*) ke tahap transnasional, negara tanpa batas. Ini suatu perubahan yang secara kualitatif baru.

Perubahan-perubahan ini telah menempatkan kapitalisme Barat yang global itu menjadi satu-satunya kekuatan politik ekonomi di dunia saat ini, terutama ketika Cina Daratan yang komunis telah juga memeluk politik ekonomi itu dan diikuti pula oleh Blok Eropa Timur dengan Rusia sebagai pemacu utamanya.

Berbagai Dimensi Globalisasi

Adalah mengenai globalisasi kapitalisme Barat yang demikian inilah kenyataan hidup manusia haruslah dipahami. Peters mengindikasikan paling sedikit ada empat pengertian tentang globalisasi yang berkembang dewasa ini.¹³ Pertama, globalisasi dipahami sebagai neo-liberalisme. Pemahaman ini dipacu oleh suatu ideologi yang mengembangkan pertumbuhan dan keuntungan (profit) lewat perdagangan antar bangsa lewat perusahaan-perusahaan besar. Pandangan seperti ini dikumandangkan terutama oleh mereka yang mendukung “pasar bebas,” pendukung World Trade Organizations (WTO), perusahaan-perusahaan multinasional dan transnasional. Pandangan kedua, yang memahami globalisasi sebagai developmentalisme. Dalam pemahaman ini pembangunan dinilai sebagai segala-galanya. Komunitas ini selalu berkaitan dengan Bank Dunia, UNDP, USAID, dsbnya. Dalam perpektif komunitas ini, pembangunan dilihat dari dua sisi, yaitu sisi perusahaan-perusahaan besar, pembangunan adalah setara dengan pertumbuhan ekonomi dan keprihatinan

¹³ Rebecca Todd Peters, *In Search of the Good Life: The Ethics of Globalization* (New York-Londion: Continuum, 2004), 10-12.

atas negara-negara belum berkembang (*underdeloped countries*). Sedangkan dari persepektif rakyat kecil, pembangunan dipahami sebagai pembangunan rakyat, ketika keadilan sosial bagi rakyat adalah ukuran keberhasilannya. Pandangan ketiga adalah pandangan bahwa rakyat kecil adalah pusat pengembangan ekonomi, bukan perusahaan-perusahaan besar atau transnasional, seperti McDonald, dan sebagainya. Pandangan ini juga disebut sebagai “earthism” yaitu pengembangan ekonomi rakyat pada akar rumput atau juga disebut “globalisasi dari bawah,” “model bioregional” atau “lokalisasi.” Pandangan terakhir, yaitu pandangan globalisasi sebagai pasca-kolonial. Ini terjadi karena mereka memahami globalisasi sebagai bentuk baru neo-kolonialisme. Dalam pemahaman ini, perhatian lebih diberikan kepada rakyat kecil yang merasa tercabut dari proses pembuatan keputusan politik yang menyangkut diri mereka sendiri. Penolakan yang dimulai dari negara-negara Selatan mulai mendapat dukungan dari negara-negara di Utara lewat berbagai penolakan mereka atas arus globalisasi.

Korten yang mengulas globalisasi sebagai pemerintahan korporasi itu telah menghasilkan paling sedikit tiga masalah utama. Pertama, semakin tingginya kenyataan *unemployment*, penutupan berbagai perusahaan, dan upah di bawah standar. Kedua, meningkatnya kegelisahan sosial yang muncul dengan semakin meningkatnya angka kejahatan, penggunaan obat-obat terlarang, angka perceraian yang semakin tinggi, dan sebagainya. Ketiga, adalah krisis ekologi yang semakin serius.¹⁴ Goldsmith menambahkan bahwa korporasi-korporasi tersebut dengan mudah dapat memindahkan (*re-locate*) pabrik-pabrik mereka dari satu negara ke negara lain, termasuk negara mereka sendiri karena alasan profit untuk mendapatkan upah buruh yang murah tanpa memperhitungkan akibat sosial yang harus dipikul oleh para pekerja yang ditinggalkan.¹⁵ Krisis-krisis yang ditimbulkan oleh globalisasi ini semakin mengindikasikan lunturnya kepercayaan masyarakat terhadap pranata-pranata social, seperti demokrasi, pemerintah, dan sebagainya.¹⁶

Dari semua perspektif tentang globalisasi ini ada satu hal yang tidak dapat diingkari, yaitu soal rasa keadilan yang hilang, terutama para buruh dan mayoritas masyarakat kecil yang tidak dapat menikmati apa yang terjadi dalam kehidupan masyarakat itu. Pendapatan berlebihan yang diperoleh para eksekutif dari berbagai bonus yang mereka tetapkan sendiri sangat tidak menghargai rasa keadilan masyarakat mereka. Pendapatan ini sudah bukan lagi diperoleh karena prestasi dan kehebatan yang ditunjukkan, akan tetapi sudah merupakan demonstrasi keserakahan (*greed*) manusia. Demonstrasi yang tidak lagi menghargai perasaan sesamanya, baik bawahannya, maupun sesama dalam kehidupan masyarakat

¹⁴ David C. Korten, *When Corporations Rule the World* (London: Earthscan Publication Ltds., 1996), h. 18-21.

¹⁵ James Goldsmith, *The Response to GATT and Global Free Trade* (London: MacMillan, 1995), h. 37.

¹⁶ Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *The Good Society*., h. 16.

sehingga sangat menyudutkan rasa keadilan dan nilai kemanusiaan. Ketika resesi itu terjadi, dan Pemerintahan AS berusaha menyelamatkan berbagai perusahaan besar itu dengan dana penyalangan, yang sudah tentu diambil dari uang rakyat, mereka masih tetap menuntut pendapatan besar, maka ada masalah besar dalam diri para eksekutif Amerika itu. Masalah besar tersebut adalah dimanakah hati nurani mereka? Tidaklah mengherankan kalau gaya hidup (*life style*) seperti itu mendapatkan kritik yang keras dari lembaga-lembaga keagamaan dan agamawan. Sikap yang tidak lagi menghargai sesama itu telah merusak citra Penciptanya sendiri.

Pada Simposium Islam Internasional baru-baru ini di Istanbul Turki, terutama dalam merespon isu pemanasan global, para ulama dunia menyerukan agar negara-negara maju di dunia membuat kesepakatan yang mengikat dan adil tentang perubahan iklim global. Allah berfirman, “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan di muka bumi. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (QS. An Nahl 90). Dalam deklarasi Simposium Internasional Islam itu, mereka menyampaikan dukungan moral terhadap hal ini berdasarkan ajaran agama Islam yang suci. Mereka meminta negara-negara kaya dan produsen minyak untuk mengurangi emisi gas rumah kaca dan menghentikan sama sekali produksi bahan bakar fosil pada tahun 2050. Selain itu seruan keras juga disampaikan kepada negara dan pelaku bisnis agar hanya menggunakan energi yang terbarukan. Deklarasi ini juga menyatakan bahwa 1,6 miliar Muslim mempunyai kewajiban untuk berjuang melawan perubahan iklim dan meminta agar Muslim patuh pada perintah kitab suci al-Quran untuk “tidak berlaku sombong di muka bumi” sebagaimana Firman Allah, “Dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia, dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong lagi membanggakan diri.” (QS. Luqman: 18)¹⁷

Gandhi sendiri sebagai penganut Hindu yang taat juga bereaksi mengkritik globalisasi sebagai sebuah sistem yang menimbulkan ketidakharmonisan dunia. Menurutnya, agama merupakan sumber spiritual yang menjadi pegangan hidup manusia. Adapun budaya, politik dan ekonomi merupakan wujud pengembangan dari agama itu sendiri. Pembagian ini mencoba mempolakan antara agama sebagai ruang privat dan yang lainnya sebagai ruang publik.¹⁸ Namun seringkali bagian dari wacana maupun simbol agama tidak menguntungkan baik dalam skala lokal maupun global.¹⁹

Dari sisi ini pula kritik keras yang dialukan oleh Uskup Gereja Katolik di Amerika Serikat tahun 1986 dalam surat Penggembalaan mereka dan Pengakuan Gereja-Gereja Reformasi di Harare tahun 2008 perlu disimak. Dalam alinea 13 dari

¹⁷ <http://www.bbc.com>. Diunduh pada tanggal 17 Pebruari 2016.

¹⁸ Abdullahi A. An-Na'im, “The Politics of Religion and the Morality of Globalization”, dalam Mark Juergensmeyer (ed.), *Religion in Global Civil Society* (New York: Oxford University Press, 2005), h. 27.

¹⁹ *Ibid.*, 28.

Surat Pengembalaan Para Uskup Gereja Katolik itu, mereka katakan :

13. In short, nations separated by geography, culture, and ideology are linked in a complex commercial, financial, technological, and environmental network. These links have two direct consequences. First, they create hope for a new form of community among peoples, one build on dignity, solidarity and justice. Second, this rising global awareness calls for greater attention to the stark inequities across countries in the standards of living and control of resources. We must not look at the welfare of U.S. citizens as the only good to be sought. Nor may we overlook the disparities of power in the relationships between this nation and the developing countries. The United States is the major supplier of food to other countries, a major source of arms sales to developing nations, and a powerful influence in multilateral institutions such as the International Monetary Fund, the World Bank, and the United Nations. What Americans see as a growing interdependence is regarded by many in the less developed countries as a pattern of domination and dependence.

Sudah ada kesadaran yang kuat bahwa Amerika Serikat dan Dunia berada dalam saling ketergantungan satu terhadap yang lainnya, sehingga ketidaksetaraan di bagian lain dari dunia akan berakibat juga bagi kehidupan bangsa Amerika Serikat, demikian juga sebaliknya. Sebagai bangsa yang memiliki tingkat perkembangan ekonomi yang tertinggi, bangsa Amerika terpenggil untuk juga memperhatikan sesamanya di bagian lain dunia ini. Bangsa Amerika tidak dapat menutup mata terhadap ketidakadilan seperti itu.²⁰

Pernyataan yang senada namun lebih keras datang dari Aliansi Gereja-Gereja Reformasi se Dunia (World Alliance of Reformed Churches – WARC).²¹

19. Therefore, we reject the current world economic order imposed by global neoliberal capitalism and any other economic system, including absolute planned economies, which defy God's covenant by excluding the poor, the vulnerable and the whole of creation from the fullness of life. We reject any claim of economic, political, and military empire which subverts God's sovereignty over life and acts contrary to God's just rule.

20. We believe that God has made a covenant with all of creation (Gen 9.8-12). God has brought into being an earth community based on the vision of justice and peace. The covenant is a gift of grace that is not for sale in the market place (Is 55.1). It is an economy of grace for the household of all of creation. Jesus shows that this is an inclusive covenant in which the poor and marginalized are preferential partners, and calls us to put justice for the "least of these" (Mt 25.40) at the centre of the community of life. All creation is blessed and included in this covenant (Hos2.18ff).

21. Therefore we reject the culture of rampant consumerism and the competitive greed and selfishness of the neoliberal global market system, or any other system, which claims there is no alternative.

Pernyataan di atas menunjukkan penolakan keras Gereja-Gereja Reformasi atas ketidakadilan ekonomi dan sosial dunia akibat atmosfer neoliberalisme yang menguasai alam fikiran dunia saat ini. Ini disadari sebagai akibat keserakahan

²⁰ *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* U.S. Catholic Bishops, 1986.

²¹ *Accra Confessions of World Alliance of Reformed Churches* 24th General Council, Accra, Ghana July 30 – August 13, 2004.

yang berlebihan kaum kapitalis, sehingga mengakibatkan jatuhnya korban bau masyarakat lemah.

Dari ulasan diatas, dapat disimpulkan bahwa dimensi agama dalam arti politik tidak dijumpai dalam berbagai dimensi kapitalisme global ini. Jadi persoalan kapitalisme global bukanlah masalah agama. Masalahnya adalah masalah keserakahan untuk menguasai sebanyak-banyaknya sumber daya alam dunia untuk kepentingan segelintir kaum kapitalis. John Perkins menggambarkan keserakahan ini dalam tulisannya.²² Dapatlah dibayangkan betapa borosnya kehidupan para eksekutif korporasi itu, sehingga ada perusahaan asuransi yang memiliki pesawat jet tersendiri yang diperuntukkan bagi General Manajernya yang tidak mau menggunakan pesawat penumpang umum dalam melakukan bisnisnya. Sudah dapat dibayangkan betapa besarnya biaya yang dibutuhkan untuk mendukung gaya hidup para eksekutif tersebut.

Krisis Keuangan AS: Ancaman atas Kapitalisme Global

Menjelang berakhirnya masa jabatan Presiden George W. Bush tahun 2009, Amerika Serikat dihantam oleh krisis kapitalisme yang sangat besar, sejak resesi yang terjadi tahun 1930an. Krisis yang dimulai oleh penggelembungan real estate di Amerika Serikat yang terlalu optimistik tahun-tahun sebelumnya berakibat kepada terbatasnya likuiditas sistem perbankan Amerika Serikat. Krisis sistem perbankan ini merambat ke krisis bursa keuangan di Amerika Serikat dan berbagai pusat keuangan dunia lainnya mengakibatkan bangkrutnya berbagai lembaga perbankan di negara-negara Eropa.

Rangkaian krisis ini terasa bukan saja di Amerika Serikat, tetapi juga di Indonesia. Sebagai bagian dari kapitalisme *intensive*, gerak perusahaan-perusahaan Indonesia juga mengalami gangguan. Perusahaan-perusahaan yang pasar globalnya berada di negara-negara Eropa dan Amerika Serikat mengalami penurunan drastis atas produksinya, karena pasarnya semakin terbatas, sehingga banyak karyawan terpaksa dirumahkan. Amatlah sulit diterima bahwa hanya karena ada para eksekutif yang ingin menikmati kehidupan mewah di Amerika Serikat dan di Eropa, maka seorang buruh pabrik industri garmen di Indonesia harus dirumahkan. Interdependensi yang tidak sehat ini tidak dapat dibiarkan berlarut-larut terjadi.

Sudah tentu pertanyaan pokok yang harus dikemukakan adalah mengapa Amerika Serikat? Apa nilai keistimewaan Amerika Serikat, sehingga bangsa-bangsa lain di dunia harus menderita akibat ulah para eksekutifnya? Mengutip Richard Hofstadter, Speth menunjuk kepada akar kapitalisme Amerika Serikat yang tertanam dalam-dalam pada konstitusi dasar Amerika Serikat.²³ Konstitusi

²² Lihat, John Perkins, *Confessions of an Economic Hitman: Pengakuan Seorang Ekonom Perusak* (Jakarta: Abdi Tandur, 2005).

²³ James Gustave Speth, *The Bridge at the Edge of the World: Capitalism, The Environment, and the Crossing from Crisis to Sustainability* (New Haven and London: Yale University Press, 2008), h. 65-66.

yang menghargai sangat tinggi upaya untuk mengejar kepuasan sebesar-besarnya sehingga pemerintah harus melindungi hak-hak itu, termasuk di dalamnya hak milik pribadi yang mengakibatkan adanya kewajiban pemerintah untuk mendukung apa yang disebut Hofstadter sebagai timbul dan menyebarnya kapitalisme industrial di Amerika Serikat. Tugas pemerintah adalah melindungi hak dasar ini. Oleh karena itulah dapat dimengerti kalau perkembangan kapitalisme di Amerika Serikat, terutama setelah Perang Dunia II berkembang dengan sangat leluasa. Itulah latar belakang berkembangnya kapitalisme tahap ketiga, yaitu ketika korporasi mulai menyebar menjadi korporasi transnasional. Kedudukan pada landasan konstitusional itulah yang menyebabkan Amerika Serikat berkembang menjadi suatu negara kapitalis besar. Dari latar belakang konstitusional inilah dapat dimengerti ketika Presiden Bush (senior) mengungkapkan di depan Sidang Umum PBB tahun 1990, bahwa dunia kini telah memasuki era globalisasi (kapitalisme) ketika Amerika Serikat muncul sebagai satu-satunya Negara adikuasa setelah keruntuhan Tembok Berlin dengan satelit Blok Timurnya bagi Uni Soviet. Dapat dimengerti pula dari sisi ini apabila ketika terjadi krisis sistem perbankan di Amerika Serikat, diikuti oleh bangkrutnya perusahaan-perusahaan mobil di Amerika Serikat, Presiden Obama haruslah melakukan *bail out* atas perusahaan-perusahaan tersebut. Ini adalah kewajiban Pemerintah Amerika Serikat sesuai kewajiban konstitusional. Perhatian ini tidak dengan sendirinya menghasilkan adanya keadilan sosial dan ekonomi bagi rakyat Amerika Serikat seperti yang dicela dengan keras dalam Surat Penggembalaan Para Uskup Gereja Katolik di Amerika Serikat tersebut. Jadi hal ini bukan soal agama, akan tetapi gaya hidup individualistik yang menghendaki kepuasan material.

Salah satu dimensi lain yang dikemukakan oleh Korten yang perlu dipertimbangkan mengenai apa dan siapanya di balik kapitalisme global ini adalah apa yang disebutnya sebagai monarkisme Eropa yang bangkit dalam wujud kapitalisme setelah ditumbangkan oleh gerakan-gerakan egalitarianisme. Keruntuhan monarki yang dimulai dari Inggris, diikuti oleh Perancis dan kemudian ke berbagai bangsa Eropa laina masih belum dapat diterima begitu saja oleh para elit tersebut. perlawanan tersebut mewujud dalam bentuk kapitalisme global ini. Anderson mengaitkan terbentuknya negara modern pada dasarnya akibat pertentangan antara para tuan tanah (*Landlords*) dan petani (*peasants*).²⁴

Penutup: Konteks Keindonesiaan.

Indonesia sebagai suatu Negara-bangsa yang baru merdeka setelah Perang Dunia II memiliki dalam dirinya suatu pandangan dasar (*worldview*) yang kokoh bagi dihindarkannya kemungkinan terciptanya perilaku eksekutif yang serakah tersebut. Pasal 33 dari Undang-Undang Dasar 1945 dan Sila ke 5 dari Pancasila, yakni keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia memberikan arah bagi bangsa ini untuk tidak melihat dirinya sendiri, akan tetapi juga bagi seluruh rakyat Indonesia.

²⁴ David C. Korten, *When Corporations...*, 21.

Sumber daya alam yang sangat kaya adalah peluang besar bagi bangsa ini untuk mengatasi berbagai persoalan keadilan dan kesetaraan dalam dirinya sendiri. Tentu yang dibutuhkan di sini adalah peran agama yang menyuarakan nilai keadilan dan suatu pemerintahan yang kuat untuk mewujudkan tuntutan konstitusional ini, sebagaimana halnya Pemerintah Amerika Serikat menjamin hak warganya untuk mendapatkan kepuasan sebesar-besarnya dalam kepemilikan harta pribadi. Kesadaran para pendiri bangsa untuk mendirikan suatu negara yang adil dan makmur bagi seluruh rakyat Indonesia, yang dalam bahasa Bung Karno disebut sebagai negara “semua buat semua,” adalah cita-cita luhur untuk menghindarkan diri dari kemungkinan terjadi ketimpangan sosial seperti yang sekarang terjadi di negara-negara kapitalis tersebut. Masalahnya adalah apakah ada suatu pemerintahan yang kuat untuk melaksanakan konstitusi ini? *Wallahu A’lamu.*

Daftar Pustaka

- An-Naim, Abdullahi A. “The Politics of Religion and the Morality of Globalization”, dalam Mark Juergensmeyer (ed.), *Religion in Global Civil Society*, New York: Oxford University Press, 2005.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton, *The Good Society*, New York: Alfred A. Knopf, 1991.
- Dukheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, New York, The Free Press, 1965.
- Firmanzah, *Globalisasi: Sebuah Proses Dialektika Sistemik*, Jakarta: Yayasan Sad Staria Bhakti, 2007.
- Goldsmith, James. *Perangkap*. Diterjemahkan oleh Soemitro dengan Kata Pengantar oleh Mochtar Lubis, Jakarta: Yayasan Obot Indonesia, 1995.
- _____. *The Response to GATT and Global Free Trade*, London: MacMillan, 1995.
- Gottwald, Norman K. *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Korten, David C. *When Corporations Rule the World*, London: Earthscan Publication Ltds., 1996.
- Kotter, John, ‘Cultures and Coalition, dalam Rowan Gibson (ed), *Rethinking the Future: Bussiness, Principles, Competition, Control, Leadership, Markets, and the World*, Foreword by Alvin & Heidi Toffler. London: Nicholas Brealy Publishing, 1997.
- Perkins, John. *Confessions of an Economic Hitman: Pengakuan Seorang Ekonom Perusak*, Jakarta: Abdi Tandur, 2005.
- Peters, Rebecca Todd. *In Search of the Good Life: The Ethics of Globalization*. New York-London: Continuum, 2004.
- Robinson, William I. *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2004.
- Speth, James Gustave. *The Bridge at the Edge of the World: Capitalism, The*

Ernvironment, and the Crossing from Crisis to Sustainability, New Haven and London: Yale University Press, 2008.

Tucker, Robert, *The Marx-Engels: Reader*, USA: W W. Norton, 1978.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Roudledge, 1957.

Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy U.S. Catholic Bishops, **1986**.

Accra Confessions of World Alliance of Reformed Churches 24th General Council, Accra, Ghana July 30 – August 13, 2004.

Internet:

<http://www.kbbi.web.id/globalisasi>, Diunduh pada tanggal 2 November 2015.

<http://www.bbc.com>. Diunduh pada tanggal 17 Pebruari 2016.



PEREMPUAN DAN RASIONALITAS PENAFSIRAN (Studi Terhadap Penafsiran 'Aisyah Ra.)

Nafriandi

Dosen STAIN Batusangkar

nafri_andi@yahoo.co.id

Abstrak

Kajian ini ingin melihat pola penafsiran 'Aisyah dalam konteks perempuan dan sejauh mana rasionalisasi yang dilakukannya dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. dalam melakukan penafsiran terhadap teks, 'Aisyah selalu memfungsikan nalar untuk meneliti, menganalisis, serta mencari segala kemungkinan yang ada dengan kemampuannya lalu menjabarkannya dengan mengaitkan nilai-nilai teks yang berkaitan dan pola yang sama. Kemudian ia berusaha merumuskan pemikirannya ke dalam bentuk nilai-nilai dan norma-norma dengan kemampuan intelektualitas dan ijtihadnya. Dalam konteks perempuan, 'Aisyah adalah perempuan kritis yang tidak hanya menerima apa yang diucapkan oleh sahabat yang lain, dan sahabat yang beliau kritik adalah sahabat yang mempunyai kapabilitas yang diakui dalam periwayatan. 'Aisyah juga termasuk dalam daftar perempuan yang terlibat aktif dalam pengajaran tafsir pada masa awal Islam dan beliau sanggup berdampingan dengan sahabat Nabi yang laki-laki. Hal ini terbukti dengan periwayatan beliau yang berjumlah 5965 hadis. Fenomena 'Aisyah adalah sesuatu yang unik karena beliau adalah seorang perempuan, namun lebih rasional daripada sahabat laki-laki yang lain dan pemikiran beliau melompat lebih jauh dengan menolak memahami ayat secara tekstual.

Kata kunci: *Perempuan, rasionalitas penafsiran, 'Aisyah*

Pendahuluan

Al-Quran merupakan bukti kenabian dan kerasulan Muhammad saw serta petunjuk untuk umat manusia kapan dan di mana pun. Di samping itu al-Qur'an memiliki berbagai macam keistimewaan. Di antara keistimewaan tersebut adalah struktur bahasanya yang unik, pada saat yang sama, makna-makna yang dikandungnya dapat dipahami oleh siapa pun, walaupun tingkat pemahaman mereka berbeda-beda disebabkan berbagai faktor, di antaranya redaksi ayat-ayatnya

sebagaimana setiap redaksi yang diucapkan atau ditulis, tidak dapat dijangkau maksudnya secara pasti, kecuali oleh pembuat redaksi tersebut. Hal ini kemudian menimbulkan keanekaragaman penafsiran. dalam menangkap dan memahami maksud al-Qur'an. Para sahabat Nabi yang secara umum menyaksikan turunnya wahyu dan mengetahui konteksnya serta memahami secara alamiah struktur bahasa dan arti kosakatanya masih sering terjadi perberbedaan pendapat bahkan keliru dalam pemahaman mereka tentang maksud dari informasi Allah lewat lafaz Al-Qur'an tersebut.¹

Setelah Nabi wafat, para sahabat termasuk isterinya Siti 'Aisyah telah mengarahkan semua potensi yang mereka miliki untuk memahami dan mengembangkan makna dari informasi Allah lewat Al-Qur'an. Hal ini ditandai dengan terbitnya buku-buku tafsir yang mereka susun. Seperti buku tafsir *'Aisyah Ummul Mukminin*.

Bila dianalisis, fenomena 'Aisyah adalah sangat unik karena beliau adalah seorang perempuan kenapa lebih rasional daripada sahabat laki-laki yang lain dan kenapa beliau melompat jauh dengan menolak memahami ayat sesuai yang ada di dalam teks. Berdasarkan penjelasan di atas, penulis memandang bahwa penelitian terhadap rasionalitas penafsiran 'Aisyah dalam menafsirkan ayat adalah menarik dan laik untuk dilakukan agar dapat diketahui dasar-dasar dan pendekatan yang dilakukan oleh 'Aisyah.

Memecah Kebekuan Intelektualitas Perempuan

Sudah menjadi *sunnatullah* di muka bumi bahwa manusia diciptakan dengan dua jenis kelamin yang berbeda yaitu laki-laki dan perempuan. Kedua makhluk ini diciptakan untuk saling bekerja sama satu sama lain dalam posisi yang seimbang tanpa membeda-bedakan dan merendahkan satu jenis kelamin terhadap jenis kelamin yang lain. Al-Qur'an secara tegas menjelaskan bahwa laki-laki dan perempuan berdiri mutlak sederajat dalam pandangan Allah, mereka adalah pelindung satu sama lain. Dengan kata lain, al-Qur'an tidak menciptakan hirarki dimana laki-laki ditempatkan di atas perempuan atau al-Qur'an tidak mengadu laki-laki melawan perempuan dalam hubungan permusuhan.²

Sejarah memberikan data aktivitas yang kuat tentang keterlibatan aktif para perempuan masa awal Islam dalam kegiatan keserjanaan Islam berkaian dengan kajian terhadap sumber Islam (al-Qur'an dan al-sunnah) baik sebagai pengajar maupun sebagai siswa. Al-Siddiq menjelaskan daftar perempuan yang terlibat dalam pengajaran tafsir mulai masa awal hingga abad 11 H untuk menunjukkan partisipasi dan kontribusi perempuan dalam kegiatan keserjanaan muslim secara aktif berdampingan dengan kolega laki-laki.³

¹ M. Quraish Shihab, *Membumikanal-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*(Bandung: Penerbit Mizan, 1996), 71.

² Dyah Nawangsari, "Agama dan Seksualitas Perempuan (*Jurnal Adalah*, Vol. 16, No. 1, (2013), 39.

³ Nur Mahmudah, "Mendengar Bacaan Perempuan atas Kitab Suci: Tafsir Ummu Salamah ra." *Jurnal PALASTRen*, Vol. 4, Nomor 2, 2012.

Menurut Danarto, di antara sahabat perempuan periwayat hadis, istri-istri Nabi merupakan perempuan yang terbanyak meriwayatkan hadis. 'Aisyah (w. 57) meriwayatkan sebanyak 5965 hadis, Hind ibn Abu Umayyah atau Ummu Salamah (w. 59) meriwayatkan sebanyak 622 hadis, Maimunah ibn al-Haris (w. 51), Ummu Habibah Ramlah ibn Abu Sufyan (w. 42 H) meriwayatkan sebanyak 144 hadis, dan Hafshah ibn Umar ibn al-Khattab sebanyak 147 hadis.⁴

Menurut as-Suyuti dalam karyanya *al-Itqan*, sahabat yang terkenal dengan penafsiran adalah empat orang *khulafa' rasyidin*, ditambah Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Ubay ibn Ka'ab, Zaid ibn Tsabit, Abu Musa al-Asy'ari, dan Abdullah ibn Zubair. Di samping mereka yang disebut di atas ada juga nama Anas ibn Malik, Abu Hurairah, Abdullah ibn Umar, Jabir ibn Abdullah, Abdullah ibn 'Amr ibn 'Ash, dan 'Aisyah. Kelompok kedua ini dibedakan dari kelompok di atas karena riwayat mereka lebih sedikit.⁵ Yang menarik dalam pembahasan di atas adalah 'Aisyah muncul sebagai representasi bagi perempuan di masa awal Islam dan beliau sanggup berdiri sama tinggi dengan sahabat laki-laki lainnya.

Sebagai perempuan 'Aisyah memiliki daya nalar dan kritis yang kuat, sehingga beliau tidak mau menerima begitu saja apa yang disampaikan oleh sahabat lain apabila hal tersebut bertentangan dengan logika dan al-Qur'an.⁶ Hal ini dapat dilihat dari sikap kritis beliau dalam mengkritik Umar ibn Khattab ketika menjelaskan sabda Rasulullah:

إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِكُفْرٍ أَهْلِهِ عَلَيْهِ (رواه البخارى و مسلم)

Artinya: "Sesungguhnya mayat akan diazab karena tangisan keluarganya.

Dalam konteks hadis di atas, beliau menanggapi bahwa Rasulullah tidak berkata demikian, namun berkata sesungguhnya Allah menambah azab orang kafir karena tangisan keluarganya, dan beliau membandingkan dengan ayat:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (الأنعام: ٤٦١)

Artinya: "Seorang yang berdosa tidak akan dapat memikul dosa orang lain."

'Aisyah juga mengkritik pendapat yang menyatakan bahwa Nabi melihat Allah dengan mata sebagaimana riwayat Ibn Abbas, ia berkata: sesungguhnya Muhammad telah melihat Tuhannya⁷, karena firman Allah surat al-An'am: 103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

Artinya: Dia (Allah) tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan.

⁴ Agung Danarto, "Perempuan Periwayat Hadis dalam Kitab al-Tis'ah", Disertasi UIN Yogyakarta, 2007, 5.

⁵ Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (CD Maktabah Syamilah), 13.

⁶ Az-Zarkasyi, *al-Ijabah li Irad Mastadrakathu 'Aisyah 'ala as-Sahabah* (CD Maktabah Syamilah), 76.

⁷ *Ibid*, 94.

Menurut pendapat Ibn Abbas, beginilah apabila telah tampak Nur Allah, maka Rasulullah melihat Allah sebanyak dua kali. Beliau juga menambahkan apakah kamu merasa aneh dengan kejadian Ibrahim adalah *khalil*(teman) Allah, Musa berkata-kata dengan Allah dan Muhammad melihat Allah. Pendapat ini dibantah oleh 'Aisyah yang menyatakan bahwa yang dilihat oleh Rasulullah adalah malaikat Jibril:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ وَلَكِنْ قَدْ رَأَى جِبْرِيْلَ فِي صُوْرَتِهِ وَخَلْقِهِ سَادًّا مَا بَيْنَ
الْأَفْقِ

Artinya: "Barangsiapa yang menetapkan bahwa Muhammad telah melihat Tuhannya, maka dia telah berbuat berlebihan, yang dilihat adalah malaikat Jibril dengan rupanya yang hitam di ujung langit."

'Aisyah juga menjawab ketika ditanya tentang Nabi Muhammad melihat Allah, bahwa hal demikian merupakan kebohongan karena bertentangan dengan al-Qur'an:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

Ketika ditanya dengan firman Allah surat at-Takwir 23:

وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ

Artinya: "Dan Sesungguhnya Muhammad itu melihat Jibril di ufuk yang terang.

وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى

Artinya: "Dan Sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain."

'Aisyah mengungkapkan, dalam hal ini beliau adalah orang pertama yang bertanya kepada Rasulullah, beliau menjawab: yang dilihat adalah Jibril yang belum pernah beliau lihat sebelumnya.

Secara umum para ulama terbagi ke dalam dua kelompok dalam memahami ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an. Kedua kelompok tersebut menggunakan paradigma pemikiran yang berbeda secara diametral. Kelompok pertama lebih cenderung menggunakan prioritas dan otentitas hadis hadis untuk menjelaskan ayat-ayat ahkam. Sedangkan kelompok kedua lebih memprioritaskan ketajaman penalaran akal. Tetapi tidak berarti mereka meninggalkan hadis.⁸

Seorang mufasir tidak dapat mengabaikan hadis-hadis Rasulullah dan pendapat sahabat. Penafsiran yang paling ideal adalah *tafsir bi al-ma'tsur*, yakni yang berlandaskan ayat, hadis, dan pendapat sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an. Hanya saja, hal ini bukan berarti bahwa penafsiran mereka tidak dapat dikembangkan maknanya. Penafsiran Nabi demikian pula sahabat, dapat dibagi dalam dua kategori, *pertamala majala li al-'aql fihi* (masalah yang diungkapkan bukan

⁸ Kholidah, "Imam Syafi'i: Upaya Menjembatani Pemikiran Ahl Ra'y dan Ahl Hadis dalam Istibath Hukum", *Jurnal Ahkam*, Vol. 13, No. 1, (2011), 9.

dalam wilayah nalar), seperti masalah-masalah metafisika, perincian ibadah, dan sebagainya. *Kedua, fi majal al-aql* (dalam wilayah nalar), seperti masalah-masalah kemasyarakatan. Yang pertama, apabila nilai riwayatnya *shahih*, diterima sebagaimana adanya tanpa pengembangan, karena sifatnya yang berada di luar jangkauan akal. Sedangkan yang kedua, walaupun harus diakui bahwa penafsiran Nabi saw. adalah benar adanya, namun penafsiran tersebut harus didudukkan pada proporsinya yang tepat. Ini karena sifat penafsiran beliau sangat bervariasi, baik dari segi motif penafsiran, yang dapat berbentuk *ta'rif* atau *irsyad* atau *tashhih*, dan sebagainya, maupun hubungan antara ayat yang ditafsirkan dengan penafsiran beraneka ragam.⁹

'Aisyah tumbuh dalam lingkungan Arab yang tradisional, sesuai dengan adat yang berlaku dalam pembesar Arab untuk menyerahkan pengasuhannya kepada keluarga Arab pedalaman. 'Aisyah diserahkan pengasuhannya kepada Bani Makzum. Keluarga inilah yang nantinya mengenalkannya pada pola kehidupan pedalaman yang masih murni, mengajarkan kepadanya kefasihan berbicara dan menanamkan sifat kearaban yang tulen. Bapaknya Abu Bakar As-Sidiq adalah orang yang pertama menyatakan masuk Islam dari kalangan laki-laki. Demikian pula ibunya Ummu Ruman termasuk kaum muslimat awal. 'Aisyah sendiri ketika masuk Islam bersama saudara perempuannya Asma, dan jumlah pemeluk Islam tidak lebih dari 20 orang.¹⁰

'Aisyah memang tercatat sebagai salah satu ahli tafsir, ahli hadis, dan ahli masa itu merupakan tempat rujukan proses intelektual dan sebagai sumber. Banyak permasalahan al-Qur'an, hadis, maupun fiqh yang tidak dipahami merujuk kepada 'Aisyah. Masruq berkomentar dalam hal ini, Aku demi zat yang jiwaku ada di tangannya, aku pernah melihat tetua sahabat bertanya kepadanya tentang hukum-hukum. Abu Musa al-Asy'ari berkomentar, tidak ada satu hadis pun yang susah kami cerna, yang tentunya kami tanyakan kepada 'Aisyah.¹¹

Posisi 'Aisyah di satu sisi sebagai mufassir dan di satu sisi sebagai perempuan sangat menarik untuk dikaji. Hal ini dapat dilihat dalam konteks relasi laki-laki dan perempuan, apakah kedua jenis ini memiliki kedudukan yang setara menurut al-Qur'an. pertanyaan ini menjadi polemik antara ulama konservatif dan feminis muslim. Husein Muhammad dalam meneliti surat an-Nisa': 34 memahami penafsiran Az-Zamakhshari, al-Razi, Ibn Kasir, Muhamma Abduh menyatakan bahwa laki-laki diberi keunggulan dibandingkan perempuan. Dalam menanggapi hal di atas ada beberapa hal yang mesti diperhatikan, di antaryabelum adanya penahaman tentang sex dan gender ketika mufassir tersebut hidup. Sex dan gender dipandang sama dan keduanya adalah kodrat. Hal ini sangat jelas ketika mufassir tersebut memandang bahwa laki-laki memiliki keunggulan dari perempuan dalam bidang ilmu pengetahuan, akal, ketegasan, dan keberagamaan. Realitas sekarang membantah pandangan tersebut, banyak perempuan yang lebih unggul bahkan

⁹ M.Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, op. cit. 98.

¹⁰ *Ibid*

¹¹ *Ibid*, 85

mengalahkan laki-laki.¹²

Di antara perawi-perawi hadis, 'Aisyah di anggap sebagai perawi telaten dan tekun setelah Abu Hurairah, bahkan dalam beberapa sisi, 'Aisyah terkadang lebih teliti dan lebih *tsiqah* (terpercaya) daripada Abu Hurairah. 'Aisyah merupakan pakar *ushuluddin* dan tafsir al-Qur'an, begitu juga dalam hal mawaris beliau menjadi rujukan bagi para sahabat. 'Aisyah merupakan perempuan yang kritis, di antaranya adalah kritik beliau terhadap Rasulullah, ketika beliau bersabda: Tidak ada seorang pun yang dihisab, kecuali dia akan binasa. Maka 'Aisyah berkata: Ya Rasulullah, bukankah Allah swt telah berfirman: Adapun orang yang diberikan kitabnya dari sebelah kanan, maka ia akan mendapat hisab yang mudah. Rasulullah bersabda: maksudnya ada pengakuan, bahkan orang yang dituliskan hisabnya akan binasa.¹³

Di luar rumah 'Aisyah juga merupakan seorang perempuan yang tangguh, hal ini terbukti ketikan beliau memimpin langsung peperangan melawan Ali ibn Abi Thalib yang ketika itu menduduki jabatan kepala Negara. Isu besar dalam peperangan tersebut adalah permasalahan suksesi setelah terbunuhnya khalifah ketiga Usman ibn Affan. Peperangan tersebut dalam sejarah Islam dikenal dengan perang Jamal (656 M). Keterlibatan 'Aisyah bersama sekian banyak sahabat Nabi dan kepemimpinannya menunjukkan bahwa beliau dan pengikutnya menganut paham kebolehan perempuan terlibat dalam bidang politik.¹⁴ Ia juga banyak diperbincangkan oleh sejarawan termasuk juga orientalis terkait usia beliau ketika menikah dengan Nabi yang dipandang tidak wajar jika dilihat dari perspektif sekarang.

Fiqh sahabat sangat kuat hubungannya dengan teks al-Qur'an, satu hal yang sangat mungkin untuk mengatakan bahwa upaya penafsiran pada awalnya merupakan perkembangan dari masalah fihiyyah. Oleh karena itu warna fiqh merupakan warna dominan dalam tafsir 'Aisyah. Menurut 'Urwah ibn Zubair tidak pernah aku menemui orang yang lebih mengetahui tentang al-Qur'an, lebih mengetahui tentang *fara'id*, lebih mengetahui tentang halal dan haram selain 'Aisyah.¹⁵

Dalam melakukan penafsiran, 'Aisyah berpegang pada prinsip-prinsip sebagai berikut:

Sunnah an-Nabawi

Sahabat Nabi dalam berargumentasi selalu berpijak kepada dua hal, yaitu al-Qur'an dan Hadis. 'Aisyah merupakan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis. Ibn al-Jawzi menghitung jumlah hadis yang diriwayatkan oleh 'Aisyah sebanyak 2.210 hadis, hal ini berdasarkan riwayat yang terdapat dalam musnad Abi Abdurrahman Baqi ibn Mukhallad (w. 296 H). 'Aisyah merupakan orang sangat dekat

¹² Mengutip Husein Muhammad dalam buku Tutik Hamidah, *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 27.

¹³ Shalahuddin ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matn inda 'Ulama al-Hadis al-Nabawi* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983), 108.

¹⁴ Fauzi Ahmad Muda "Nalar Perempuan: Upaya Rekonstruksi Konstruksi Sosial Setara Gender" *ejournal UIN Malang*, 2012, 147.

¹⁵ Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsir 'Aisyah*, *op. cit.*, 36.

dengan Rasulullah, tidak hanya sebagai istri tetapi juga orang yang paling dicintai Rasulullah. Sehingga Rasul pernah ditanya, siapa orang yang paling engkau cintai?, beliau menjawab: “Aisyah”. Kedudukan ini menempatkan beliau sangat banyak menguasai sunnah, tema, akar permasalahan, lafaz, makna, *nasikh mansukh*, dan nilai filosofinya.¹⁶

Asbab an-Nuzul

Kerap kali ayat dan surat dalam al-Quran yang pertama kali turun tidak memiliki latar belakang yang spesifik. *Asbab an-Nuzul* dapat membantu mufassir dalam mengungkap makna subtansi dan membantu mengarahkan penafsiran sebagai solusi fiqhiyah, apabila berhubungan dengan masalah hukum. Pada prakteknya ‘Aisyah mengikuti langsung penyebaran dan perkembangan Islam pada tahap awal.¹⁷

Berbicara mengenai *asbab an-Nuzul*, ‘Aisyah lebih menekankan pada pengetahuan sejarah dalam konteks tertentu, seperti ketika Urwah ibn Az-Zubair merasa berat mengamalkan firman Allah:

إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا
(البقرة ٨٥١)

Secara zhahir ayat di atas mengandung pesan bahwa *sa’i* tidak wajib dan Urwah pun berpendapat demikian. ‘Aisyah membantah pendapat ini dengan menjelaskan maksud ayat di atas dengan kronologi *asbab an-Nuzul*, bahwa ketika itu kaum Anshar merasa berdosa untuk melakukan *sa’i* karena hal demikian merupakan perilaku umat jahiliyah. Kemudian Allah menurunkan ayat ini untuk menghilangkan beban dosa psikis yang dibayangkan mereka.¹⁸

Ketajaman Naluri Bahasa dan Sastra

Sejak awal ‘Aisyah telah dikenal sebagai orang yang sangat menyukai dan banyak menghafal *syair* Arab. Latar belakang masa kecilnya di tengah-tengah kehidupan Badawi tulen sangat berpengaruh. Salah satu contoh keahliannya dalam bahasa adalah ketika menafsirkan firman Allah surat al-Baqarah: 228:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ

Beliau menafsirkan kata (قُرُوءٍ) dengan kesucian, dengan memahami lawan dari kata tersebut. Kata ini memiliki arti ganda dalam dua pemahaman yaitu waktu dengan peroidesasi yang sudah lazim dikenal, tidak diketahui apakah sebagai kedatangan atau kepergian. ‘Aisyah berpandangan bahwa lafaz tersebut dibatasi dengan tiga peroidesasi sedangkan talak hanya dilakukan pada saat suci, dan iddah mulai terhitung pada saat itu. Dengan rincian, masa suci ketika ditalak dan dimulai

¹⁶ *Ibid.*, 40.

¹⁷ *Ibid.*, 48.

¹⁸ *Ibid.*, 51.

masa iddah adalah masa suci pertama. Kemudian datang haid pertama setelah masa suci kedua dan dianggap quru kedua. Berikutnya haid kedua dan masa suci ketiga. Memasuki haid ketiga akan jelas siapa suaminya, ia bebas dari suami pertama dan tidak berhak meruju’.

Ijtihad Individu

Subjektivitas tidak akan terlepas dari seorang mufassir ketika melakukan penafsiran, hal ini dapat kita lihat dari karya-karya tafsir klasik. Pesan-pesan dari suatu kelompok atau mazhab tertentu seolah-olah menjadi sesuatu yang tidak dapat dihindarkan lagi. ‘Aisyah memiliki cara pandang yang berbeda dalam hal ini, dengan mengedepankan nilai-nilai ijtihad yang berdasarkan pengetahuan yang kuat dan rasio beliau tampil dengan gaya tersendiri. ‘Aisyah sangat menjunjung tinggi nilai rasionalitas dalam memahami makna teks yang ada.

Biografi ‘Aisyah

‘Aisyah adalah putri Abdullah ibn Quhafah ibn Amir ibn Amir ibn Ka’ab ibn Sa’ad ibn Tamim ibn Marrah ibn Ka’ab ibn Lu’ay, atau Abu Bakar As-Shiddiq. Beliau berasal dari suku Quraish al-Taimiyah. Ibunya bernama Ummu Ruman, namun ada riwayat yang lain mengatakan bahwa ibunya bernama Zainab atau Wa’id ibn Amir ibn Uwaimir ibn AbdSyams. Beliau lahir pada tahun 612 M dan wafat pada hari Senin, 17 Ramadhan 58 H/678 M, sebelumnya beliau berwasiat agar Abu Hurairah menshalati jenazahnya.¹⁹

Apabila dilihat dari perjalanan hidupnya, ‘Aisyah merupakan manusia yang ditempa lingkungan yang agamis, maka tidak salah bila beliau mempunyai ilmu yang mumpuni. ‘Aisyah dilahirkan di Makkah tahun enam kenabian. Hal ini berdasarkan perhitungan bahwa Nabi mengkhitbahnya pada usia yang keenam setelah dua tahun berselang setelah meninggalnya Khadijah. Nabi kemudian berkumpul dengannya pada bulan Syawal di penghujung bulan ke 8 H ke Madinah, yang waktu itu berusia 9 tahun dan ketika Rasulullah wafat usia beliau 18 tahun.²⁰ Kebersamaan yang cukup lama antara ‘Aisyah dan Rasulullah kurang lebih sepuluh tahun dalam satu atap merupakan factor penting dibalik kedalaman ilmu beliau.

Mengenai kelebihan beliau, Ibn Syihab Zuhri memberikan komentar, “jika istri-istri Rasulullah dikumpulkan dan ditambah dengan wanita-wanita yang lain, tentu tidak akan dapat mengungguli ‘Aisyah.²¹ Penilaian yang sangat tinggi juga diberikan oleh ayah Hisyam. Menurutnya, tidak ada sahabat yang sependai ‘Aisyah dalam halkronologi turun ayat, hal-hal yang berkenaan dengan wajib dan sunnah, peristiwa

¹⁹ Abdurrahman Abu al-Hajaj al-Mizzi, *Tahzib al-Kamal* (Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 1980), J. XXXV, 227.

²⁰ Abdullah Abu al-Su’ud Badr, *Tafsir ‘Aisyah Ummul al-Mukminin* terj. M. Syamsuddin PT (Jakarta: Darul Falah, 2002), 3.

²¹ Subhi Shalih, *Ulum al-Hadis wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Ulum al-Malayin, 1977), 365.

penting, silsilah keturunan, dan lain-lain. Al-Hakim dalam kitab *al-Mustadrak* memberikan komentar tentang keluasan ilmu 'Aisyah, sungguh seperempat hukum syari'at diriwayatkan darinya.²²

Di antara murid-murid beliau adalah Ibrahim ibn Yazid al-Taymi, Ibrahim ibn Yazid al-Nakh'i, Ishaq ibn Talhah ibn 'Ubadillah, Ishaq ibn 'Amr, al-Aswad ibn Yazid al-Nakh'i, Aiman al-Makki, Samamah ibn Hazna al-Qusyairi, Jubair ibn Nafir al-Hadrami, Jami' ibn 'Umair al-Taymi, al-Haras ibn Abdillah ibn Abi Rabi'ah al-Makhzumi, dan lain-lain.²³

Dijelaskan dalam shahih al-Bukhari dan Muslim mengenai kedudukan 'Aisyah di mata Rasulullah. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Hisyam dari ayahnya, "para sahabat biasanya mengakhirkan pemberian hadiah kepada 'Aisyah, hal ini menyebabkan istri-istri Rasul yang lain berkumpul kepada Ummu Salamah dan berkata: Demi Allah, orang-orang lebih memilih menerima hadiah pada hari giliran 'Aisyah dan kami ingin kebaikan yang diberikan oleh Allah, coba kamu ceritakan kepada Rasul mengenai hal ini. Ummu Salamah menceritakan semuanya kepada Rasul, beliau tidak memberikan komentar. Ummu Salamah pun mengulanginya. Pada kali yang ketiga Rasulullah bersabda²⁴:

لا تؤذي في عائشة فإنه والله ما نزل علي الوحي وأنا في لحاف امرأة منكن غيرها

Artinya: *Wahai Ummu Salamah, jangan engkau ganggu aku tentang 'Aisyah, sungguh demi Allah, tidak pernah wahyu turun sedang aku berada di pangkuan seorang wanita di antara kalian kecuali dirinya.*

Sebelum menikah dengan 'Aisyah, Rasulullah pernah bermimpi didatangi malaikat yang membawa sepotong kain sutra bergambar 'Aisyah, sebagaimana riwayat al-Bukhari²⁵:

عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أريتك قبل أن أتزوجك مرتين رأيت الملك يحملك في سرقة من حرير فقلت له **اكشف** فكشف فإذا هي أنت فقلت إن يكن هذا من عند الله يمضه ثم أريتك يحملك في سرقة من حرير فقلت **اكشف** فكشف فإذا هي أنت فقلت إن يك هذا من عند الله يمضه)

Artinya: *Riwayat dari 'Aisyah, Rasulullah bersabda: "Sebelum menikahimu, aku pernah melihatmu duakali dalam mimpi. Aku melihat malaikat membawa secarik kain yang terbuat dari sutra. Aku katakan kepadanya bukalah. Malaikat itu menyingkapnya, dan ternyata kain tersebut memuat gambarmu. Lalu ku katakan, jika ini merupakan ketetapan Allah maka Dia pasti akan membuatnya terjadi. Pada kesempatan lain, aku kembali melihatnya datang membawa secarik kain yang terbuat dari sutra. Maka Aku katakan*

²² Muhammad Ali Qutb, *'Aisyah Mu'allimat al-Rijal wa al-Ajyal* terj. Zaid Husein (Bandung: HIPress, 1991), 63.

²³ Al-Mizzi, *op.cit.*, J. XXXV, 228.

²⁴ Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), J. II, 911.

²⁵ *Ibid.*, J. VI, 2573.

padanya, bukalah dan ternyata kain tersebut memuat gambarmu. Lalu aku berkata, jika ini merupakan ketetapan Allah, maka pasti akan terjadi.

Sebelum dipinang oleh Rasulullah, 'Aisyah sudah bertunangan dengan Jabir ibn Mut'im ibn Adi. Akan tetapi Allah berkehendak lain. Allah telah merencanakan suatu kebaikan. Dia memilihkan 'Aisyah untuk menjadi istri Rasulullah.

'Aisyah dikenal sebagai pribadi yang tegas dalam mengambil sikap. Hal ini terlihat dalam praktek beliau menegakkan hokum Allah, suatu ketika dia mendengar bahwa perempuan dari Hamas di Syam mandi di pemandian umum. Lalu 'Aisyah mendatangi mereka dan berkata, Aku mendengar Rasulullah bersabda, perempuan yang menanggalkan pakaiannya di rumah selain rumah suaminya, maka dia telah membuka tabir penutup antara dia dengan Tuhannya.²⁶

Peristiwa berita dusta (*hadis al-ifk*) yang menimpa 'Aisyah merupakan ujian terberat menimpa keluarganya dan orang-orang Muslim pada umumnya untuk membedakan antara yang buruk dan yang baik serta mukmin dan munafik. Riwayat dari 'Aisyah, biasanya Rasulullah jika ingin bepergian, beliau mengundi di antara istrinya. Siapa nama yang keluar, maka dia berhak bepergian mendampingi Rasulullah. Suatu ketika, Rasulullah melakukan pengundian dan yang keluar adalah undianku. Setelah hijab ditutup aku dibawa menggunakan tandu yang diletakkan di atas unta.²⁷

Setelah peperangan usai kami melanjutkan perjalanan pulang. Ketika rombongan mendekati kota Madinah, beliau mengizinkan para sahabat melanjutkan perjalanan pada malam hari. Aku keluar dari tanduku, lalu berjalan sendiri melewati rombongan tentara. Setelah menyelesaikan keperluan dan bersiap menaiki kendaraan, tiba-tiba kalungku lepas dan berusaha untuk mencarinya. Lalu rombongan yang mendampingiku datang dan meletakkan tandu di atas unta dan mereka kira aku berada di dalamnya. Lalu aku menemukan kalungku dan mendapati mereka tidak di tempat sehingga terserang kantuk dan tertidur. Shafwan ibn Mu'thal yang biasanya berjalan di belakang pasukan melihatku yang sedang tertidur dan tidak tertutup hijab. Aku terbangun dengan *istirja'*nya dan aku merasa malu. Demi Allah tidak sepatah kata pun yang dia ucapkan. Kemudian dia memegang unta tersebut sehingga aku menaikinya, akhirnya dia pulang bersamaku. Dengan kejadian ini muncul seseorang yang menyebarkan kabar bohong, yaitu Abdullah ibn Ubay ibn Salul.²⁸

Bentuk Penafsiran 'Aisyah

Hasil dari penafsiran 'Aisyah sangat banyak, karena beliau merupakan saksi yang bersentuhan dengan Rasulullah sebagai sumber tafsir. Hasil tersebut didominasi oleh hal-hal yang berhubungan dengan perempuan dan rumah tangga, beliau tampil

²⁶ Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (Kairo: Mu'assasah Qurtubah, tth.), J. VI, 41.

²⁷ Muhammad Ali Qutb, *36 Perempuan Mulia di Sekitar Rasulullah saw* terj. Saifuddin dan Imron Rosyadi (Bandung: Mizan, 2011), 26.

²⁸ *Ibid.*, 28.

sebagai penghubung antara perempuan-perempuan lain yang menyampaikan persoalan rumah tangga mereka kepada Nabi. Dalam penelitian ini penulis fokus kepada tiga hal penting, yaitu perceraian, menikahi anak yatim dan masalah haid. Alasan dari fokus tersebut adalah hilangnya hak-hak perempuan apabila tidak dilakukan kritik yang mendasar oleh 'Aisyah dan penghilangan hak-hak tersebut masih berlanjut hingga sekarang.

Penafsiran yang dilakukan oleh 'Aisyah memuat pendirian yang tegas dan berusaha menetapkan hukum yang bersifat penting, baik dalam hal yang berhubungan dengan perempuan secara khusus maupun dengan kehidupan masyarakat muslim secara umum. diriwayatkan pada zaman dahulu seorang laki-laki dapat menceraikan istrinya dengan semaunya. Wanita tersebut akan kembali menjadi jika suaminya merujuk kembali dalam keadaan iddah, sekalipun telah diceraikan seratus kali. Bahkan suaminya berkata: Demi Allah, aku akan menceraikanmu sehingga engkau menjadi jelas dan aku tidak memberimu nafkah selamanya. Kemudian istrinya menemui 'Aisyah dan menceritakan masalah yang dihadapi. 'Aisyah terdiam hingga Rasulullah datang. Beliau pun diam tidak dapat menyelesaikan masalah tersebut hingga turun surat al-Baqarah: 229²⁹:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ

Artinya: "Talak (yang dapat dirujuk) dua kali. Setelah itu boleh rujuk kembali atau menceraikannya dengan cara baik.

'Aisyah juga memberikan keterangan terhadap surat An-Nisa' ayat 3 mengenai poligami yang berbunyi:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Adadua riwayat al-Bukhari dan satu riwayat nuslim yang menjelaskan pemahaman 'Aisyah, bahwa ayat tersebut berbicara tentang laki-laki yang menjadi wali perempuan yatim. Wali tersebut memiliki keinginan memanfaatkan harta dan menikahi anak yatim yang berada dalam pengasuhannya. Hal ini (menikahi anak yatim karena harta dan hendak memperlakukan secara buruk terhadapnya seperti tidak mau memberi mahar nikah tidak dikehendaki oleh al-Qur'an.³⁰ Dengan melihat konteks pemeliharaan anak yatim, ayat ini sama sekali tidak memerintahkan laki-laki menikahi lebih dari satu (poligami) sebagaimana dipahami oleh sebagian orang.

'Aisyah juga menghubungkan pemahaman ayat di atas dengan surat an-Nisa: 127:

وَدَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ

²⁹ Amru yusuf, *Istri Rasulullah Contoh dan Teladan* terj.Ghufron Hasan (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 55.

³⁰ Al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul al-Qur'an*(CD Maktabah al-Syamilah), 95.

Maksud dari kata wanita dalam ayat di atas adalah wanita yatim, hal ini berdasarkan konteks ayat yang dibicarakan berhubungan dengan permulaan surat. 'Aisyah juga berpandangan bahwa ayat ini hanya ditujukan kepada wanita yatim saja, hal ini dilihat dari dibolehkannya menikahi wanita yatim sebelum balig dan apabila telah balig maka predikat yatim akan hilang dengan sendirinya.³¹

Menurut 'Aisyah, kebiasaan masyarakat jahiliyah adalah seorang wali berkuasa atas yatim perempuan yang berada dalam asuhannya dan berkuasa terhadap hartanya. Jika yatim tersebut cantik, maka dikawini dan diambil hartanya. Sedangkan apabila perempuan tersebut jelek, maka ia dihalangi untuk menikah dengan laki-laki lain agar wali tersebut dapat menguasai hartanya.³²

Asghar Ali Engineer dan Aminan Wadud mengatakan sebenarnya ayat di atas lebih menekankan pada berbuat adil terhadap anak yatim, bukan mengawini lebih dari seorang perempuan. Karena konteks ayat ini adalah tentang kondisi pada masa itu mereka memelihara kekayaan sering berbuat tidak semestinya dan terkadang mengawini mereka tanpa mas kawin. Maka dengan adanya penafsiran 'Aisyah dapat dipahami bahwa pemelihara anak perempuan yang khawatir dengan mengawini mereka menjadi tidak adil, maka sebaiknya mengawini perempuan-perempuan lain. Ayat ini harus dipahami sesuai dengan konteks, bukan pembolehan poligami secara umum.³³

'Aisyah juga menjadi rujukan ketika beliau menafsirkan surat al-Baqarah: 222 tentang perempuan haid. Menurut 'Aisyah, perempuan bersuami yang sedang haid hendaknya mengencangkan kain sarung bagian bawah tubuhnya dan setelah itu suami boleh bercumbu dengan istrinya. Maimun ibn Mahran pernah bertanya kepada 'Aisyah, Apa yang dihalalkan bagi laki-laki dan istrinya yang sedang haid? 'Aisyah menjawab: "Semua bagian tubuh di atas kain sarung."³⁴ Maksudnya, jika istri sedang haid, suami boleh melakukan sesuatu yang lazim selain berhubungan seksual. Apa yang dipahami oleh 'Aisyah dalam hal ini merupakan kritikan terhadap perilaku orang Yahudi yang tidak mau duduk, makan, dan minum bersama wanita haid.

Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa fenomena 'Aisyah merupakan sesuatu yang unik, dimana seorang perempuan dapat berfikir lebih rasional daripada sahabat laki-laki yang lain dan pola pikir beliau melompat jauh dengan menolak pemahaman ayat sesuai dengan teks. Dalam periwayatan hadis, 'Aisyah telah meriwayatkan sebanyak 5965 hadis disertai pengulangan, setelah dilakukan

³¹ Abdullah Abu al-Su'ud Badr, *Tafsir 'Aisyah*, op. cit., 68.

³² Ayang Utriza, *Tafsir dan Sejarah Ayat Poligami dan Praktek Poligami Rasulullah*, 123 (www.academia.edu) diakses 3 Desember 2015.

³³ Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 329.

³⁴ Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim* (CD Maktabah al-Syamillah), J. I, 166,

penyeleksian berkurang menjadi 2.210 hadis. Corak penafsiran yang diterapkan 'Aisyah lebih bersifat rasional dan cenderung menentang hal-hal berbau intervensi dan mengada-ada. Beliau menetapkan dasar-dasar penafsiran, antara lain: berdasarkan sunnah Nabi, *Asbab an-Nuzul*, ketajaman sastra dan penggunaan ijtihad pribadi.

Daftar Pustaka

- Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal* (Kairo: Mu'assasah Qurtubah, tth.), J. VI, 41.
- Al-Adlabi, Shalahuddin ibn Ahmad. *Manhaj Naqd al-Matn inda 'Ulama al-Hadis al-Nabawi*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1983.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah, *Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987).
- Al-Mizzi, Abdurrahman Abu al-Hajjaj. *Tahzib al-Kamal*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980.
- Al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul al-Qur'an* (CD Maktabah al-Syamilah).
- Al-Zahabi, Muhammad Husein, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (CD Makatabah Syamilah).
- Ayang Utriza, *Tafsir dan Sejarah Ayat Poligami dan Praktek Poligami Rasulullah*, 123 (www.academia.edu) diakses 3 Desember 2015.
- Az-Zarkasyi, *al-Ijabah li Irad Mastadrakathu 'Aisyah 'ala as-Sahabah* (CD Maktabah Syamilah).
- Badr, Abdullah Abu al-Su'ud. *Tafsir 'Aisyah Ummul al-Mukminin* terj. M. Syamsuddin PT. Jakarta: Darul Falah, 2002.
- Danarto, Agung. "Perempuan Periwiyat Hadis dalam Kitab al-Tis'ah", Disertasi UIN Yogyakarta, 2007.
- Fauzi Ahmad Muda "Nalar Perempuan: Upaya Rekonstruksi Konstruksi Sosial Setara Gender" ejournal UIN Malang, 2012.
- Hamidah, Tutik. *Fiqh Perempuan Berwawasan Keadilan Gender*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan: Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Kholidah, "Imam Syafi'i: Upaya Menjembatani Pemikiran Ahl Ra'y dan Ahl Hadis dalam Istibath Hukum", *Jurnal Ahkam*, Vol. 13, No. 1, (2011).
- Mahmudah, Nur. "Mendengar Bacaan Perempuan atas Kitab Suci: Tafsir Ummu Salamah ra." *Jurnal PALASTRen*, Vol. 4, Nomor 2, 2012.
- Muhammad Ali Qutb, *36 Perempuan Mulia di Sekitar Rasulullah saw* terj. Saifuddin dan Imron Rosyadi. Bandung: Mizan, 2011.
- Nawangsari, Dyah. "Agama dan Seksualitas Perempuan (*Jurnal 'Adalah*, Vol. 16, No. 1, (2013)
- Qutb, Muhammad Ali. *'Aisyah Mu'allimat al-Rijal wa al-Ajyal* terj. Zaid Husein Bandung: HI Press, 1991.

- Shalih, Subhi. *Ulum al-Hadis wa Mustalahuhu*. Beirut: Dar al-Ulum al-Malayin, 1977.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- Yusuf, Amru. *Istri Rasulullah Contoh dan Teladan* terj. Ghufron Hasan. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.



KONSEP KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN: Aplikasi Tafsir Kontekstualis QS. Al-Baqarah: 256

Najib Syaifullah

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga

Abstrak

Islam melarang umatnya memaksa orang lain (non muslim) untuk masuk islam, manusia diberi kebebasan untuk masuk Islam atau tetap dalam kekafirannya, dengan segala akibatnya masing-masing, kebebasan beragama perspektif al-Qur'an bukanlah kebebasan yang mutlak, tetapi kebebasan yang mengandung konsekuensi hukum dan akan dipertanggung jawabkan dan diberi balasan sesuai dengan pilihan dan tindakannya, oleh karena disamping keistewaannya, akal dan hati manusia juga banyak mempunyai kelemahan dan keterbatasan maka untuk memilih jalan yang benar, manusia membutuhkan wahyu dan petunjuk Allah SWT, asas penerimaan Islam dan pelaksanaan ajaran-ajarannya adalah kehendak atau pilihan sendiri, keyakinan yang mantab dan sukarela, kebebasan beragama menurut Islam tidaklah menghalangi umat Islam untuk mengajak orang lain kepada petunjuk dan jalan Tuhan. hanya saja ajakan tersebut disampaikan dengan Hikmah, Mauidhoh Hasanah dan Mujadalah Ihsan, bukan dengan paksaan, tekanan atau kekuatan bersenjata, semua itu membuktikan bahwa Islam tidak ditegakkan dan disebar dengan pedang, kekerasan dan peperangan, karena Islam hanya membenarkan penggunaan kekuatan dan peperangan untuk melindungi diri dan membendung musuh atau bila terjadi pelanggaran hak-hak asasi umat Islam dan penghalangan pelaksanaan kewajiban-kewajiban mereka.

Kata kunci: *Kebebasan beragama, Perspektif al-Qur'an*

Pendahuluan

Sikap toleran dalam kehidupan beragama akan dapat terwujud manakala ada kebebasan dalam masyarakat untuk memeluk agama sesuai keyakinannya masing-masing. Dalam konteks inilah al-Qur'an secara tegas melarang untuk melakukan pemaksaan terhadap orang lain agar memeluk Islam. Hal ini ditegaskan

oleh QS. Al-Baqarah: 256. Tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan beragama; Allah menghendaki agar setiap orang merasakan kedamaian. Kedamaian tidak dapat diraih kalau jiwa tidak damai. Paksaan menyebabkan jiwa tidak damai, karena itu tidak ada paksaan dalam akidah agama Islam. Konsideran yang dijelaskan ayat tersebut adalah karena telah jelas jalan yang lurus, dan kebebasan beragama disini syarat akan komitmen dan konsekuensi atas keyakinannya masing-masing.

Firman Allah SWT:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (٦٥٢)

“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang salah. Karena itu, barang siapa yang ingkar kepada thaghut dan beriman kepada Allah, maka ia sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha mengetahui” (QS. Al-Baqarah [2]: 256).

Tafsir Mufradat: 1) *Ikrah*: bentuk masdar dari kata kerja transitif (fi'il muta'addi) akraha – yukrihu yang berarti memaksa (orang lain) untuk melakukan sesuatu perbuatan. Dengan demikian, kata Ikrah lebih tepat diartikan pemaksaan dari paksaan; 2) *Al-Rusyid*; jalan kebenaran, petunjuk, segala kebajikan, bentuk masdar dari kata rasyada – yarsyudu: mendapat petunjuk, lurus, baik dan cerdas; 3) *Al-ghayy*: jalan kesesatan, kebatilan, kekufuran, bujukan, tipu daya; bentuk masdar dari kata kerja ghawa – yaghwi: sesat, gagal, terbujuk; 4) *At-taghut*: akar katanya adalah tagha – yathghu – thaghwan – thughyanan: melampaui batas, aniaya. Di kalangan para mufassir terdapat berbagai penafsiran kata thaghut sebagai berikut:¹ yang banyak berbuat aniaya dan melampaui batas, Setan (Pendapat Umar bin Khatab), Setan dalam wujud manusia (Mujahid), Tukang tenung yang dirasuki setan (Jabir bin Abdullah), tukang sihir (Abul Aliyah), berhala (sebagian 'Ulama'), segala yang disembah selain Allah (Malik bin Anas), tiap-tiap yang membuat manusia berbuat aniaya/ melampaui batas dan menyesatkan dari jalan kebenaran, baik berupa manusia, setan, berhala, taklid buta kepada pemimpin, atau mengikuti hawa nafsu. Menurut al-Razi yang jelas bahwa jika terjadi kesesatan lantaran berhubungan dengan semua itu, berarti semuanya menjadi penyebab kesesatan. 5) *Al-'urwah al-wutsqa*: simpulan tali yang amat kuat. Asli kata al-'urwah berarti tempat pegangan sesuatu; dan al-wutsqa adalah bentuk muannats dari kata al-utsaq, artinya sesuatu (tali) yang sangat kuat dan kokoh. Adapun penafsiran para ulama' terhadap istilah al-'urwah al-wutsqa adalah sebagai berikut:² kalimat al-ikhlas (Ibnu Abbas, Sa'id bin Jabir, dan adh-Dhahak), Iman (Mujahid), tauhid dan iman kepada qadar (Ibnu Abbas dalam salah satu riwayat), cinta dan benci karena Allah (Salim bin Abil Ja'd), Abu Bakar dan Umar (hadis nabi riwayat Ibnu Asakir dari Abu

¹ Ad-Durr al-Mantsur: II/22; Tafsir Ibnu Katsir: I/488; Tafsir as-Samarqandi: I/169; at-Tafsir al-Wadhih: Jz I-10/17; al-Qasimi: III/325; al-Mu'jam al-Wasith (Kamus), hlm. 558-559; Kamus al-Munjid, hlm. 467.

² Lihat: Ad-Durr al-Mantsur: II/22; Tafsir Ibnu Katsir: I/488; Ruh al-Ma'ani, I-Jz.3/13-14.

Darda'), Al-Qur'an (Anas bin Mlik), Islam (Abdullah bin Salam dan As-Sadi).

Qawa'id:

1. Kata Thaghut adalah bentuk mubalaghah dari masdar thughyanan –berwazan fa'alut semisal kata jabarut, dan huruf ta' di akhir kata adalah za'idah (tambahan). Aslinya adalah thaghayut, kemudian ya' bertukar tempat dengan ghain maka menjadi: thaighut, kemudian ya' diganti alif lantaran berharakat dan huruf sebelumnya (tha') difatkah, maka menjadi thaghut. Menurut al-Mubarrad, kata thaghut adalah bentuk jama', sedang menurut Abu 'Ali al-Farisi adalah bentuk mufrat (tunggal). Ulama' lain berpendapat bahwa kata tersebut bisa berfungsi mufrat, seperti pada QS, an-Nisa' [4]; 60 dan bisa juga berfungsi jama', seperti pada QS. Al-Baqarah; 258; dan bisa untuk mudzakar (laki-laki) dan muannats (perempuan);³
2. Huruf al pada kata al-din berfungsi li al-'ahdi.⁴ Ada juga yang berpendapat sebagai badal dari mudhaf ilaih (lafadz Allah)⁵ yang tersimpan, sehingga bermakna din Allah (agama Allah).⁶

Balaghah

1. Pada ayat tersebut terdapat dua pendapat tentang makna bentuk kalamnya, yakni: (1). Nafi (tidak) bermakna nahi (jangan), dan (2) murni sebagai kalam khabar (kalimat berita);⁷
 - a. Nafi bermakna nahi maksudnya adalah bahwa secara lahir kalimat tersebut termasuk kalimat khabar⁸ yang diawali dengan nafi, namun memiliki pengertian sebagai kalam insya' thalabi⁹ bentuk nahi (kalimat larangan). Dengan demikian, maknanya adalah: janganlah kamu memaksa seseorang untuk masuk agama Islam;
 - b. Murni sebagai kalam khabar maksudnya adalah baik secara lafdzi maupun maknawi tetap sebagai kalimat berita. Maknanya adalah: tidak ada paksaan bagi seseorang untuk masuk kedalam agama islam;

³ At-tafsir al-Munir, jz.3/19; Tafsir al-Fakhr al-Razi, IV-Jz 3/18; Hasyiat ash-Shawi, I/121; al-Mu'jam al-Wasith, hlm 559.

⁴ Yaitu al- yang mana kata yang dimasukinya sesudah diketahui secara umum oleh masyarakat; dan masyarakat Arab ketika itu sudah mengetahui bahwa agama yang dimaksud adalah Islam, sebagaimana di sebut an-nabiyyu maka sudah maklum bahwa yang dimaksud adalah Nabi Muhammad saw. Al ini termasuk jenis Al Ta'rif atau makrifah, yakni al yang mana kata yang dimasukinya sudah menunjuk hal yang tertentu atau telah dikenal dan dimaklumi.

⁵ Bagian kedua dari sebuah susunan kata yang menjadi suatu rangkaian dan suatu makna, seperti kitab Allah (kitab Allah), yaum al-jum'ah (hari jum'ah), shaumu ramadhan (puasa Ramadhan), dll. Sedang bagian pertama disebut mudhaf.

⁶ Ruh al-Ma'ani, I-Jz.3/13; Tafsir al-Fakhr al-Razi, IV/16.

⁷ Tafsir al-Qasimi, II-Jz.3/324-325.

⁸ Kalam khabar (kalimat berita) adalah kalam yang mengandung kemungkinan benar dan dusta. Jika sesuai dengan kenyataan, maka berita itu benar; sedang bila tidak sesuai dengan kenyataan, maka berita itu bohong.

⁹ Kalam insya' adalah kalimat yang tidak mengandung (atau tidak berkaitan dengan) kebenaran atau kebohongan. Kalam insya' thalabi adalah kalimat insya' yang mengandung tuntunan terwujudnya sesuatu perbuatan ketika kalam itu diucapkan, seperti amar (perintah), nahi (larangan) dan istifham (pertanyaan).

2. Firman-Nya (berpegang pada buhul tali yang sangat kuat) adalah isti'arah tashrihiyyah,¹⁰ dimana orang yang berpegang pada agama Islam dimisalkan dengan orang yang berpegang pada ikatan tali yang amat kuat. Sedang yang tidak akan putus adalah tarsiyah atau isti'arah murasyahah.¹¹

Tafsir Ayat secara Kontekstualis

Kata (ingkar kepada thaghut) yang disebutkan mendahului (beriman kepada Allah) mengandung maksud bahwa seseorang itu selama tidak bisa menentang dan menyingkiri setan serta tidak meninggalkan peribadatan kepada selain Allah maka ia tidak bisa beriman kepada Allah. Para 'Ulama' berkata at-takhalliyah muqaddam 'ala at-tahalliyah: "mengosongkan atau membebaskan diri (dari segala macam thaghut) lebih didahulukan atas berhias diri dengan kebaikan dan kebenaran".¹² Dalam masalah akhlak, misalnya, seseorang tidak akan pernah bisa benar-benar berhias diri dengan akhlak mulia selama ia masih berlumur dengan akhlak tercela.

Terdapat beberapa riwayat tentang sebab turun ayat ini antara lain adalah sebagai berikut:¹³

Pertama, kasus perempuan kaum anshar. Abu Daud, an-Nasa'I, Ibnu Jarir, Ibnu Mundzir, Ibnu Abi Hatim, An-Nuhas, Ibnu Mandah, Ibnu Mazdawaih, dan al-Baihaqi meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa ia berkata: "ada seorang perempuan dari kaum anshar yang hampir-hampir tidak ada seorang anaknya pun yang hidup. Maka ia berjanji pada dirinya sendiri jika ada seorang anaknya yang hidup, ia akan menjadikannya beragama yahudi. Kemudian tatkala dakwah Islam telah sampai kepada Bani Nadzir (lingkungan tempat anaknya hidup), anak tersebut termasuk diantara anak-anak yang tetap dalam agama mereka (yahudi). Maka para orang tua anshar yang anak-anaknya beragama yahudi berkata: kami tidak akan membiarkan anak-anak kami,¹⁴ maka turunlah ayat ini.

Abd bin Humaid, Ibnu Jarir, Ibnul Mundzir meriwayatkan dari 'asy-sya'bi bahwa ia berkata: "ada seorang perempuan anshar yang tidak seorang anaknya pun hidup. Maka ia bernadzar jika ada anaknya yang hidup maka akan ia jadikan

¹⁰ Isyti'arah adalah tasybih (penyerupaan) yang dibuang musyabbah (yang diserupakan) atau musyabbah bih-nya (yang diserupai). Isti'arah tashrihiyyah adalah isti'arah yang dibuang musyabbahnya dan disebutkan /ditegaskan dengan musyabbah bih-nya. Dalam contoh di atas musyabbahnya-yakni orang yang berpegang kepada agama Islam-dibuang, dengan menyebutkan musyabbah bih-nya yaitu orang yang berpegang kepada buhul tali yang amat kuat.

¹¹ Tarsiyah atau isti'arah murasyahah adalah isti'arah yang disertai penyebutan kata-kata yang relevan dengan musyabbah bih, bukan kata-kata yang relevan dengan musyabbahnya. Pada ayat di atas La infishama laha relevan dengan istamsaka bi al-'urwah al-wutsqa (masyabbah bih), sebab yang tidak akan putus merupakan keterangan penguat bagi ikatan tali yang amat kuat, bukan sebagai keterangan langsung bagi berpegang kepada agama islam sedang bila kata-kata tersebut relevan dengan musyabbahnya disebut isti'arah mujarradah.

¹² Al-Futuhat al-Ilahiyah, I/344.

¹³ Lihat: Ad-Durr al-Mantsur: II/20-21; Tafsir Ibnu Katsir: I/487; at-Tafsir al-Munir, Jz.3/20; at-Tafsir al-Wadhah, Jz.1-10/171.

¹⁴ Maksudnya, tidak akan membiarkan mereka beragama yahudi dan akan memaksa mereka untuk masuk agama Islam.

bersama-sama dengan ahli kitab untuk menganut agama mereka (yahudi). Kemudian datanglah agama islam, sedang beberapa kelompok anak-anak anshar (termasuk dari anak perempuan tadi) tetap beragama yahudi. Maka para orang tua anshar berkata: “mereka saya jadikan sebagai penganut agama ahli kitab hanyalah karena ketika itu kami memandang bahwa agama mereka lebih utama dari agama kami (agama arab jahiliyah); dan sungguh sekarang Allah telah mendatangkan agama Islam. Oleh karena itu, mereka (anak-anak kami) kami paksa untuk masuk Islam. “Maka turunlah ayat ini.

Kedua, kasus persusuan anak-anak anshar. Sa'id bin Mansur, Abd bin Humaid, Ibnu Jarir, Ibnu mundzir, dan Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari mujahid bahwa ia berkata: sejumlah orang dari golongan anshar pernah dipersusukan di kaum Bani Quraidah sehingga mereka menganut agama kaum tersebut (yahudi). Ketika Islam datang keluarga mereka hendak memaksa mereka untuk masuk Islam. Maka turunlah ayat ini.

Ibnu Jarir meriwayatkan dari al-hasan bahwa sejumlah anshar dulu dipersusukan di kaum Bani Nadzir. Ketika dakwah Islam telah sampai kepada Bani Nadzir, keluarga mereka mendaki mereka menganut agama tersebut.

Ketiga, kasus seorang lelaki anshar. Ibnu Ishak dan Ibnu Jarir meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa ayat ini diturunkan berkenaan dengan seorang laki-laki anshar dari Bani Salim bin Auf, bernama al-Husain. Ia mempunyai dua anak laki-laki yang beragama Nasrani, sedang ia sendiri beragama Islam. Kemudian ia mengadukan hal tersebut kepada Nabi Muhammad saw: “bolehkah saya memaksa mereka (agar masuk Islam), karena sesungguhnya mereka menolak kecuali beragama Nasrani?” maka turunlah ayat ini.

Dalam riwayat Abd bin Humaid dari Abdullah bin Ubaidah diceritakan bahwa kedua anak itu telah beragama Nasrani sebelum bi'tsah¹⁵Nabi Muhammad saw. pada suatu saat keduanya datang ke Madinah bersama-sama dengan rombongan orang-orang seagamanya dengan membawa makanan (dagangan). Ketika keduanya bertemu dengan sang ayah, mereka terlibat dalam perdebatan tentang agama. Sang ayah berkata: “ Demi Allah, saya tidak akan membiarkan (melepaskan) mereka sehingga mereka mau masuk agama Islam. “karena kedua anak itu tetap menolak untuk masuk Islam, maka mereka bertiga kemudian mengadu kepada Nabi Muhammad saw. Sang ayah berkata: “Hai Rasulallah, akankah darah dagingku masuk neraka sedang saya melihatnya?” Maka turunlah ayat ini.

Meskipun pelaku dalam kisah-kisah di atas berbeda-beda, namun memiliki kesamaan, yakni bahwa ayat tersebut turun untuk melarang orang Islam melakukan pemaksaan terhadap orang non-Islam untuk masuk Islam, meskipun orang tersebut masih keluarganya sendiri.

Ibnul Mundzir dan Ibnu Abi Hatim meriwayatkan dari Sulaiman bin Musa bahwa ayat di atas telah di nasakh (dihapus) oleh firman Allah tentang jihad atau perang:

¹⁵ Yaitu masa penetapan beliau sebagai Rasul pada usia 40 tahun.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ (٣٧)

"Hai Nabi berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah Neraka Jahannam; dan itulah tempat kembali yang seburuk-buruknya" (QS. At-Taubah [9]: 73).¹⁶

Menurut pendapat ini, semua umat wajib diajak untuk masuk ke dalam agama yang lurus, agama Islam. Jika salah seorang dari mereka menolak masuk Islam dan tidak tunduk padanya atau tidak mau membayar Jizyah,¹⁷ maka (harus) diperangi.¹⁸ Penghapusan ayat tersebut di anggap dhaif (lemah) oleh Ibnu Arabi. Ia berpendapat bahwa ayat tersebut berperilaku umum dalam menegasikan pemaksaan kebatilan. Adapun memaksakan kebenaran adalah termasuk dari bagian agama, dan membunuh orang kafir dalam peperangan adalah membunuh atas dasar agama. Sedangkan Dr. Wahbah az-Zuhaili dengan tegas mengatakan bahwa teori nasakh itu gugur dan tidak benar, sebab ayat tersebut di turunkan pada tahun III atau IV H. sesudah disyariatkannya jihad dan pemberian izin berperang, di samping bertentangan dengan sebab turunnya, as-Sya'bi, Qatadah, Hasan Al-Bashri, dan Ad-Dhahak berkata: ayat ini tidak di nasakh, akan tetapi diturunkan secara khusus berkenaan dengan ahli kitab yang mana mereka tidak dipaksa untuk masuk Islam jika mau memberikan Jizyah. Adapun mereka yang dipaksa adalah penyembah berhala di kalangan Arab yang mana tidak diterima dari mereka kecuali agama Islam dan kepada merekalah QS. At-Taubah: 73 tersebut diturunkan.¹⁹

Ibnu Katsir menafsirkan QS. Al-Baqarah: 256 ini dengan makna larangan sebagai berikut:

لا تَكْرَهُوا أَحَدًا عَلَى الدُّخُولِ فِي دِينِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ بَيْنَ وَاضِحٍ جَلِيٍّ دَلَالُهُ وَبِرَاهِينِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَكْرَهُ أَحَدٌ عَلَى الدُّخُولِ فِيهِ، بَلْ مِنْ هُدَاةِ اللَّهِ لِلْإِسْلَامِ وَشَرَحَ صَدْرُهُ وَنُورَ بَصِيرَتِهِ دَخَلَ فِيهِ عَلَى بَيْنَةٍ، وَمَنْ أَعْمَى اللَّهُ قَلْبَهُ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَبَصَرِهِ فَإِنَّهُ لَا يَفِيدهُ الدُّخُولُ فِي الدِّينِ مَكْرَهًُا مَقْسُورًا.

"Janganlah kamu memaksa seseorang untuk masuk agama islam. Sesungguhnya islam itu sangat terang, nyata, dan jelas dalil-dalil dan bukti-buktinya, tidak butuh pada pemaksaan terhadap seseorang untuk menganutnya. Orang yang diberi petunjuk islam, dilapangkan dadanya, dan diterangi mata hatinya oleh Allah, maka ia akan masuk islam atas dasar (dalil-dalil dan bukti-bukti) yang sangat jelas tersebut. Sedang orang yang dibutakan hatinya dan dikunci -mati pendengaran dan penglihatannya oleh Allah, maka tiada guna baginya masuk islam dengan dipaksa".²⁰

Senada dengan itu, Dr. Wahbah az-Zuhaili menafsirkan sebagai berikut:

¹⁶ Ad-Dur al-Mansur, II/22.

¹⁷ Sejenis pungutan yang dibayarkan oleh orang non-Islam kepada pemerintahan Islam sebagai bukti ikatan perdamaian dan ketundukan.

¹⁸ Tafsir Ibnu Katsir, I/487.

¹⁹ At-Tafsir al-Munir, Jz.3/24.

²⁰ Tafsir Ibnu Katsir, I/487.

لا تكرهوا أحداً على الدخول في الإسلام فإن دلائل صحته لا تحتاج بعدها إلى إكراه، ولأن الإيمان يقوم على الإقناع والحجة والبرهان فلا يفيد فيه الإلجاء والقسر والإلزام والإكراه.

"Janganlah kamu memaksa seseorang untuk masuk islam. Sesungguhnya dalil-dalil kebenaran islam tidak butuh-sesudah adanya dalil-dalil itu-tidak butuh kepada pemaksaan. Dan karena sesungguhnya iman itu berdiri di atas penerimaan dengan sukarela, argumentasi dan bukti, maka tidak berguna adanya pemaksaan, kekerasan atau pengharusan dalam masalah iman tersebut".²¹

Ada pula Ulama' yang memandang bahwa ayat tersebut murni sebagai pemberitaan dengan makna sebagai berikut:

أنه تعالى ما بنى أمر الإيمان على الاجتبار والقسر، وإنما بناه على التمكين والاختيار.

"sesungguhnya Allah swt tidak membangun perkara iman atas dasar pemaksaan dan kekerasan, akan tetapi Dia membangunnya atas dasar kemantapan dan pilihan".²²

Ar-Razi mengemukakan tiga pendapat tentang penakwilan ayat tersebut, yaitu: 1) Pendapat Abu Muslim dan Al-Qaffal: Allah SWT tidak membangun urusan iman atas kemantapan dan pilihan. Pendapat ini lebih sesuai dengan prinsip-prinsip ajaran (ushul) kaum mu'tazilah; 2) Tiadanya paksaan hanya berlaku bagi ahli kitab dan majusi jika mereka mau membayar jizyah. Adapun orang kafir lainnya boleh dipaksa masuk islam, kecuali-menurut sebagian fuqaha'-jika kemudian mereka masuk agama yahudi atau nasrani dan membayar jizyah. Fuqaha' lainnya berpendapat bahwa paksaan tersebut tetap diperbolehkan baik mereka kemudian masuk yahudi atau nasrani maupun tidak masuk, sebab ayat ini di khususkan untuk ahli kitab; 3) Orang yang masuk islam sesudah terjadinya peperangan, janganlah dikatakan bahwa ia masuk islam dengan terpaksa, karena jika ia merasa senang dan rela sesudah peperangan dan memandang ajaran islam benar, berarti ia tidak terpaksa.²³

Pada prinsipnya, ayat tersebut mengandung tiga kaidah fundamental, yakni; 1) Larangan bagi orang muslim melakukan pemaksaan terhadap orang non muslim untuk masuk islam; 2) Tidak ada paksaan bagi seseorang untuk masuk islam; atau secara luas, pemberian kebebasan beragama bagi umat manusia; 3) Asas untuk masuk islam adalah sukarela.

Larangan Memaksa Seseorang Untuk Masuk Islam

Menurut Dr. Wahbah az-Zuhaili, ayat ini (QS. Al-Baqarah [2]: 256) merupakan salah satu kaidah besar dalam islam dan rukun agung dalam politik dan manhaj islam, yakni islam tidak memperbolehkan adanya pemaksaan terhadap seseorang untuk masuk ke dalamnya dan tidak pula mengizinkan seseorang memaksa orang

²¹ At-Tafsir al-Munir, Jz.3/21.

²² Tafsir al-Qasimi, II Jz.3/325.

²³ Tafsir al-fakhr ar-razi, IV-Jz.3/16-17.

lain, meskipun pada keluarganya sendiri.²⁴ Ini memberikan pelajaran kepada umat islam bahwa pada dasarnya masalah petunjuk iman dan islam adalah urusan Allah SWT dengan orang yang bersangkutan dan orang lain tidak berhak memaksakan kehendaknya sekalipun yang hendak dipaksakannya itu adalah suatu kebenaran. Allah SWT berfirman:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (٩٩)

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? (QS. Yunus: 99).

Zaid bin Aslam meriwayatkan dari ayahnya bahwa Umar bin Khatab pernah menyuruh seorang perempuan lanjut usia yang beragama nasrani untuk masuk Islam:

“Masuklah islam, hai nenek? Maka akan selamatlah engkau. Sesungguhnya Allah telah mengutus Muhammad dengan (membawa agama) yang benar.” Perempuan itu menjawab (untuk menyatakan penolakannya): “saya ini sudah sangat tua, dan kematian sudah dekat.” Umar berkata: “Ya Allah, saksikanlah”. Kemudian ia membaca: “tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (islam).”²⁵

Dengan demikian, jelaslah bahwa islam melarang segala bentuk pemaksaan dan penekanan, lebih-lebih penyiksaan dan pembunuhan terhadap orang yang tidak mau masuk agama islam, sebagaimana (pemaksaan, penyiksaan, dan pembantaian) yang pernah dilakukan, misalnya oleh kaum nasrani. James Modison menjelaskan dalam A. Memorial and Remonstrance Against Religious Assesments: “Kucuran darah telah terjadi dalam dunia kuno, dengan usaha-usaha kekuasaan sekular yang sia-sia, untuk memadamkan perselisihan agama, dengan melarang semua perbedaan agama.” Thomas Jefferson menggemakan perasaan yang sama dalam Notes On Virginia: “apakah penyeragaman (agama) dapat dicapai? Berjuta-juta orang laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang tak bersalah, sejak mengenal kekristenan, telah dibakar, dianiaya, didenda, dan dipenjarakan.” Namun hingga sekarang kita belum mencapai satu inci pun ke arah keseragaman itu. Apa akibat dari pemaksaan itu? Membuat separuh dunia menjadi bodoh dan setengahnya yang lain munafik.”²⁶ Oleh karena itu, pada abad ke -18 Modison dan Jefferent merumuskan doktrin kebebasan agama dan nurani Amerika. Madison menulis dalam A Memorial....”.

Karena kita mempertahankan suatu kebenaran fundamental dan tak bisa di tolak,” bahwa agama atau kewajiban agama yang kita perlihatkan kepada Pencipta kita dan cara melaksanakannya dapat ditentukan hanya dengan penalaran dan keyakinan, tidak dengan kekuatan atau kekerasan”. Maka agama bagi setiap orang harus diserahkan pada keyakinan dan nurani setiap orang”. Dan hal itu merupakan hak bagi setiap orang untuk melaksanakannya sebagaimana keyakinan dan nurani

²⁴ At-Tafsir Munir, Jz.3/23.

²⁵ At-Tafsir Munir, Jz.3/24; ad-Dur al-Manshur, 1/22.

²⁶ David little, John Kelsay dan Abdul Aziz A. Sachedina, Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia, riyanto (Penerjemah.) hlm. 24.

itu memerintahkannya. Hak itu bersifat dasar dan merupakan hak yang tak bisa dirampas.²⁷

Inilah dasar ajaran tasamuh (toleransi) dalam islam, yang memungkinkan umat islam hidup berdampingan secara damai dengan umat beragama lain, bekerjasama dengan mereka dalam al-mashalih al-'ammah (kepentingan-kepentingan umum atau duniawi) dan saling menghormati, tanpa adanya sikap saling menekan, memaksa, meneror apalagi saling membunuh. Dan tidak dapat diragukan lagi bahwa ini termasuk makna islam sebagai rahmatan lil'alamiin.

Islam dan Kebebasan Beragama

Sayid Quthub menegaskan bahwa dengan ayat ini (QS. Al-Baqarah [2]:256), islam mendeklarasikan sebuah pondasi agung yang mana di dalamnya Allah SWT memuliakan umat manusia serta menghormati kehendak, pikiran, dan perasaannya. Ini adalah kemerdekaan manusia yang paling asasi.²⁸

Melalui al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah Saw., Allah Yang Maha Kuasa telah menggariskan bagi umat manusia dua jalan yang akan dilaluinya yakni jalan yang lurus jurusan al-jannah (surga) dan jalan yang bengkok jurusan an-nar (neraka). Untuk menempuh masing – masing jalan, manusia telah diberi potensi dengan segala sarana, perangkat dan fasilitasnya, dan manusia diberi kebebasan untuk memilih jalannya masing-masing. Allah SWT berfirman:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ

"Maka barang siapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir" (QS. Al-Kahfi; 29).

Allah SWT juga memerintahkan kepada Rasulullah Saw agar menunjukkan sikap beragama dan sekaligus memberikan kebebasan beribadah dan Bergama kepada orang-orang kafir, dengan firman-Nya:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ (١) لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٢) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٣) وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ (٤) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ (٥) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)

"1. Katakanlah: Hai orang-orang kafir, 2. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, 3. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah, 4. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah Tuhan yang kamu sembah, 5. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah, 6. Untukmulah agamamu dan untukulah .(QS.1-6).

Muhammad Izzah Darwizah dalam tafsirnya menjelaskan bahwa surat tersebut mengandung dasar qur'ani yang agung sejak masa dini dalam gerakan dakwah. Yaitu menetapkan kebebasan beragama dan beribadah serta mengajak untuk menghormati kebebasan itu serta meminta orang-orang agar dalam menuju kebebasan tersebut dapat merasakannya dengan keinsafan dan keadilan di antara

²⁷ Ibid., hlm. 22.

²⁸ Fi Zhilal al-Qur'an, Jz.I-3/425.

mereka. Hal itu karena masalah tersebut adalah urusan perasaan, keyakinan, ketenangan hati dan jiwa, serta kelapangan dada, yang tidak boleh hanya karena terkena pengaruh atau mengikuti anggapan saja.²⁹

David Little dkk., dalam *Human Rights and the conflict of cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious liberty* berusaha menjelaskan tentang kebebasan beragama dalam Islam sebagai berikut:

Islam, sebagaimana agama-agama dunia yang lain, mendasarkan perbedaan yang mendasar antara dua jenis-“jalan Allah”, di satu pihak, dan “jalan dunia”, di pihak lain. Tetapi, persoalan yang lebih sensitif adalah apakah jalan Allah, dia atas segala secara sistematis di pahami berkenaan dengan keyakinan tentang perbedaan manusia yang mutlak dari paksaan-paksaan dan alasan-alasan duniawi ini. Dengan kata lain, adalah hukum jiwa, kehidupan batin, yang berasal dari sudut pandang Islam benar-benar di bedakan dari hukum-hukum lahiriah, termasuk hukum sipil dan hukum kehidupan?

Jawabannya, menurut kami, membenarkan, suatu putusan yang mempunyai konsekuensi-konsekuensi paling penting untuk memahami kebebasan agama dalam Islam. Hanya karena ada bukti yang kuat dalam Al-Qur’an bahwa keyakinan-keyakinan agama yang benar merupakan persoalan pribadi dan batin yang dalam, masalah dalam hati, maka ada dasar-dasar yang kuat terhadap beberapa penegasan yang benar-benar tak di duga-duga dalam Al Qur’an tentang toleransi dan pengadilan diri. Ada, pertama-tama, surat 109, “Orang-orang kafir” (al-kafirun).

Bahkan dengan jelas Al-Qur’an menyatakan, “tidak ada paksaan dalam agama” (2:256)-kata-kata yang mulai membuat seorang berfikir tentang penekanan yang diberikan oleh Thomas Aquinas, John Calvin, dan Ronger Williams tentang kesukarelaan keyakinan agama yang mutlak. Sebenarnya, Al-Qur’an menekankan tempat spiritual individu secara tegas antara manusia dan Allah. Orang lain, termasuk Nabi Muhammad Saw, tidak mempunyai kekuasaan untuk mengubah secara paksa keyakinan-keyakinan agama individu, tidak pula bertanggung jawab untuk mencoba. Kemungkinan penyerahan sejati atau pasrah kepada kehendak Allah, bersama-sama dengan penempatan yang tepat, rasa syukur, ketaatan, ketabahan dan lain-lain, harus datang dari hati, harus mencakup jenis komitmen dan persetujuan pribadi yang paling dalam dan paling dekat. Jika hal itu benar, maka paksaan dan campur tangan eksternal akan nampak menjadi lawan yang tepat terhadap keyakinan Islam.³⁰

Dari uraian dia atas di ketahui, bahwa kebebasan beragama dalam pandangan liberalisme adalah kebebasan dan pilihan yang mutlak. Artinya, membenarkan seorang untuk berganti dan berpindah-pindah agama dan bahkan tidak beragama sekalipun selama di kerjakan dengan sukarela berdasarkan kehendak dan pilihannya sendiri, tanpa--secara asasi-ada risiko dan akibat apapun. Sebagian masyarakat yang sinis dalam menanggapi dalam Islam dengan melemparkan fitnah bahwa Nabi Muhammad saw. Tidak berpijak pada dasar *Untukmulah agamamu dan untukkulah agamaku* Kecuali ketika dalam keadaan lemah. Sedang tatkala telah kuat setelah berhijrah, ia mulai memerangi orang-orang kafir dan tidak mau menerima dari orang-orang musyrik kecuali beragama Islam dan dari Ahli Kitab kecuali tunduk dan membayar *jizah* dan hal itu berlangsung hingga akhir. Dan (ketika itu) dia (Nabi

²⁹ Al-Tafsir al-Hadist, I/185.

³⁰ David Little., op.cit, hlm. 28-30.

Muhammad) mengasihi kaum muslimin dengan harta rampasan.³¹

Dalam pandangan islam, manusia memang di beri kebebasan namun bukan kebebasan yang mengandung konsekuensi hukum yang nantinya akan dimintai pertanggung jawaban dengan akibat dan balasan sesuai dengan tindakan dan pilihannya. Dr. Muhammad imaroh dalam ma'alim al-manhaj al-islami mengatakan: "sebagaimana metode islam ini menafikan 'ketentuan mutlak' dengan mengakui hukum kausalitas, mengakui hubungan pasti yang seperti itu antara sebab dan akibat. Maka metode ini juga mengakui kebebasan dan pilihan manusia, akan tetapi juga tanpa ketentuan atau kemutlakan. Islam, dengan sikap pertengahan yang Universal, telah mengambil jalan yang adil dalam masalah 'paksaan' dan 'pilihan', sehingga tidak ada 'paksaan mutlak'. Sebab jika demikian. Perintah Tuhan tidak ada gunanya, tidak perlu lagi ada hisab dan pemberian balasan, tidak ada lagi ada gunanya, tidak perlu lagi ada hisab dan pemberian balasan, tidak ada lagi perbedaan antara orang beriman dan orang kafir, antara orang yang melakukan kebajikan dan orang yang melakukan kejahatan. Juga tidak ada 'pilihan mutlak'. Sebab jika demikian manusia tidak bakal jadi 'khalifah' karena kebebasan dalam berkehendak akan sama dengan kebebasan Maha Pelaksana; di samping kebebasan juga menjadi tidak dibatasi oleh cakrawala halal dan haram serta tujuan-tujuan syari'ah yang dijadikan Sang Maha Pencipta sebagai lingkup tugas kekhilafahan manusia."³²

Islam, di samping memberikan kebebasan untuk memilih, juga menunjukkan jalan mana yang semestinya dipilih dan di lalui oleh ummat manusia, sebab Allah Maha Tahu terhadap kekurangan, kelemahan dan keterbatasan mereka, yang mana mereka sering salah pilih jika tanpa petunjuk-Nya. Akal manusia –di samping kecerdikannya, daya penemuannya yang mengagumkan, dan fungsinya sebagai syarat utama beban *taklif*-tidak jarang pula tertipu oleh fatamorgana dan hal-hal yang nisbi, tidak bisa menjangkau hal-hal yang di luar daya nalarnya, dan banyak yang terkontaminasi oleh kebodohan dan takklid buta. Hati manusia di samping daya rasa dan kepekaannya serta fungsinya sebagai sumber inspirasi dan ilham-tidak jarang pula tertutup oleh hawa nafsu, di buramkan oleh kenikmatan-kenikmatan duniawi dan terbelenggu oleh berbagai khurafat dan takhayul. Oleh karena itulah manusia membutuhkan wahyu Ilahi untuk membimbing akal, hati, dan jiwanya.

Bila kita renungkan secara mendalam, kita dapatkan bahwa firman Allah, *tidak ada paksaan untuk (masuk) agama (Islam)*, mengandung ajaran agar manusia mau membuka lebar-lebar alam kesadarannya, membebaskan jiwanya dari segala bentuk tekanan dan paksaan, dan menjadi orang merdeka dalam memilih agama dan keyakinannya (akidahnya). Dengan kemerdekaan jiwanya ini, manusia akan lebih berpotensi untuk menjaga dan atau kembali pada fitrahnya, yakni fitrah tauhid; dan apabila tersesat maka jika suatu saat melihat kebenarannya, ia akan lebih mudah menerima kebenaran itu. Lebih dari itu, kemerdekaan hakiki bagi manusia itu

³¹ Al-Tafsir al-Hadis, I/188.

³² Dr. Muhammad Imarah, karakteristik Metode Islam, Saifullah Kamalie (penerj.), hlm. 130 & 135.

apabila ia telah benar-benar menerima islam, sebab di antara misi pokok datangnya islam adalah untuk memerdekakan manusia dalam arti sebenarnya, sebagaimana firman allah swt (QS. Al-jinn:14).

Firman-Nya: *sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang salah* mengandung tuntutan agar manusia menggunakan akal dan hatinya untuk ber-*tafakkur* dan ber-*tadabbur* tentang mana jalan yang benar dan mana jalan salah serta dapat mengetahui dengan sejelas-jelasnya perbedaannya dua jalan tersebut, sehingga nantinya ia tidak salah dalam memilih jalannya. Ini akan lebih mudah dilakukan jika jiwanya telah merdeka.

Dan dengan firmanNya: *karena itu barang siapa yang ingkar kepada thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhl tali yang amat kuat yang tidak akan putus*, Allah memberikan jalan kebenarannya yang semestinya di pilih oleh manusia, yaitu iman dan islam serta menanggalkan dan meninggalkan segala bentuk *thaghut*. Ini akan lebih mudah dilakukan jika jiwanya telah merdeka dan benar-benar bisa membedakan jalan yang benar dengan jalan yang salah.

Jika kita perhatikan QS. Al-kahfi: 29 secara lengkap dan dua ayat berikutnya:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا (٩٢)
 إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (٠٣) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا (١٣)

Dan katakanlah: "kebenaran itu datangnya dari Tuhanmu; maka barang siapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan yang ingin (kafir) biarlah ia kafir." Sesungguhnya Kami telah sediakan bagi orang-orang zalim itu neraka, yang gejoloknya mengepung mereka. Dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan di beri minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempat istirahat yang paling jelek. (29) sesungguhnya mereka yang beriman dan beramal sholeh. Tentukanlah Kami tidak akan menyalakan pahala orang-orang yang mengerjakan amalan(nya) dengan baik. (30).

Mereka itulah (orang-orang yang) bagi mereka surga 'Adn, mengalir sungai-sungai di bawahnya; dalam surga itu mereka di hiasi dengan gelang mas dan mereka memakai pakaian hijau dari sutra halus dan sutera tebal, sedang mereka duduk sambil bersandar di atas dipan-dipan yang indah. Itulah pahala yang sebaik-baiknya dari tempat istirahat yang indah. (31).

Jika yang kita baca dari ketiga ayat di atas hanya *maka barang siapa yang ingin (beriman) hendaklah ia (beriman), dan barang siapa yang ingin (kafir) biarlah ia kafir*, seolah-olah ayat ini memberikan kebebasan beragama secara mutlak. Namun perlu di perhatikan bahwa sebelumnya ada kalimat: *dan katakanlah: kebenarannya itu datangnya dari Tuhanmu*, yang mengandung maksud bahwa yang diridhoi oleh Allah Yang Maha Benar adalah kebenaran, sedang jika ia kafir, berarti ia memilih

kezaliman. Ayat berikutnya menerangkan bahwa kebebasan memilih itu pun bukanya tanpa akibat, melainkan kezaliman (kafir) maka balasannya adalah neraka dengan segala siksaannya; Sedang jika memilih kebenaran (beriman dan beramal sholeh), maka balasannya adalah surga 'Adn dengan segala kenikmatanya.

Jika pada ayat-ayat tersebut Allah masih mengajak manusia untuk merenungkan dan kemudian menentukan sendiri pilihannya maka secara tegas Ia memerintahkan supaya manusia mengikuti jalan-Nya dengan firman-Nya:

وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٣٥١)

Dan bahwa (yang kami perhatikan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia; dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan(yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya (QS. Al-An'am: 153).

Menerima dan Melaksanakan Islam dengan Sukarela

Sayid Quthub menulis:

إن قضية العقيدة كما جاء بها هذا الدين قضية إقناع بعد الإدراك، وليست قضية إكراه وغصب وإجبار. ولقد جاء هذا الدين يخاطب الإدراك البشري بكل قواه وطاقته يخاطب العقل والمفكر والبداهة الناطقة يخاطب الوجدان المنفعل كما يخاطب الفطرة المستكنة، يخاطب الكيان البشري كله والإدراك البشري بكل جوانبه في غير قهر...

"sesungguhnya urusan akidah dalam islam adalah urusan penerimaan dengan sukarela sesudah adanya bayan (penjelasan, dalil, bukti) dan idrak (penemuan, penalaran). Agama ini datang untuk berdialog dengan daya rasa dan nalar manusia dengan segala kekuatan dan kemampuannya, berdialog dengan akal pikiran dan spontanitas daya komunikasi mereka, berdialog dengan perasaan dan fitrah mereka. (Dengan demikian) Islam berdialog dengan seluruh tabiat manusia serta semua aspek rasa dan nalarnya, tanpa adanya paksaan sedikitpun".

Secara radikal, Mohammed Arkoun dalam bukunya *Al-Fikr al-Islami, Naqad wa Ijtihad* mengembalikan kesukarelaan itu pada kata islam itu sendiri.³³ Islam merupakan tindakan sukarela sebagaimana tersirat dalam kata asalnya S-L-M, "menjadi aman, terjaga, dan utuh". Seseorang tidak dapat menjalankan Islam demi orang lain, dan karena itu, dalam islam pemaksaan keyakinan tidak diperbolehkan.³⁴

Pandangan Arkoun tersebut sejalan dengan pandangan yang di kemukakan Izutsu, seorang ilmuwan ternama asal Jepang. Pada masa pra-islam, kata Islam berarti "menyerahkan" atau "memasarkan" sesuatu yang sangat mulia. Dalam AL-

³³ Fi Dzilal al-Qur'an, Jz. 1-3/425.

³⁴ Arkoun tidak setuju dengan banyak kalangan yang menerjemahkan islam dengan istislam (tunduk patuh). Menurutnya penerjemahan ini sama sekali tidak benar, sebab orang beriman itu tidak tunduk patuh di hadapan Allah, akan tetapi hubungannya dengan Allah di dasarkan pada sukarela, kerinduan dan baik sangka terhadap Sang Pencipta.

Qur'an, pengertian itu ditranformasikan menjadi tindakan penyerahan diri sendiri. Dalam arti dasar, muslim (kata perilaku dari islam, "seseorang yang menyerahkan dirinya") adalah orang yang melakukan penyerahan diri dan komitmen wujudnya terhadap Tuhan dan Nabi-Nya secara sukarela.³⁵

Dengan demikian, penerimaan islam dan pelaksanaan ajaran-ajarannya haruslah dilakukan secara sukarela (iqтина), berdasarkan pilihan/kehendak sendiri (ikhtiar) dan keyakinan yang mantab (tamkin/tamakkun), setelah adanya penjelasan, dalil, dan bukti (bayan), dan penalaran (idrak). Inilah modal dasar dan bekal utama bagi seorang muslim dalam upayanya untuk masuk Islam secara Kaffah.

Kebebasan Beragama dan Perintah Berdakwah

Satu hal yang perlu diingat bahwa larangan memaksakan Islam kepada orang lain dan kebebasan seseorang muslim untuk melaksanakan perintah berdakwah dan menyebarkan islam. Mengajak manusia ke jalan ALLAH SWT merupakan jihad yang dengan ini mulailah islam tersebar ke seluruh penjuru bumi hingga sekarang. Rasulullah sendiri beserta para sahabatnya sangat aktif dan intensif dalam menyebarkan islam berikutnya. Sejarah menjadi saksi bahwa di Nusantara Indonesia sendiri betapa gigihnya para dai, ulama, dan *auliya* (para wali) dalam *memasyarakatkan dan mendakwahkan Islam*.

Sungguh, menyebarkan islam dan mengajak manusia secara bijaksana kepada petunjuk Allah adalah hal yang mestinya dilakukan oleh setiap muslim. Nabi Muhammad Saw. Bersabda:

"barang siapa mengajak kepada petunjuk, maka baginya pahala semisal pahala orang-orang yang mengikutinya tanpa berkurang sedikitpun dari pahala mereka; dan barang siapa mengajak kepada kesesatan, maka akan di timpakan dosa kepadanya semisal dosa orang-orang yang mengikutinya tanpa berkurang sedikitpun dari dosa-dosa mereka." (Hadits Shahih riwayat Muslim).

Hanya saja, dalam pelaksanaannya harus kembali pada kaidah pokok di atas, yakni tidak menggunakan kekerasan, paksaan, teror, intimidasi, atau bentuk-bentuk tekanan lainnya. Al-Qur'an mengajarkan kepada kita tentang tiga cara (metode) mengajak manusia kepada jalan Tuhan (islam) dengan firman-Nya:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ
بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ (٥٢١)

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah, dan pelajaran yang baik; dan bantahlah mereka dengan yang terbaik (QS. an-Nahl: 125).

Mengajak orang lain kepada jalan Tuhan (islam) haruslah dengan hikmah, yakni dengan perkataan yang tegas dan benar, materi-materi yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, data—data yang sah, langkah-langkah yang simpatik

³⁵ Drs. Suadi Putro, MA. Mohammad Arkoun tentang Islam Modernitas, hlm. 30.

dan bijaksana, sistem dan metode yang tepat dan efektif, dan pendekatan yang persuasif serta keteladanan moral yang tinggi.

Jika ajakan itu di sampaikan dalam bentuk mau'izah maka haruslah dalam nasihat-nasihat atau pesan-pesan dan pelajaran-pelajaran yang baik, ucapan-ucapan yang mampu menyejukkan jiwa, menggugah, dan menumbuhkan kesadaran dan keinsafan, serta meningkatkan semangat dan gairah hidup untuk meraih kebaikan di dunia dan akhirat. Berdakwah dengan menggunakan cara yang islami dan hanya akan keharuman nilai islam itu sendiri.

Jika melakukan dakwah dengan cara mujadalah maka haruslah dengan mujadalah ahsan, yakni berdialog, berdiskusi, atau berbantah dengan argumen-argumen kuat yang didasarkan pada prinsip keilmuan dan keahlian, penguasaan, dan pengendalian diri dan emosi dengan sebaik-baiknya, bisa menghargai pendapat lawan bicara dan tidak memaksakan pendapat sedikit untuk di terima lawannya serta tidak melakukan cara-cara dan teknik-teknik untuk menjatuhkan atau mempermalukan lawannya itu.

Yang lebih lanjut prinsipil dari semua itu adalah bagaimana orang muslim itu sendiri bisa menjadi dan memberikan suri tauladan dan contoh yang baik bagi orang lain. Dalam kenyataannya, tidak sedikit orang yang masuk islam justru lantaran menyaksikan pola kehidupan yang baik dari suatu masyarakat islam atau lantaran pancaran pribadi luhur dari seorang muslim. Dalam hal ini, Rasulullah Saw., para sahabatnya dan kaum muslimin pada masanya adalah contoh terbaik dalam sepanjang sejarah umat islam. Dan ini sebenarnya juga termasuk dalam pengertian bi al-hikmah.

Larangan Memaksa dan Kewajiban Mendidik Anak

Satu pertanyaan yang penting kita ajukan adalah: "jika kita dilarang memaksa anak kita sendiri untuk masuk islam sebagaimana kasus-kasus dalam sebab turun ayat di atas lalu bagaimana dengan ada dua perintah kepada orang tua muslim untuk mendidik putra-putrinya dengan pendidikan yang sebaik-baiknya (pendidikan islam)? Bolehkah orang tua membiarkan begitu saja anak memilih agama sesuai dengan selernya?"

Sepintas memang seakan-akan ada kontradiksi antara larangan dan perintah tersebut, namun sebenarnya tidaklah demikian. Jika kita kaji secara lebih mendalam, dalam kasus-kasus tersebut sang anak telah memeluk agama Yahudi atau Nasrani sebelum datangnya Islam dan itu sudah menjadi pilihan orang tuanya yang ketika itu (sebelum masuk islam) beranggapan bahwa agama tersebut lebih baik dari pada agama/kepercayaan masyarakat Arab Jahilliah. Dengan kata lain, orang tua mengarahkan dan memilih agama Yahudi atau Nasrasni bagi anaknya karena berkeyakinan bahwa agama tersebut adalah agama yang terbaik seketika itu. Hanya saja, dengan datangnya Islam, mereka sebagai orang tua yang baik dan bertanggung jawab ingin agar anak-anaknya mau ikut masuk agama Islam. Berhubung anak-

anaknyanya tidak mau, mereka bermaksud menggunakan paksaan. Paksaan inilah yang kemudian dilarang oleh Islam dan mereka tidak dipersalahkan atas agama anak-anaknyanya itu karena hal itu terjadi sebelum datangnya Islam yang di bawa oleh Rasulullah Saw. Di samping itu, sebab turun ayat tersebut mengisyaratkan bahwa anak-anak mereka itu sudah dewasa ketika Islam datang, dan sebagai orang dewasa mereka telah mempunyai tanggung jawaban penuh dalam masalah kehidupan beragama; seandainya mereka mau menerima Islam, biarlah atas dasar kemauan dan kesadarannya sendiri sebagaimana ketika orang tua mereka masuk Islam. Jika demikian halnya, maka wajib orang tua muslim yang anak-anaknyanya telah dalam berada dalam asuhannya sejak kecil mendidik mereka dengan ajaran Islam sejak usia dini. Orang tua muslim mempunyai kewajiban mempunyai kewajiban menjaga dan mengembangkan nantinya tidak terjadi penyimpangan dari fitrah tersebut. Dalam nantinya urusan sholat, misalnya, Islam memerintahkan agar orang tua menyuruh anak mengerjakannya pemukulan terhadap anak selama tidak membahayakan umur sepuluh tahun ia belum mau mengerjakan sholat, sebagaimana sabda Rasulullah Saw.:

“suruhlah anak-anakmu mengerjakan sholat ketika mereka berumur tujuh tahun,dan pukullah mereka karena meninggalkan sholat jika telah berumur sepuluh tahun. Pisahkan antara mereka (laki-laki dan perempuan) tempat tidurnya.” (HR.Abu Dawud).

Dengan demikian, jelaslah bahwa sebelum anak menginjak usia dewasa orang tua berkewajiban memberikan pendidikan Islam kepadanya dengan sebaik-baiknya; dan jika membantah atau enggan mengerjakan kewajiban maka orang tua boleh menggunakan paksaan (dalam batas-batas kewajaran dan pemberian pendidikan). Jika telah di didik dengan sebaik-baiknya, kemudian setelah dewasa anak menyimpang dari ajaran Islam atau bahkan sampai beragama lain maka orang tua sudah lepas diri dari hal itu dan tidak dipersalahkan. Namun jika penyimpangan itu terjadi lantaran orang tua tidak menanamkan pendidikan Islam dengan baik atau bahkan tidak memedulikannya sama sekali maka orang tua ikut bertanggung jawab dan berdosa. Dosa orang tua di sini bukanlah karena ia ikut menanggung dosa anaknya, namun karena kelalaiannya dalam mendidik anak. Namun meskipun anak telah dewasa, jika ia melakukan kemungkaran atau kekufuran, orang tua tetaplah berhak dan berkewajiban mengingatkannya dengan cara yang baik dan bijaksana bukan dengan kekerasan atau paksaan. Dan yang lebih penting lagi adalah bagaimana agar orang tua berhasil dalam mendidik anak-anaknyanya menjadi insan mukmin dan muslim dengan cara yang baik, tanpa adanya unsur pemaksaankehendak.

Masalah Penggunaan Pedang dan Kekuatan

Semua yang di kemukakan di atas menunjukkan dan membuktikan bahwa Islam bukanlah ditegakkan dengan pedang melalui peperangan sebagaimana yang sering dituduhkan oleh musuh-musuh Islam. Tuduhan itu sama sekali tidak berdasar. Sebelum berhijrah (ke Madinah) kaum muslimin memang tidak mampu menghadapi

atau memaksa kaum kafir Makkah; dan setelah mereka menjadi kuat di Madinah mereka tidak memaksa seseorang pun untuk masuk islam. Sungguh QS. Al-Baqarah: 256 di atas di turunkan pada saat kaum muslimin dalam keadaan kuat dan jaya. Umat Islam tidak berperang kecuali untuk menolak dan mempertahankan diri dari penyerang, mengupayakan kemerdekaan beragama dan mencegah kesewenang-wenangan pemimpin zalim yang menekan hak kaum muslimin untuk berdakwah (mengajak) ke jalan Allah dan menyebarkan Islam ke penjuru-penjuru.

Pendapat senada di kemukakan oleh David Little dkk, sebagai berikut:

Lalu bagaimana kita menjelaskan ayat-ayat yang begitu terang dalam Al-Qur'an tentang penggunaan kekuatan terhadap para penyembah berhala dan orang-orang kafir? Penelitian seksama terhadap konteks ketika ayat-ayat tersebut menyatakan bahwa satu-satu penggunaan yang dibolehkan adalah mempertahankan diri. Yaitu jika non-muslim memulai penggunaan kekuatan untuk bermaksud-maksud penaklukan militer atau penghinaan agama, atau dalam melanggar perjanjian yang sungguh-sungguh, *maka dan hanya saat itu*, jelas reaksi hanya saat itu, jelas reaksi penggunaan kekerasan bisa dibenarkan. Dengan kata lain, jika diskripsi ini akurat, maka perbedaan dan keselarasan yang kita singgung pada permulaan antara "moralitas" dan "agama" betul-betul berperan disini. Singkatnya, tindakan pembalasan dengan kekuatan yang agresif, "secara moral" dibenarkan oleh kondisi-kondisi yang diyakini untuk melindungi umat manusia, tanpa peduli identitas atau afiliasi agama.

Jadi ilustrasi yang benar adalah bahwa Nabi Muhammad Saw memegang al-Qur'an di tangan kanannya dan pedang di tangan kirinya bukan sebaliknya seperti yang di ilustrasikan oleh musuh-musuh islam.

Simpulan

Berdasarkan semua uraian di atas, dapat diambil ideal moral atau spirit al-Qur'annya, sebagai berikut; 1) Islam melarang umatnya memaksa orang lain (non muslim) untuk masuk islam; 2) Manusia diberi kebebasan untuk masuk Islam atau tetap dalam kekafirannya, dengan segala akibatnya masing-masing; 3) Kebebasan beragama menurut Islam bukanlah kebebasan yang mutlak, tetapi kebebasan yang mengandung konsekuensi hukum dan akan dipertanggung jawabkan dan diberi balasan sesuai dengan pilihan dan tindakannya; 4) Oleh karena disamping keistimewaannya, akal dan hati manusia juga banyak mempunyai kelemahan dan keterbatasan maka untuk memilih jalan yang benar, manusia membutuhkan wahyu dan petunjuk Allah SWT; 4) Asas penerimaan Islam dan pelaksanaan ajaran-ajarannya adalah kehendak atau pilihan sendiri, keyakinan yang mantab dan sukarela; 5) Kebebasan beragama menurut Islam tidaklah menghalangi umat Islam untuk mengajak orang lain kepada petunjuk dan jalan Tuhan. hanya saja ajakan tersebut disampaikan dengan Hikmah, Maudhoh Hasanah dan Mujadalah Ihsan, bukan dengan paksaan, tekanan atau kekuatan bersenjata; 7) Semua itu membuktikan bahwa Islam tidak ditegakkan dan disebarkan dengan pedang, kekerasan dan peperangan, karena Islam hanya membenarkan penggunaan kekuatan dan peperangan untuk melindungi diri dan membendung musuh atau bila terjadi

pelanggaran hak-hak asasi umat Islam dan penghalangan pelaksanaan kewajiban-kewajiban mereka.

Daftar Pustaka

- Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. 1978. *Mahasin al-Takwil (Tafsir al-Qasimi)*. Beirut: Dar al-Fikr, 10 jilid. Cet. II.
- Ibnu Katsir, al-'Allamah. Tt. *Tafsir Ibnu Katsir*. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 4 Jilid.
- Sayyid Quthub. *Fi Zhilal al-Qur'an*.
- Muhammad ar-Razi Fakhruddin, al-Imam. 1994. *Al-Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib (Tafsir Fakhr ar-Razi)*. Dar al-Fikr. 17 Jilid.
- Wahbah az-Zuhaili, Dr. 1991. *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa asy-Syari'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 16 Jilid. Cet. I.
- M. Quraisy Syihab, Dr. M.A. 2000. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Penerbit Mizan. Cet. IX.
- Al-Alusi. 1985. *Ruh al-Ma'ani*. Beirut: dar Ihya' at-Turats al-'Arabi. Cet. IV. Shahih Muslim.
- Putro, Suadi. *Mohammad Arkoun tentang Islam Modernitas*.
- David Litle Dkk. *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*
- Ibnu Mandzur, al-'Allamah. 1994. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar Shadir, 14 Jilid. Cet. III.



PERGESERAN OTORITAS AGAMA DALAM PEMBELAJARAN AL-QUR'AN

Tati Rahmayani

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

rahmayanitati@gmail.com

Abstrak

Paper ini akan membahas mengenai pergeseran otoritas agama dalam pembelajaran al-Qur'an. biasanya seseorang yang ingin belajar membaca al-Qur'an akan datang kepada seorang ulama, guru atau kiyai untuk mengajarnya dalam membaca al-Qur'an. namun, dengan kemajuan teknologi saat ini, otoritas agama yang semula dipegang oleh ulama atau seseorang yang ahli dalam ilmu agama bergeser pada media yang lain seperti internet, al-Qur'an digital atau media al-Qur'an yang lain. Selain itu, dengan adanya kemajuan teknologi, para penerbit al-Qur'an memiliki inovasi tersendiri untuk memenuhi kebutuhan para pemeluk agama Islam baik untuk anak-anak, orang dewasa, bahkan kini sudah tersedia al-Qur'an bagi para difabel. Dimana terdapat al-Qur'an bergambar bagi anak-anak, al-Qur'an braille bagi orang difabel, al-Qur'an red pen dan al-Qur'an tajwid berwarna bagi orang yang ingin belajar al-Qur'an sendiri. Selain cetakan al-Qur'an yang beragam terdapat pula situs belajar al-Qur'an online dan aplikasi - aplikasi al-Qur'an lainnya baik dalam smartphone maupun komputer. Kemajuan teknologi tersebut membuat orang yang ingin belajar al-Qur'a menjadi mudah.

Kata kunci: *Otoritas agama, pembelajaran al-Qur'an, percetakan al-Qur'an, al-Qur'an digital*

Pendahuluan

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (IPTEK) yang sedemikian pesat berdampak pada pengembangan sistem produksi, transportasi dan komunikasi.¹ Hampir semua sektor kehidupan dewasa ini berhubungan dengan IPTEK. Pengaruh perkembangan teknologi juga dapat mempengaruhi gaya hidup masyarakat dewasa ini. Perkembangan teknologi tidak hanya berdampak pada faktor sosial dan faktor kehidupan yang lainnya namun berdampak pula pada faktor

1 Ch. Suryanti, "Agama Dan Iptek: Refleksi Dan Tantangannya Dalam Mengembangkan Moralitas Kaum Muda," *Orientasi Baru* 19, (2010): 155.

agama. Faktor agama yang mendapat dampak dari perkembangan teknologi adalah al-Qur'an.

Al-Qur'an yang memperoleh dampak dari perkembangan teknologi yang dimaksudkan disini adalah dari segi percetakan atau wujud fisiknya bukan ranah penafsiran al-Qur'an. Pada masa awal perkembangannya sekitar abad 13 hingga abad ke 19 di Indonesia al-Qur'an masih diproduksi dengan tulis tangan. Pada abad awal ditulis pada media kertas yang terbuat dari daun Lontar dan *daluwang*. Salah satu al-Qur'an yang ditulis tangan pada masa awal penulisan al-Qur'an adalah Mushaf yang ditulis oleh seorang ulama al-Faqih al-Ali Alifuddin Abdul Baqi bin 'Abdullah al-'Adni pada tahun 1585 tepatnya pada tanggal 7 zulqaidah 1005 H di Ternate, Maluku Utara.² Hingga akhirnya mesin percetakan masuka ke Indonesia. dengan adanya mesin percetakan banyak al-Qur'an di cetak menggunakan mesin percetakan. Selain menggunakan mesin percetakan, kini al-Qur'an sudah tersedia dalam media elektronik. Seiring dengan perkembangan zaman al-Qur'an sudah ada dalam bentuk aplikasi yang dapat di dapatkan di Internet. Dan dapat diakses di handphone ataupun komputer.

Al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisis sesuatu yang tetap dan tidak dapat diubah ternyata dapat mengikuti perkembangan zaman. Sama seperti busana muslim dan jilbab yang seiring waktu dapat mengalami perubahan begitu pula al-Qur'an yang dapat mengikuti perkembangan zaman. Al-Qur'an yang dapat berubah disini bukan berubah isinya namun dari segi bentuknya. Bagaimana al-Qur'an dapat mengikuti perkembangan zaman sesuai dengan kebutuhan masyarakat saat ini.

Sudah banyak studi yang membahas al-Qur'an terutama yang membahas mengenai isi kandungan dari al-Qur'an itu sendiri. Disini penulis tidak akan membahas mengenai kandungan dari al-Qur'an namun mengenai bentuk dari al-Qur'an. Sudah banyak pula penelitian yang membahas mengenai percetakan al-Qur'an dan perkembangan percetakan al-Qur'an di Inonesia. Percetakan al-Qur'an yang dimaksudkan dalam paper ini bukanlah membahas mengenai sejarah percetakan al-Qur'an seperti penelitian yang dilakukan oleh Hamam faizin. Percetakan al-Qur'an yang dimaksudkan disini adalah mengenai bagaimana percetakan al-Qur'an yang semakin maju dan berkembang dapat mempengaruhi dalam pembelajaran al-Qur'an.

Al-Qur'an dan Otoritas Keagamaan

Otoritas agama dalam perkembangan awal dipegang secara individu oleh para ulama ataupun kiyai yang memiliki kekuatan dan dianggap dapat dipercaya dan alim. Namun seiring perkembangan zaman otoritas keagamaan tidak hanya dipegang oleh individu yang mempunyai ilmu yang mendalam mengenai keislaman. Kini banyak bermunculan organisasi – organisasi yang memiliki otoritas keagamaan. Di Indonesia organisasi yang memiliki otoritas keagamaan yang kuat adalah

² Hamam Faizin, *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an* (Yogyakarta: Era Baru Presindo, 2013), 145.

Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Dimana NU dengan bahtsul masalahnya dan Muhammadiyah dengan majlis tarjihnya. Selain kedua organisasi tersebut juga ada Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang diberada dibawah pemerintah.³Jika NU dan Muhammadiyah memiliki lembaga fatwa, MUI juga mempunyai lembaga fatwa yaitu Komisi Fatwa.⁴Biasanya MUI diminta untuk memberikan fatwa mengenai permasalahan – permasalahan dalam pemerintahan.⁵

Selain munculnya organisasi – organisasi seperti NU, Muhammadiyah dan MUI kini masyarakat lebih tertarik dengan ulama yang muncul pada era sekarang seperti AA Gym. Watson dalam artikelnya “A Popular Indonesia Preacher: The significance of Aa Gymnastiar” membicarakan bagaimana pergeseran otoritas keagamaan yang terjadi di masyarakat. Dimana masyarakat lebih senang mendengarkan pengajian – pengajian yang dilakukan oleh AA Gym, meskipun AA Gym bukanlah berasal dari keluarga ulama tradisional.⁶Dalam dakwahnya AA Gym memanfaatkan perkembangan teknologi seperti TV, CD, kaset, dan media cetak. Dengan pemanfaatan teknologi tersebut, dakwahnya atau khotbahnya dapat dijangkau oleh semua kalangan baik kalangan perkotaan ataupun pedesaan. Sehingga bagi masyarakat yang tidak memiliki akses untuk wisata rohani, dapat mendengarkan khotbahnya melalui kaset, radio, TV, CD dan media cetak. Dengan pemanfaatan teknologi tersebutlah, khotbah AA Gym banyak diminati oleh masyarakat.⁷

Jika pada era Sebelum 1980-an media diandalkan terutama pada media cetak dan analog seperti koran, bioskop, televisi, dan radio, CD seperti yang dilakukan oleh AA Gym dalam dakwah Islam. Pada era sekarang muncul apa yang disebut “New Media”. *New Media* yang dimaksudkan adalah digital, komputer, atau jaringan teknologi informasi dan komunikasi di akhir abad ke-20. Muhtarom Jinan mengutip dari Vin Crosbie, membagi tiga media komunikasi yang sedang berlangsung saat ini. Pertama, media interpersonal atau *one to one*. Kedua, media dimana satu orang menyebarkan informasi kepada banyak orang (*one to many*). Ketiga, menyebarkan informasi dari banyak orang kepada banyak orang (*many to many*). Media ke-tiga inilah yang termasuk dalam pembahasan *new media*.⁸

Dengan adanya *new media*, kini muncul pula istilah googling fatwa atau fatwa online. Kebanyakan situs fatwa online memberikan format atau metode tanya jawab. Kini internet mudah untuk diakses siapa saja sehingga memudahkan seseorang dalam mencari jawaban atas pertanyaannya tersebut seperti halnya dalam masalah agama. Mereka mencari jawaban atas pertanyaan agama secara online. Adapun

³ Nico JG Captai, "The Voice of Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," (2004): 116-120.

⁴ Rumadi, "Islam Dan Otoritas Keagamaan," *Walisongo* 20, (2012): 41.

⁵ Captai, "The Voice of Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia," 120.

⁶ C.W. Watson, "A Popular Indonesian Preacher: The Significance of Aa Gymnastiar," *the Royal Antropological Institut* 11, (2005): 773.

⁷ Ibid., 785.

⁸ Mutohharun Jinan, "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia," *Komunikasi Islam* 3, (2013): 324-325.

alasan masyarakat memilih mengajukan pertanyaan agama secara online adalah pertama, mereka susah menyesuaikan diri dengan metode – metode tradisional. Yang mereka inginkan adalah menyesuaikan hukum islam dengan kehidupan sehari – hari. Kedua, bagi masyarakat perkotaan yang disibukkan dengan hiruk pikuk kehidupan perkotaan yang sibuk dan tidak memiliki waktu untuk belajar ilmu agama ke lembaga – lembaga pendidikan agama, maka mereka memilih belajar ilmu agama secara praktis⁹. Bagaimana cara belajar agama secara praktis dan tidak memakan waktu yang lama adalah dengan fatwa online. Dimana mereka tinggal membuka situs fatwa online dan menanyakan apa yang menjadi pemasalahannya maka ia akan mendapatkan jawabannya tanpa harus pergi jauh kepada seorang ulama, ustad atau tuan guru. Dan hal tersebutpun tidak memakan waktu yang lama dan dapat dilakukan dimana saja.

Hal tersebutpun berlaku pada pembelajaran al-Qur'an. Dahulu saat seorang ingin mempelajari cara membaca al-Qur'an seseorang datang kepada ustad atau kiyai untuk belajar membaca al-Qur'an. kini orang yang ingin belajar al-Qur'an dapat belajar melalui internet maupun media elektronik. Membahas mengenai pembelajaran al-Qur'an yang mana kini sudah merambah pada era *new media*, sekiranya perlu membahas mengenai sistematisasi Ziaudin Sardar dalam transformasi media Islam. Sebab, sistematisasinya menurut penulis memiliki hubungan yang erat dengan perubahan otoritas dalam pembelajaran al- Qur'an. Ada tiga transformasi dalam media Islam yang berhubungan dengan perkembangan al-Qur'an. pertama, pada pertengahan abad ke delapan, dimana kaum muslim pertama mengenal kertas dari peradaban China. Dimana pada masa itu, banyak pengetahuan islam yang dituangkan dalam sebuah kertas sehingga dapat diakses. Kedua, saat masyarakat muslim mulai mengenal adanya percetakan. Mulai saat inilah banyak al-Qur'an di cetak untuk disebarluaskan. Ketiga, adalah pada era digitalisasi pada dewasa ini. Dimana banyak al-Qur'an dicetak secara digital baik dalam bentuk CD, Aplikasi dalam komputer dan *smartphone*.

Adapun salah satu contoh al-Qur'an digital adalah *al-Qur'an read pen digital*. *Al-Qur'an read pen digital* pada dasarnya sama dengan al-Qur'an yang lainnya, namun ia dilengkapi dengan pen yang dapat membaca al-Qur'an. Cara penggunaan pen hanya dengan meletakkan ujung pen pada ayat ayang ingin dibaca maka dengan sendirinya pen tersebut akan memperdengarkan bacaan ayat yang ditunjuk. Selain itu, al-Qur'an tersebut dilengkapi dengan terjemahan 26 bahasa dan tafsir jalalain. Sehingga memudahkan pengguna yang ingin mengetahui terjemahannya dan juga tafsirannya.

⁹ Nadirsyah Hosen, "Fatwa Online Di Indonesia: Dari Shopping Fatwa Hingga Meng-Google Kiai," (2012): 164.



Gambar 1. Acontoh al-Quran Read Digital Pen¹⁰

Selain al-Qur'an digital, saat ini masih banyak pula al-Qur'an cetak. Banyak varian bermunculan dalam percetakan al-Qur'an. Ada al-Qur'an dan tajwidnya, al-Qur'an dan tafsirnya, al-Qur'an dan terjemahannya dan banyak lagi varian – varian percetakan al-Qur'an. Salah satu contoh varian al-Quran cetak adalah al-Qur'an yang menerangkan bacaan tajwid. Ia menggunakan beberapa warna untuk menerangkan bacaan tajwid tertentu. Al-Qur'an dengan menampilkan bacaan – bacaan tajwid di Indonesia mulai muncul pada tahun 2000 an. Penerbit pertama yang menerbitkan al-Qur'an tajwid warna adalah Lantana Lestari dan Yayasan Jayabaya.¹¹ Seiring perkembangan zaman, kini sudah banyak bermunculan al-Qur'an Tajwid berwarna. Setiap penerbit memiliki warna tersendiri dan model pewarnaannya. Ada yang menggunakan sistem Blok atau arsir. Blok atau arsir yang penulis maksud adalah dengan memblok atau mengarsir kata yang menimbulkan bacaan tajwid. Model yang lainnya adalah dengan cara mewarnai huruf dan harakatnya saja yang menimbulkan bacaan tajwid.

Dengan adanya perbedaan penggunaan warna dan model pewarnaan membuat masyarakat yang mempelajari dan membacanya kebingungan. Sehingga pada tanggal 27 s.d. 29 Oktober 2009 Lajnah pentahsil al-Qur'an mengadakan lokakarya al-Quran tajwid berwarna. Acara tersebut melibatkan ulama dan pakar al-Qur'an serta penerbit – penerbit al-Qur'an. Setelah melakukan perumusan panjang akhirnya pada 2011 Kementerian agama berhasil meluncurkan buku *Pedoman Tajwid Sistem Warna*.¹²

¹⁰ Gambar diambil dari <http://situbondomart.com/al-quran-read-pen-pq15/>

¹¹ <http://lajnah.kemenag.go.id/artikel/88-standardisasi-mushaf-al-qur-an-tajwid-warna-di-indonesia> diakses pada Selasa, 3 Januari 2017

¹² <http://lajnah.kemenag.go.id/artikel/88-standardisasi-mushaf-al-qur-an-tajwid-warna->

Adapun warna yang yang diputuskan dalam buku *pedoman Tajwid Sistem Warna* yang dikeluarkan oleh Kementrian Agama adalah sebagai berikut:

1. Kelompok hukum bacaan huruf: a) Warna magenta: *idgam bigunnah*, *idgam mimi*, dan *gunnah*; b) Warna merah: *idgam bilagunnah*, *idgam mutama'ilain*, *idgam mutajanisain*, *idgam mutaqaribain*; c) Warna cyan: *iqlab*; d. Warna hijau: *ikhfa'*, dan *ikhfa' syafawi*; dan e) Warna biru: *qalqalah*.
2. Kelompok hukum bacaan panjang: a) Warna magenta: *madd lazim* dan *madd farqi*; b) Warna cyan: *madd wajib muttasil*; dan c) Warna hijau: *madd ja'iz munfasil* dan *madd silah tawilah*.
3. Kelompok tanda waqaf: a. Warna merah: *waqaf lazim* dan *al-waqfu aula*; b. **Warna biru**: *waqaf mu'anaqah* dan *waqaf ja'iz*; dan c. **Warna hijau**: *al-waslu aula* dan *la waqfa fih*.
4. Huruf yang tidak dilafalkan diberi **warna grey**.¹³

Untuk lebih memudahkan memahami sistem pewarnaan yang ada dalam buku Pedoman Tajwid Sistem Warna, penulis akan cantumkan gambar al-Qur'an tajwid warna.



Gambar 2. al-Qur'an tajwid berwarna

di-indonesia Diakses pada slesa, 3 Januari 2017

¹³ <http://lajnah.kemenag.go.id/artikel/88-standardisasi-mushaf-al-qur-an-tajwid-warna-di-indonesia> Diakses pada slesa, 3 Januari 2017

Selain al-Qur'an bagi orang dewasa, terdapat pula al-Qur'an dengan tajdinya yang dikhususkan bagi anak – anak. Selain al-Qur'an dan tajwid. Tampilan pada al-Qur'an tajwid untuk anak-Anak lebih menarik dan berwarna. Pada setiap halaman pada al-Qur'an terdapat ilustrasi baik itu gambar balon maupun balon yang berwarna – warna. Hal tersebut dibuat supaya menarik minat anak – anak.



Gambar 3. Al-Qur'an Tajwid warna untuk anak – anak terbitan PT Sygma Examedia Arkanieema.

PT Sygma Examedia Arkanieema juga menerbitkan al-Qur'an for Kids yang mana didalamnya hanya ada terjemahannya dan ada pula cerita atau kisah – kisah para nabi dan juga sahabat. Selain terdapat kisah – kisah nabi dan sahabat terdapat pula doa – doa yang sesuai dengan ayat yang ada dalam halaman tersebut. Dalam halaman awal terdapat pula bagaimana adab terhadap al-Qur'an.



Gambar 4. My first al-Qur'an terbitan PT Sygma Examedia Arkanieema

Selain itu, terdapat pula al-Qur'an perkata bagi orang yang ingin mempelajari arti al-Qur'an perkata. Al-Qur'an perkata merupakan al-Qur'an dengan terjemahan bahasa Indonesia per kata. Arti dari setiap kat terpisah pisah. Biasanya arti dari kata tersebut terletak tepat dibawah kata yang diartikan.



Gambar 5. Al-Qur'an dengan terjemahan perkata

Terdapat pula al-Qur'an bagi orang yang sedang menghafal al-Qur'an. Al-Qur'an untuk para penghafal al-Qur'an sering disebut dengan al-Qur'an Bahriyah. Salah satu al-Qur'an yang biasanya digunakan untuk menghafalkan al-Qur'an adalah al-Qur'an pojok. Al-Qur'an pojok adalah al-Qur'an yang pada setiap akhir dari halaman terdapat akhir ayat. Salah satu contoh al-Qur'an pojok adalah al-Qur'an Kudus.

Dengan adanya cetakan al-Qur'an dalam berbagai macam dan bentuk seperti al-Qur'an yang dilengkapi tajwid, terjemahan dan asbabul wurud, kini orang yang ingin belajar al-Qur'an tidak lagi harus pergi kepada seorang guru atau kiyai.

Terlepas dari berbagai macam cetakan al-Qur'an yang ada, terdapat pula metode pembelajaran al-Qur'an secara online. Salah satu situs untuk belajar al-Qur'an secara online adalah situs www.Ayobelajar.ngaji.com. Situs ini dibuat berdasarkan kegelisahan Waluyo al-Fadhil yang merasa masih banyak umat Islam yang belum bisa belajar al-Qur'an namun malu ataupun malas untuk mengaji kepada seorang guru. Malu atau malas disebabkan beberapa faktor diantaranya adalah faktor usia, faktor pekerjaan yang tidak memungkinkan seseorang untuk belajar al-Qur'an dengan bertemu langsung dengan guru dan faktor jarak tempuh menuju tempat sang guru. Dari kegelisahan beliaulah maka dibuatlah situs www.AyoBelajarngaji.com.¹⁴

¹⁴ Ardi Putra, "Resepsi Al-Qur'an Dalam Pembelajaran Al-Qur'an (Studi Perbandingan Pada Pembelajaran Al-Qur'an Online Dan Pembelajaran Alqur'an Di Tpa Al-Muhtadn Peru Purwomartani Baru, Kalasan, Sleman, Yogyakarta" (UIN Sunan Kalijaga, 2016), 61.

Al-Qur'an dan Difabelitas

Dari pembahasan awal, penulis hanya menyebutkan perkembangan al-Qur'an yang dipakai oleh orang yang mempunyai fisik sempurna. Namun, di sekitar kita banyak pula orang muslim yang menyandang difabelitas. Semua muslim pasti ingin yang namanya membaca kitab suci mereka. Begitupun bagi para penyandang difabel. Mereka juga ingin dapat membaca dan mengerti isi dari al-Qur'an.

Dengan adanya kemajuan teknologi, kini para penyandang difabel dapat membaca al-Qur'an seperti orang – orang yang dapat melihat. Kini sudah banyak tersebar al-Qur'an khusus bagi penyandang difabel. Al-Qur'an tersebut sering disebut dengan “ Al-Qur'an Braille”. Dalam KBBI Braille adalah sistem tulisan dan cetakan (berdasarkan abjad Latin) untuk para tunanetra berupa kode yg terjadi dr 6 titik dalam pelbagai kombinasi yg ditonjolkan pd kertas sehingga dapat diraba.¹⁵ Tulisan Braille yang ada pada al-Qur'an Braille tidak berbeda dengan tulisan Breilla pada umumnya. Huruf Braille yang digunakan dalam Al-Qur'an Braille adalah huruf Hijaiyyah. Huruf Hijaiyyah pada huruf Braille memiliki fungsi yang sama dengan huruf hijaiyyah pada umumnya. Perbedaan antara huruf hijaiyyah pada umumnya dengan huruf hijaiyyah braille adalah pada cara membacanya dan bentuknya. Huruf *hijaiyyah* dalam Arab Braille berbentuk titik-titik timbul yang berjumlah enam titik pada setiap petaknya dan dibaca dari kiri ke kanan.¹⁶

Arabic Letter	Braille Dot Pattern	Number	Arabic Letter	Braille Dot Pattern	Number	Arabic Letter	Braille Dot Pattern	Number	Arabic Letter	Braille Dot Pattern	Number
ا	⠁	1	ط	⠈	2,3,4,5,6	س	⠎	1,6	domah Panjang		
ب	⠃	1,2	ظ	⠉	1,2,3,4,5,6	آ	⠏	3,4,5	kaarah Panjang		
ت	⠉	2,3,4,5	ع	⠈	1,2,3,5,6	أ	⠏	3,4	penisah kata & waqaf		
ث	⠉	1,4,5,6	غ	⠈	1,2,6	ؤ	⠏	1,2,5,6	titik akhir ayat		
ج	⠇	2,4,5	ف	⠈	1,2,4	ئ	⠏	1,3,4,5,6	mad 5 harakat		
ح	⠇	1,5,6	ق	⠈	1,2,3,4,5	YANDA HARAKAT					
خ	⠇	1,3,4,6	ك	⠈	1,3	م	⠍	6	م		
د	⠇	1,4,5	ل	⠈	1,2,3	لا	⠏	2	لا		
ذ	⠇	2,3,4,6	م	⠍	1,3,4	ح	⠇	1,5	ح		
ر	⠇	1,2,3,5	ن	⠍	1,3,4,5	قلى	⠏	1,3,6	قلى		
ز	⠇	1,3,5,6	و	⠍	2,4,5,6	سلى	⠏	2,3	سلى		
س	⠎	2,3,4	ه	⠈	1,2,5	سكت	⠏	3,5	سكت		
ش	⠇	1,4,6	لا	⠏	1,2,3,6		⠏	2,6			
ص	⠇	1,2,3,4,6	ي	⠍	2,4		⠏	2,4			
ض	⠇	1,2,4,6	في	⠏	1,2,3,4,5,6		⠏	4			

Gambar 6. contoh Tulisan huruf hijaiyyah menggunakan huruf Braille¹⁷

¹⁵ Kamus Besar Bahasa Indonesia, s.v. "Kamus Besar Bahasa Indonesia."

¹⁶ Hidayat dan Ahmad Kasoni, "Pembangunan Perangkat Lunak Untuk Mengkonversi Teks Al-Qur'an Ke Braille," *Jurnal Ilmiah Komputer dan Informatika*: 3.

¹⁷ Sumber <https://hakiemsyukrie.files.wordpress.com/2015/01/pedoman-braille-1.jpg> diakses pada hari Minggu, 8 Januari 2017 pada jam 18: 29

Sebelum datangnya al-Qur'an Braille metode yang digunakan oleh orang yang menyandang difabel adalah menggunakan sisten *sima'i* (mendengarkan). Setelah datang al-Qur'an Braille metode pembelajarannya berubah dari *sima'i* beralih kepada *qira'at* (membaca) dan *kitabah* (menulis).¹⁸

Al-Qur'an Braille masuk ke Indonesia di perkirakan pada tahun 1954. Al-Qur'an tersebut merupakan kiriman dari UNESCO dan diberikan kepada Lembaga Penerbitan dan Perpustakaan Braille Indonesia (LPPBI).¹⁹ Pada tahun 1956 al-Qur'an tersebut dibawa ke Yogyakarta sebab, di Yogyakarta pada waktu itu merupakan daerah yang cukup banyak mengadakan kegiatan bagi penyandang Tuna Netra. Kemudian al-Qur'an tersebut diserahkan kepada Supardi Abdul Somad. Ia merupakan Tuna Netra yang menjadi juru ketik di lembaga BPPS.²⁰

Berdasarkan Keputusan Menteri Agama No. 25 Tahun 1984, tanggal 29 Maret 1984, tentang Penetapan Mushaf Al-Qur'an Standar, dan Instruksi Menteri Agama No. 7 tanggal 29 Maret 1984, tentang Penggunaan Mushaf Al-Qur'an Standar sebagai Pedoman dalam Mentashih Al-Qur'an. Menetapkan tiga Mushaf Standar yaitu Mushaf Standar Usmani, Mushaf Standar Bahriyyah (bagi para penghafal al-Qur'an) dan mushaf standar Braille (bagi para penyandang Tuna Netra).²¹

Meskipun standar Mushaf Braille telah ditetapkan namun masih terjadi persoalan mengenai standar penulisan mushaf al-Qur'an Braille. Pada al-Qur'an yang dikirim dari UNESCO yang merupakan al-Qur'an Braille dari Yordania ditulis menggunakan Rasm Imla'i. Sehingga para ulama mencari solusi bagaimana menetapkan standar penulisan al-Qur'an Braille di Indonesia. akhirnya para Ulama melakukan Musyawarah kerja untuk membahas mengenai Standar penulisan al-Qur'an Braille. Pada Musyawarah Kerja Ulama al-Qur'an I- VIII (1974-1984) memghasilakn beberapa keputusan. Berikut hasil MUKER Ulama al-Qur'an Dari MUKER I hingga MUKER VII:²² 1) mushaf Al-Qur'an tidak boleh ditulis selain dengan rasm usmani kecuali dalam keadaan darurat; 2) naskah Pedoman Penulisan dan Pentashihan Mushaf Al-Qur'an yang disusun oleh Lembaga Lektur Keagamaan Departemen Agama menurut rasm usmani dijadikan pedoman dalam penulisan dan pentashihan Al-Qur'an di Indonesia; 3) metode penulisan Arab Braille dari Unesco setelah dilengkapi dengan tanda-tanda baca untuk Al-Qur'an oleh tiga negara Islam Yordania, Mesir dan Pakistan, dianggap cukup baik untuk penulisan Al-Qur'an Arab Braille; 4) diperlukan keseragaman penempatan tanda-tanda baca, karena masih adanya sedikit perbedaan dalam penempatannya; 5) penyempurnaan tanda-tanda baca AlQur'an Arab Braille, dirintis jalan menuju Al-Qur'an Arab Braille yang

¹⁸ Ahmad Jaeni, "Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille Di Indonesia Dari Duplikasi Hingga Standardisasi (1964-19840," *Suhuf*, (2014): 50.

¹⁹ Ibid., 46.

²⁰ Badri Yunardi, "Sejarah Mushaf Al-Qur'an Standar Braille: Penelusuran Awal," *Lektur*, (2012): 260.

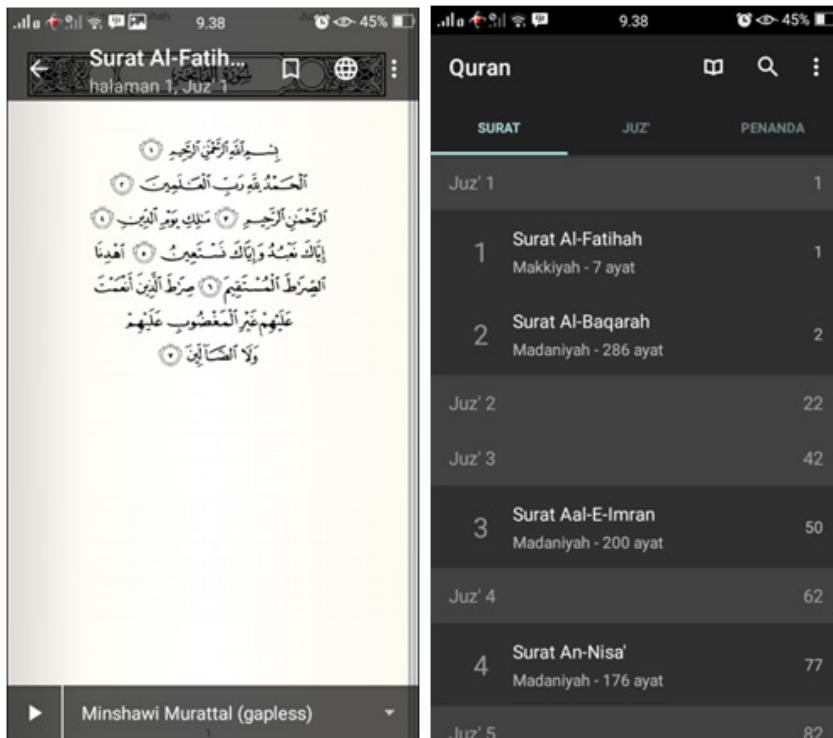
²¹ ibid., 256-257.

²² Ibid., 63-65.

mirip dengan tulisan Al-Qur'an Awas; 6) penulisan Al-Qur'an Arab Braille secara rasm usmani, dan hal yang menyulitkan dipermudah dengan penulisan imla'i; 7) menerima hasil rumusan Tim Penulisan Al-Qur'an Braille dalam bentuk penulisan Al-Qur'an Braille Juz I- X sebagai Standar Al-Qur'an Braille di Indonesia dengan catatan penyempurnaan dalam rumusan yang lebih representatif sertadilengkapidengan pembuatan indeks; 8) penulisan Al-Qur'an Braille dan pedoman penulisan merupakan pegangan/acuan; 9) hal baru dari hasil penulisan juz XI – XXX perlu dihimpun untuk diteliti menyeragamkan dan menyederhanakan penggunaan 12 macam tanda waqaf pada Al-Qur'an Depag terbitan tahun 1960 menjadi 7 macam tanda waqaf untuk Al-Qur'an Standar; 10) tanda waqaf pada diktum 1 dipergunakan untuk penulisan Al-Qur'an Usmani dan Bahriyah serta Al-Qur'an Braille. Untuk Al-Qur'an Braille dikecualikan penggunaan tanda waqaf (﴿﴾ dan ﴿﴾ diganti dengan ﴿ dan ﴿ ; 11) memutuskan penegasan penulisan harakat dan tanda-tanda baca; 12) menyempurnakan tanda-tanda baca dan cara penulisan Juz 1 - 30 Al-Qur'an Braille, sebagai dasar penulisan Al-Qur'an Braille standar; 13) Hasil penulisan Al-Qur'an Standar Usmani sebagai Al-Qur'an Standar Indonesia, dan menugaskan kepada Lajnah untuk meneliti Al-Qur'an tersebut guna diluncurkan pada Muker X di Jakarta; 14) menetapkan Al-Qur'an Standar Usmani, Bahriyah, dan Al-Qur'an Braille hasil Muker Ulama Al-Qur'an I - IX sebagai Al-Qur'an Standar Indonesia, dan KMA No. 25 tahun 1984 tentang penetapan 3 buah Al-Qur'an Standar sebagai pedoman dalam pentasihan Al-Qur'an.

Al-Qur'an dan digitalisasi

Seperti yang sudah di jeaskan sebelumnya, bentuk al-Qur'an secara fisik kini sudah mengikuti perkembangan zaman. Pada era globalisasi saat ini dimana kemajuan teknologi sangat pesat, hampir semua orang mempunyai apa yang disebut *smartphone*. Kemanapun seorang pergi maka ia takkan lupa membawa handphone bersamanya. Dengan *smartphone* dan internet ia dapat mencari dan mendapatkan segala sesuatu dengan mudah. Hampir semua yang dibutuhkan tersedia disana. Tak tertinggal pula, kini al-Qur'an dapat diakses di internet. Dengan membuka internet dan mencari aplikasi al-Qur'an makan disana akan ditemukan aplikasi al-Qur'an untuk *smartphone*. Aplikasi di *smartphone* tidak hanya menampilkan ayat al-Qur'an 30 juz namun juga terdapat terjemah dan qira'at para imam.



Gambar 7. Tampilan al-Qur'an pada *smartphone*.

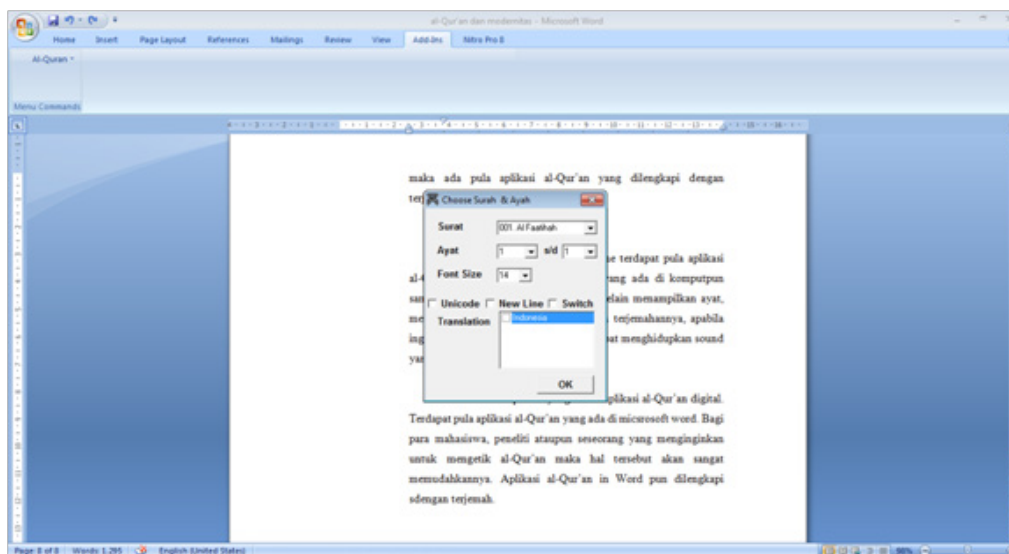
Kedua gambar tersebut adalah contoh al-Qur'an yang ada di *smartphone*. Dengan hanya membuka aplikasi al-Qur'an maka akan muncul nama-nama surat seperti pada gambar diatas. Setelah itu pilih surat yang diinginkan maka akan muncul ayat dan surat yang diinginkan seperti pada gambar 7 sebelah kiri.

Selain al-Qur'an untuk *smartphone* terdapat pula aplikasi al-Qur'an untuk komputer. Al-Qur'an yang ada di komputerpun sama halnya yang ada di *smartphone*. Selain menampilkan ayat, menampilkan pula terjemahannya. Selain terjemahannya, apabila ingin mendengarkan suara bacaannya dapat menghidupkan sound yang ada di aplikasi tersebut.



Gambar 8. Contoh aplikasi al-Qur'an untuk komputer

Selain untuk aplikasi yang murni aplikasi al-Qur'an digital. Terdapat pula aplikasi al-Qur'an yang ada di microsoft word. Bagi para mahasiswa, peneliti ataupun seseorang yang menginginkan untuk mengetik al-Qur'an maka hal tersebut akan sangat memudahkannya. Aplikasi al-Qur'an in Word pun dilengkapi dengan terjemah. Namun, al-Qur'an dalam MS Word hanya untuk keperluan penulisan. Ia tidak dapat muncul secara keseluruhan.



Gambar 9. tampilan aplikasi al-Qur'an pada microsoft word

Selain aplikasi – aplikasi al-Qur'an yang sudah penulis paparkan. Kementerian agama juga meluncurkan aplikasi al-Qur'an digital. Aplikasi al-Qur'an digital ini diluncurkan pada pada 30 Agustus 2016. Peluncuran Quran Kemenag tersebut bertepatan dengan diselenggarakan Seminar Internasional Al-Quran, sekaligus memperingati 1450 tahun turunnya Al-Quran.²³

Selain aplikasi – aplikasi al-Qur'an baik dalam *smartphone* maupun komputer yang penulis paparkan diatas, masih banyak aplikasi – aplikasi al-Qur'an yang lainnya yang memiliki varian masing – masing.

Kesimpulan

Dengan adanya kemajuan teknologi atau disebut *new media*, kini pembelajaran dalam segala bidang khususnya al-Qur'an mendapatkan kemudahan. Dimana dahulu saat seseorang ingin mempelajari al-Qur'an harus datang kepada sorang ulama, tuan guru atau ustad, maka kini dengan adanya kemandirian teknologi seseorang dapat belajar al-Qur'an sendiri. Dengan adanya macam – macam al-Qur'an baik al-qur'an digital ataupun al-Qur'an cetak dengan masing – masing kegunaan dan kelebihanannya maka mempermudah seorang yang ingin belajar membaca al-

²³ <http://lajnah.kemenag.go.id/berita/260-kementerian-agama-luncurkan-aplikasi-al-quran-digital> diakses pada hari rabu, 11 Januari 2017 pukul 1:41

Qur'an tanpa harus pergi kepada ulama, tuan guru atau ustad. Para masyarakat perkotaan yang sibuk dengan hiruk pikuk perkotaan dan disibukkan dengan dunia pekerjaan, dapat dengan mudah mengakses pembelajaran al-Qur'an baik itu al-Qur'an digital, al-Qur'an cetak dengan berbagai kegunaan dan keunggulannya, maupun pembelajaran al-Qur'an secara online. Sebab, hal tersebut dapat dilakukan dimanapun dan kapanpun.

Daftar Pustaka

- Captai, Nico JG. "The Voice of Ulama: Fatwas and Religious Authority in Indonesia." (2004).
- Faizin, Hamam. *Sejarah Pencetakan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Era Baru Presindo, 2013.
- Hosen, Nadirsyah. "Fatwa Online Di Indonesia: Dari Shopping Fatwa Hingga Meng-Google Kiai." (2012).
- Jaeni, Ahmad. "Sejarah Perkembangan Al-Qur'an Braille Di Indonesia Dari Duplikasi Hingga Standardisasi (1964-1984)." *Suhuf*, (2014).
- Jinan, Mutohharun. "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia." *Komunikasi Islam* 3, (2013).
- Kasoni, Hidayat dan Ahmad. "Pembangunan Perangkat Lunak Untuk Mengkonversi Teks Al-Qur'an Ke Braille." *Jurnal Ilmiah Komputer dan Informatika*.
- Pendidikan, Departemen, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta:Departement Pendidikan, 2008.
- Putra, Ardi. "Resepsi Al-Qur'an Dalam Pembelajaran Al-Qur'an (Studi Perbandingan Pada Pembelajaran Al-Qur'an Online Dan Pembelajaran Alqur'an Di Tpa Al-Muhtadn Peru Purwomartani Baru, Kalasan, Sleman, Yogyakarta." UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Rumadi. "Islam Dan Otoritas Keagamaan." *Walisongo* 20, (2012).
- Suryanti, Ch. "Agama Dan Iptek: Refleksi Dan Tantangannya Dalam Mengembangkan Moralitas Kaum Muda." *Orientasi Baru* 19, (2010).
- Watson, C.W. "A Popular Indonesian Preacher: The Significance of Aa Gymnastiar." *the Royal Antropological Institut* 11, (2005).
- Yunardi, Badri. "Sejarah Mushaf Al-Qur'an Standar Braille: Penelusuran Awal." *Lektur*, (2012).
- <http://lajnah.kemenag.go.id/berita/260-kementerian-agama-luncurkan-aplikasi-al-qur-an-digital>
- <http://lajnah.kemenag.go.id/artikel/88-standardisasi-mushaf-al-qur-an-tajwid-warna-di-indonesia>
- <https://hakiemsyukrie.files.wordpress.com/2015/01/pedoman-braille-1.jpg>
- <http://situbondomart.com/al-quran-read-pen-pq15/>



UJI STANDARDISASI PENULISAN MUSHAF AL-QUR'AN (Studi atas Mushaf Al-Qur'an Terbitan PT. Karya Thoha Putra dan PT. Pena Pundi Aksara)

Tri Wahyu Hidayati
Dosen IAIN Salatiga

Abstrak

Posisi sentral Al-Qur'an sebagai pedoman hidup umat Islam menyebabkan pentingnya mushaf Al-Qur'an untuk mudah diakses oleh masyarakat luas. Oleh karena itu Kementerian Agama RI melalui Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an (LPMA) membuat regulasi agar mushaf Al-Qur'an yang beredar di masyarakat betul-betul terjaga dari kesalahan dan pemalsuan dengan menetapkan mushaf standar sebagai acuan dalam penerbitan al-Qur'an di Indonesia. Kesalahan atau keतेledoran dalam penulisan al-Qur'an akan menimbulkan keresahan bahkan kebingungan di masyarakat. Tulisan ini dimaksudkan untuk menguji mushaf yang beredar di masyarakat sesuai dengan standar yang ditetapkan oleh Kementerian Agama. Penelitian dilakukan terhadap mushaf Al-Qur'an terbitan PT Karya Toha Putra dan Pena Pundi Aksara.

Kata kunci: *Mushaf al-Qur'an standar, LPMA, mushaf usmani, mushaf pojok*

Pendahuluan

Indonesia sebagai negara berpenduduk mayoritas muslim, mempunyai sejarah tersendiri dalam penulisan *mushaf* Al-Qur'an. Setiap muslim merasa berkepentingan dengan adanya *mushaf* Al-Qur'an. Sebagai kitab suci umat Islam, Al-Qur'an selalu dibaca dan dipelajari baik bacaan maupun kandungannya untuk kemudian diamalkan dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu *mushaf* Al-Qur'an harus mudah diakses oleh masyarakat luas baik dari segi bacaan maupun tulisannya.

Indonesia telah mempunyai aturan yang harus diperhatikan dalam penulisan dan pencetakan *mushaf* Al-Qur'an yang akan beredar di masyarakat. Bahwa Al-Qur'an

yang akan terbit dan beredar haruslah lolos pemeriksaan. Proses ini disebut dengan pentashihan *mushaf* Al-Qur'an yang dilakukan oleh Lajnah Pentashih *Mushaf* Al-Qur'an (selanjutnya disebut Lajnah). Lajnah ini bertugas mengoreksi Al-Qur'an yang akan terbit dan beredar di Indonesia.

Secara kelembagaan, keberadaan lajnah ini dikukuhkan dengan adanya Peraturan Menteri Muda Agama no. 11 tahun 1959. Walaupun secara fungsional lajnah ini telah ada sebelum tahun 1959 dan menjalankan tugas mengoreksi *mushaf* Al-Qur'an. Tugas dan fungsi lajnah kemudian dijabarkan dalam Peraturan Menteri Agama (PMA) no. 1 tahun 1982. Kemudian diperkuat lagi dengan PMA no. 3 tahun 2007 tentang Organisasi dan Tata Kerja Lajnah Pentashihan *Mushaf* Al-Qur'an (selanjutnya disebut lajnah).

Tugas lajnah adalah menyelenggarakan pentashihan, pengkajian, dan penerbitan Al-Qur'an berdasarkan kebijakan teknis yang ditetapkan Kepala Balitbang dan Diklat. (pasal 2 PMA no. 3 th. 2007). Lajnah ini merupakan Unit Pelaksana Teknis di bawah Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama. Diantara tugas lajnah ini adalah mengadakan penelitian, pengkajian, dan pentashihan, atas naskah *mushaf* Al-Qur'an, terjemahan Al-Qur'an, kaset dan rekaman bacaan baik dalam media cetak maupun elektronik (Shohib, 2007: 1-3).

Mushaf Al-Qur'an yang beredar di masyarakat hingga tahun 1970-an, tidak banyak ragamnya. *Mushaf* yang ada adalah *mushaf* Al-Qur'an Bombay, Pakistan dan Al-Qur'an Bahriyyah terbitan Istanbul. Hingga saat ini, masih sedikit penerbit yang khusus menerbitkan Al-Qur'an, di antaranya CV Afif Cirebon, PT Al-Ma'arif Bandung, PT Tinta Mas Jakarta, dan PT Thaha Putra.

Dari sekian banyak Al-Qur'an yang beredar tersebut, banyak dijumpai keragaman tanda baca, tanda waqaf yang berbeda satu sama lain. Bagi orang yang sudah terbiasa membaca Al-Qur'an, tulisan yang bertumpuk atau kesalahan penempatan titik, yang mungkin disebabkan karena kesalahan teknis dalam pencetakan, dia akan dapat mengetahuinya dengan mudah. Namun bagi orang yang masih dalam taraf belajar, dia akan menemui kesulitan dan kekeliruan dalam membaca, bila terdapat kekurangan titik maupun kesalahan lain dalam pencetakan Al-Qur'an tersebut.

Dalam perjalanan sejarahnya, tepatnya tahun 1984, lajnah telah melahirkan *Mushaf* Al-Qur'an Standar yang selanjutnya berguna sebagai pedoman dalam menjalankan tugas pengoreksian terhadap *mushaf* yang akan diterbitkan dan diedarkan di Indonesia. Sebuah penerbit yang hendak menerbitkan *mushaf* Al-Qur'an harus menyerahkan master tulisan Al-Qur'an lengkap kepada lajnah untuk dikoreksi disesuaikan dengan *mushaf* standar. Apabila proses pengoreksian telah selesai, maka lajnah kemudian menerbitkan tanda tashih yang ditandatangani oleh seluruh anggota lajnah.

Yang dimaksud dengan *Mushaf* Standar Indonesia, meliputi tiga *mushaf* yaitu *Mushaf* Al-Qur'an Standar Indonesia (untuk umum), *Mushaf* Al-Qur'an Sudut/Pojok, dan *Mushaf* Al-Qur'an Braille. Dengan demikian setiap Al-Qur'an yang diterbitkan

setelah tahun 1984 dan telah mendapatkan tanda tashih dari lajnah, seharusnya telah sesuai dengan *Mushaf* Al-Qur'an Standar Indonesia tersebut, baik yang dipergunakan untuk umum maupun yang biasa dipakai oleh orang yang sedang menghafal Al-Qur'an (*mushaf* sudut/pojok). Sementara *mushaf* Braille khusus disediakan untuk masyarakat tuna netra.

Pada kenyataannya, penulis justru menemukan perbedaan ragam penulisan pada dua *mushaf* pojok yang sama-sama mencantumkan tanda tashih dari Lajnah Pentashih *Mushaf* Al-Qur'an. Dua *mushaf* tersebut adalah *mushaf* pojok yang diterbitkan oleh PT Thaha Putra Semarang (dengan tanda tashih no. P.III/TL.02.1/257/1999), dan *mushaf* pojok yang diterbitkan oleh PT Pena Pundi Aksara Jakarta (dengan tanda tashih no. BD.III/TL.02.1/392/2006). *Mushaf* pojok yang diterbitkan PT Pena Pundi Aksara mempunyai karakteristik penulisan yang sama dengan *mushaf* standar Utsmani Indonesia.

Semestinya, berdasarkan SK Menag no. 25 tahun 1984, *mushaf* standar harus menjadi pedoman bagi lajnah dalam melaksanakan tugas mentashih Al-Qur'an yang akan terbit di Indonesia. Dalam *mushaf* pojok Thoha putra disebutkan, bahwa *mushaf* ini adalah *mushaf* pojok standar Indonesia. Kalau *mushaf* Thaha Putra adalah standar pojok Indonesia, maka logikanya, ini akan menjadi rujukan untuk seluruh *mushaf* pojok Indonesia. Tetapi pada kenyataannya, *mushaf* pojok Pena Pundi Aksara justru memiliki pola yang sama dengan *mushaf* Usmani standar Indonesia (kecuali jumlah baris dalam tiap halamannya yang berjumlah 15, dan akhir halaman selalu akhir ayat, sebagai ciri utama *mushaf* pojok).

Untuk itulah, penulis merasa perlu untuk meneliti perbedaan karakteristik penulisan dua *mushaf* pojok ini. Penelitian ini untuk menjawab masalah-masalah berikut: Bagaimana karakteristik *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan PT Karya Thoha Putra dan karakteristik *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan Pena Pundi Aksara? Apakah perbedaan-perbedaan penulisan antara *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan PT Karya Thoha Putra Semarang dengan *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan PT Pena Pundi Aksara? Mengapa terdapat perbedaan-perbedaan antara *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan PT Karya Thoha Putra Semarang dengan *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan PT Pena Pundi Aksara?

Kajian tentang uji standardisasi penulisan *mushaf* Al-Qur'an belumlah banyak. Kajian yang secara khusus membandingkan antara *mushaf* Al-Qur'an terbitan PT. Karya Toha Putra dan PT. Pena Pundi Aksara praktis belum pernah dilakukan oleh peneliti sebelumnya. Namun demikian, riset tentang penulisan *mushaf* Al-Qur'an di dunia muslim telah banyak dilakukan orang. Diantaranya tulisan Taufiq Adnan Amal (Amal, 2001) Nur Kholis Setiawan (Setiawan: 1998), dan M.M. A'zami (Azami: 2005). Kajian mereka masih bersifat umum dan belum memfokuskan diri pada uji standardisasi penulisan mushaf di Indonesia. Untuk itu, kajian ini bermaksud mengisi kekosongan tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian ini akan menggunakan dua metode, yakni metode perbandingan naskah dan wawancara. Metode perbandingan naskah dilakukan dengan cara mengamati perbedaan, persamaan, kelemahan, dan kelebihan masing-masing naskah. Naskah yang diperbandingkan adalah *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan PT Karya Thoha Putra Semarang dengan *Mushaf* Al-Qur'an Pojok terbitan PT Pena Pundi Aksara Jakarta. Hasil-hasil perbandingan itu akan dicatat secermat mungkin agar diketahui pola dan karakteristiknya masing-masing.

Di samping itu, penelitian ini juga akan menggunakan metode wawancara tidak berstruktur (Good & Hatt, 1952: 119-131; 184-208). Wawancara dilakukan kepada pengelola PT Thaha Putra Semarang dan PT Pena Pundi Aksara Jakarta selaku penerbit dan beberapa anggota Lajnah Pentashih *Mushaf* Al-Qur'an Departemen Agama. Metode wawancara dipergunakan dalam penelitian ini untuk menjawab masalah-masalah yang tidak bisa dijawab dengan metode perbandingan naskah seperti persoalan mengapa masih ditemukan perbedaan-perbedaan penulisan walaupun sudah mendapat keterangan tanda tashhah dari lajnah dan alasan-alasan lain yang bisa jadi melatarbelakangi penulisan naskah.

Analisis atas data-data yang telah terkumpul dilakukan dengan menggunakan metode induktif-deskriptif. Analisis induktif dilakukan dengan menyimpulkan fakta-fakta sehingga fakta-fakta yang terpisah-pisah tersebut dapat diorganisasikan menjadi sebuah rangkaian yang padu. Analisis deskriptif dilakukan dengan menggambarkan secara lengkap hasil analisis induktif di atas melalui bahasa tulis yang mudah dipahami. Analisis atas data-data yang terkumpul dilakukan dengan menggunakan pendekatan perbandingan yang memfokuskan pengamatan pada persamaan, perbedaan, keunggulan dan kelemahan masing-masing.

Pembahasan

Al-Qur'an yang dimiliki umat Islam, mempunyai sejarah yang panjang dan unik baik dari penulisan maupun pembukuannya. Sejak Al-Qur'an masih diturunkan kepada Nabi Muhammad, Al-Qur'an telah terjaga dari dua sisi, yaitu tulisan dan hafalan. Setiap wahyu Al-Qur'an turun, Nabi memerintahkan kepada para sekretarisnya untuk menuliskannya dengan media yang sederhana yang ada pada saat itu. Selain itu, Nabi juga memerintahkan kepada para sahabatnya untuk menghafalnya. Sehingga, sepeninggal Nabi Muhammad Al-Qur'an telah terekam seluruhnya baik dalam tulisan maupun hafalan para sahabat (Qaththan, 1973: 119-124).

Tulisan Al-Qur'an yang ada kemudian dikumpulkan dan dikodifikasikan sehingga menjadi mushaf. Usaha ini dimulai pada masa Abu Bakar, sehingga menghasilkan mushaf Abu Bakr (Qaththan, 1973: 125-7). Kemudian dilanjutkan oleh khalifah Utsman bin Affan, dengan tetap berpedoman pada mushaf Abu Bakr, dengan menulis ulang dan memperbanyak sampai sekitar enam mushaf untuk

dikirim ke wilayah-wilayah Islam saat itu. Upaya Usman ini dianggap sebagai cikal bakal lahirnya *ilmu rasm al-Qur'ân* (Qaththan, 1973: 128-134). Ejaan penulisan Al-Qur'an dalam *al-mashâhif al-utsmâniyyah* pada masa Utsman bin affan ini kemudian disebut *Rasm Utsmani*. Tulisan dalam rasm usmani yang asli berbeda dengan tulisan Al-Qur'an dalam *mushaf* yang kita miliki sekarang, karena huruf-hurufnya belum diberi tanda titik, dan belum berharakat (Azami, 2005: 121). Hal ini menjadi sebuah kesulitan bagi orang muslim non Arab yang hendak belajar membaca Al-Qur'an. Maka usaha penyempurnaan tulisan untuk mempermudah dalam membacanya terus dilakukan tanpa merubah bunyi asli teks Al-Qur'an. Usaha penyempurnaan tulisan Al-Qur'an dilakukan oleh Abu al-Aswad ad-Dualiy dengan memberi tanda titik pembeda huruf dan pembeda harakat Penyempurnaan terus berlanjut, sehingga, umat Islam tidak mengalami kesulitan untuk membacanya, dan keaslian teks Al-Qur'an tetap terjaga.

Dengan demikian, sangatlah tepat apa yang diharapkan para ulama di Indonesia untuk menjaga Al-Qur'an dan mempermudah membacanya bagi umat Islam Indonesia dengan merumuskan *mushaf* standar. *Mushaf* standar ini menjadi acuan bagi setiap Al-Qur'an yang akan diterbitkan di Indonesia.

Mushaf Al-Qur'an yang beredar di masyarakat hingga tahun 1970-an, tidak banyak ragamnya. Mushaf yang ada adalah mushaf Al-Qur'an Bombay, Pakistan dan Al-Qur'an Bahriyyah terbitan Istanbul. Hingga saat itu, masih sedikit penerbit yang khusus menerbitkan Al-Qur'an, di antaranya CV Afif Cirebon, PT Al-Ma'arif Bandung, dan PT Tinta Mas Jakarta.

Al-Qur'an pertama kali diterbitkan pada tahun 1951 oleh Firma perusahaan kitab Toko Mesir Abdulllah bin Afif di Cirebon. tanda tashih ditandatangani oleh menteri Agama pada waktu itu, KH Muhammad Ilyas pada tanggal 17 April 1957. Kemudian berturut-turut penerbitan Al-Qur'an dilakukan oleh CV Salim Nabhan Surabaya, CV Al-Ma'arif Bandung. Hingga tahun 1970-an belum banyak ragam Al-Qur'an yang beredar di Indonesia, . Namun semakin lama, banyak penerbit bermunculan untuk menerbitkan Al-Qur'an, bahkan sekarang mencapai kurang lebih 100 penerbit.

Selain itu pada tahun 1960, terjadi penerbitan Al-Qur'an secara massal di Jepang sebanyak 6 juta eksemplar yang diperuntukkan bagi masyarakat Indonesia sebagai pampasan perang. Dalam pencetakannya Menteri Agama RI menugaskan kepada empat anggota lajnah untuk melakukan pentashihan. Mereka itu adalah KH Iskandar Idris, KH Amin Nashir, H. Ghozali Thaib dan H. TB Manshur Makmun. Dengan demikian Al-Qur'an inilah yang banyak beredar di masyarakat. Seiring dengan berjalannya waktu, interaksi antar bangsa makin mudah, maka banyak pula Al-Qur'an dari luar yang masuk ke Indonesia. Sedangkan dari sisi tanda baca terdapat perbedaan dengan tulisan Al-Qur'an yang banyak dikenal saat itu.

Dari sekian banyak Al-Qur'an yang beredar tersebut, banyak dijumpai keragaman tanda baca, tanda waqaf yang berbeda satu sama lain. Bagi orang yang sudah terbiasa membaca Al-Qur'an, tulisan yang bertumpuk atau kesalahan

penempatan titik, yang mungkin disebabkan karena kesalahan teknis dalam pencetakan, akan dapat mengetahuinya. Namun bagi orang yang masih dalam taraf belajar, dia akan menemui kesulitan dan kekeliruan dalam membaca, bila terdapat kekurangan titik maupun kesalahan lain dalam pencetakan Al-Qur'an tersebut.

Dalam perjalanan sejarahnya, tepatnya tahun 1984, lajnah telah melahirkan Mushaf Al-Qur'an Standar yang selanjutnya berguna sebagai pedoman dalam menjalankan tugas pengoreksian terhadap mushaf yang akan diterbitkan dan diedarkan di Indonesia. Lahirnya mushaf standar ini berdasarkan Surat Keputusan Menteri Agama RI No. 25 tahun 1984 tanggal 29 maret 1984 tentang Penetapan Mushaf Standar. Adapun isi dari SK tersebut adalah; 1) Al-Qur'an standar Usmani, Bahriyyah dan Braille hasil penelitiandan pembahasan Musyawarah Ulama Al-Qur'an I-IX dijadikan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia; 2) *Master copy* Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia sebagaimana dimaksud dalam dictum pertamadisimpan oleh Badan Litbang Agama Departemen Agama; 3) Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia sebagai dimaksud dalam diktum pertama dipergunakan sebagai pedoman dalam mentashih Al-Qur'an.

SK tersebut kemudian ditindaklanjuti dengan Instruksi Menteri Agama no. 7 tahun 1984. Instruksi ini ditujukan kepada Lajnah yang isinya, 1) Mempegunakan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia sebagai pedoman dalam menjalankan tugasnya; 2) Mengusahakan agar penerbitan Al-Qur'an yang baru oleh para penerbit sudah menggunakan Mushaf Al-Qur'an Standar Indonesia

Konsekwensi dari SK dan Instruksi tersebut adalah seluruh Al-Qur'an yang akan diterbitkan dan diedarkan di Indonesia harus sesuai dengan mushaf standar. Sebuah penerbit yang hendak menerbitkan *mushaf* Al-Qur'an harus menyerahkan master tulisan Al-Qur'an lengkap kepada lajnah untuk dikoreksi disesuaikan dengan *mushaf* standar. Apabila proses pengoreksian telah selesai, maka lajnah kemudian menerbitkan tanda tashih yang ditandatangani oleh seluruh anggota lajnah.

Yang dimaksud dengan *Mushaf* Standar Indonesia, meliputi tiga *mushaf* yaitu *Mushaf* Al-Qur'an Standar Usmani Indonesia (untuk umum), *Mushaf* Al-Qur'an Sudut/Pojok, dan *Mushaf* Al-Qur'an Braille. Dengan demikian setiap Al-Qur'an yang diterbitkan setelah tahun 1984 dan telah mendapatkan tanda tashih dari lajnah, seharusnya telah sesuai dengan *Mushaf* Al-Qur'an Standar Indonesia tersebut, baik yang dipergunakan untuk umum maupun yang biasa dipakai oleh orang yang sedang menghafal Al-Qur'an (*mushaf* sudut/pojok). Sementara *mushaf* Braille khusus disediakan untuk masyarakat tuna netra.

Setiap mushaf yang terbit, dan sudah ditashih oleh Lajnah, akan mendapatkan tanda tashih. Contoh *mushaf* pojok yang diterbitkan oleh PT Toha Putra Semarang (dengan tanda tashih no. P.III/TL.02.1/257/1999), dan *mushaf* pojok yang diterbitkan oleh PT Pena Pundi Aksara Jakarta (dengan tanda tashih no. BD.III/TL.02.1/392/2006). *Mushaf* pojok yang diterbitkan PT Pena Pundi Aksara mempunyai karakteristik penulisan yang sama dengan *mushaf* standar Utsmani Indonesia. Contoh mushaf standar Utsmani (untuk umum) yang mendapat tanda

tashhah adalah yang diterbitkan oleh Departemen Agama dengan tanda tashih no.BD. III/TL.02.01/529/2005 dan mushaf yang diterbitkan oleh Hasyim Putra Semarang dengan tanda tashhah no.P.III/TL.02.1/76/1995.

Semestinya, berdasarkan SK Menag no. 25 tahun 1984, *mushaf* standar harus menjadi pedoman bagi lajnah dalam melaksanakan tugas mentashih Al-Qur'an yang akan terbit di Indonesia. Dalam *mushaf* pojok Thoha putra disebutkan, bahwa *mushaf* ini adalah *mushaf* pojok standar Indonesia. Kalau *mushaf* Thaha Putra adalah standar pojok Indonesia, maka logikanya, ini akan menjadi rujukan untuk seluruh *mushaf* pojok Indonesia. Tetapi pada kenyataannya, *mushaf* pojok Pena Pundi Aksara justru memiliki pola yang sama dengan *mushaf* Usmani Standar Indonesia.

Penelitian ini mengkaji mushaf pojok yang diterbitkan oleh PT karya Toha Putra Semarang. Pada sampul depan tertulis kata *al-Awwalu* (salah satu Asmaul Husna). Pemberian kode ini menunjukkan edisi mushaf yang telah diterbitkan Toha Putra. Setiap mushaf yang diterbitkan Toha Putra diberi kode salah satu nama dari Asmaul Husna mulai dari yang pertama secara urut. Menurut keterangan bagian *setting*, nama Asmaul Husna yang jumlahnya 99 telah terpakai semuanya, dan untuk edisi yang berikutnya menggunakan nama-nama tempat bersejarah dan berkaitan dengan sejarah Islam seperti Makkah al-Mukarramah. Dari penggunaan nama-kode edisi nampak bahwa Toha Putra telah banyak memproduksi Al-Qur'an, kira-kira mencapai 150-an edisi (Wawancara, 3 Juli 2008). Adapun Asmaul Husna secara lengkap ditampilkan dalam halaman pertama dan kedua mushaf ini.

Dalam halaman berikutnya tertulis bahwa mushaf ini adalah mushaf ayat sudut Departemen Agama Republik Indonesia. Sesuai dengan ketentuan dari Departemen Agama, bahwa setiap Al-Qur'an yang akan terbit di Indonesia harus telah mendapatkan tanda tashih dari lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an. Adapun tanda tashih mushaf ini adalah surat dari Lajnah no. P. III/TL.02.1/257/1999 tanggal 12 Rajab 1420 H/ 22 Oktober 1999 M. Surat tersebut ditandatangani oleh Muhammad Kaylani dan Muhammad Shahib Thahir, masing-masing sebagai ketua dan sekretaris Lajnah (Al-Qur'an, 1999).

Mushaf Al-Qur'an sudut/pojok, mempunyai ciri-ciri standar khusus yang ditetapkan lajnah. Adapun wujud dari pedoman itu nampak dalam mushaf pojok yang diterbitkan oleh PT Karya Toha Putra ini, yaitu:

1. Mad Thabi'i: mad thabi'i *waw* dan *ya'* tidak diberi sukun, misalnya: يقولون تصعدون
Sedangkan mad thabi'i alif (seperti di mushaf lain tidak memakai sukun) pada lafadz الكتاب- (اسم)- تكذبان (fi'il dengan alif tatsniyah) dan sebagainya ditulis dengan memakai *alif mamdudah*.
2. Tanda waqf disesuaikan dengan mushaf standar Utsmani (mushaf biasa/ bukan pojok), yaitu:
 - م (mim) : tanda *waqf lazim*
 - لا (lam alif): tanda waqf yang dilarang

- ج (jim) : tanda *waqf jaiz* (kebolehan untuk berhenti atau terus)
 - صلى : washal (terus) lebih utama
 - قلى : waqf (berhenti) lebih utama
 - سكتة : berhenti sejenak tanpa nafas
 - : mu'anaqah berhenti di salah satu tempat
3. *Syiddah idgham* dan *mim iqlab* tidak ditulis
 4. Setiap halaman diakhiri dengan akhir ayat
 5. *Shifr mustathil* (lonjong) sama jumlahnya dengan yang ada di mushaf standar Utsmani
 6. *Shifr mustadir* (bulat) selain yang ada dalam mushaf standar Utsmani ditambah/ ditempatkan pula pada setiap kata اولى, اولئك, اولو, اولى, اولئك, اولو, اولى, اولئك
 7. Setiap halaman terdiri dari 15 baris
 8. Setiap ya' mati yang terletak di akhir kata tidak diberi titik, seperti: بعدى, يا بنى, فى الأرض
 9. Cara penulisan kasrah yang terletak sebelum ى yang tidak bertitik adalah: *pertama*, diberi harakat berdiri ketika tidak washal, seperti: اولى بأس. *Kedua*, diberi harakat miring biasa ketika washal, seperti: اولى الامر
 10. Hamzah di atas alif hanya ditulis ketika sukun saja, seperti: تأكل
 11. Hamzah washal dan qatha' ditulis sama. Contoh: ايهما ازكى - الكوثر
 12. Penulisan lafzh al-jalalah dengan fathah berdiri pada lam kedua, seperti: الله

Keterangan singkat tentang pola penulisan mushaf ini terletak pada bagian akhir mushaf (semacam lampiran). Selain itu, pada bagian belakang juga terdapat lampiran doa *khatmil Quran*, daftar ayat-ayat *sajdah*, dan pemberitahuan tentang cara membaca *nun washal*, *shifr mustadir* dan *shifr mustathil*.

Beberapa catatan atas Quran Pojok Toha Putra dapat diungkapkan sebagai berikut:

1. Masih ada beberapa penulisan kata yang tidak sesuai dengan rasm Utsmani, seperti kata: بايكم dan بايد yang hanya ditulis dengan satu nibrah pada huruf ya' yakni pada al-Qalam: 5 dan adz-dzariat: 47.
2. Masih ada ketidakkonsistenan penulisan harakat pada huruf ya' di akhir kata, seperti dalam surat al-A'la ayat 1 (الاعلى) dan 11 (الاشقى) yang mestinya dengan fathah miring tapi masih ditulis dengan fathah berdiri.
3. Tanda *sifr mustadir* pada kenyataannya ditemukan lebih banyak dari pada di mushaf Standar Utsmani Indonesia. Padahal mestinya sesuai dengan prinsip penulisan mushaf pojok yang minim tanda baca, hal demikian tidaklah diperlukan. Misalnya: اولى الابصار dan اولئك
4. Penulisan hamzah berharakat kasrah ditulis di atas ya'. Ini tidak sesuai dengan Standar Usmani Indonesia yang menulisnya dibawah ya'. Hal ini dapat dilihat pada:

Ali: Imran: 144	أَفَا ئِنْ مَاتَ
Al-An'am: 158	الْمَلِكَةُ
Al-A'raf:4	قَائِلُونَ

Sementara Mushaf pojok terbitan Pena Pundi Aksara memiliki karakteristik yang khas. Berikut ini beberapa karakteristiknya:

- a. Menggunakan rasm Utsmani yang disesuaikan dengan Standar Depag RI. Adapun ciri-ciri Alqur'an Standar Depag RI adalah sebagai berikut:
 - Bersumber pada Al-Qur'an Utsmani
 - Pembakuan dalam tanda-tanda baca (sesuai hasil Muker Ulama I-XIV)
 - Letak nishf berada di tengah halaman sebelah kiri
 - Penulisan mushaf dengan *khath nasakh*
 - Nun kecil tanda idzhar tidak digunakan
 - Harakat atau tanda baca ditempatkan pada tempat sebagaimana mestinya
 - Tidak terdapat kata-kata yang ditulis bertumpuk-tumpuk
 - Potongan kalimat yang tidak semestinya sudah dibetulkan
 - Konsistensi antara waqaf dengan harakat tanda baca
- b. Tanda mad jaiz dan mad wajib dibuat beda (mad jaiz tanda alisnya tipis [ekornya keluar], sedangkan mad wajib tanda alisnya tebal [ekornya masuk]). Sementara khath Utsmani tanda alisnya sama-sama tipis.
- c. Jumlah baris tiap halaman 15 baris.
- d. Tiap halaman diakhiri dengan akhir ayat
- e. Mushaf ini dalam setiap halamannya diikuti dengan terjemah yang telah disesuaikan dengan standar Depag RI, ditambah dengan uraian singkat yang disarikan dari Tafsir Ayat Ahkam karya Muhammad 'Ali Ash-shabuni, dengan tulisan ayat ahkam yang diberi tinta hijau. Namun hal ini tidak dibahas lebih jauh, karena yang hendak dibandingkan adalah pola penulisan ayat-ayatnya saja
- f. Tulisan Al-Qur'an pada mushaf ini merupakan hasil scanning terhadap mushaf Timur Tengah, kemudian disesuaikan dengan mushaf standar Indonesia.
- g. Mushaf dilengkapi dengan indeks. Menurut penerbitnya, ini adalah Mushaf di Indonesia yang pertama yang dilengkapi indeks (Al-Qur'an, 2006).

Dengan demikian, mushaf Al-Qur'an yang diterbitkan oleh PT Pena ini telah ditashih oleh Lajnah dengan berdasarkan pedoman penulisan bagi mushaf Standar Usmani Indonesia.

Antara kedua Mushaf Pojok itu terdapat beberapa persamaan. Diantara persamaan itu adalah:

- a. Setiap halaman berisi 15 baris (kecuali surat al-Fatihah dan awal al-Baqarah).
- b. Ayatnya selalu diakhiri pada setiap sudut.

c. Tanda waqaf sama (ada 7), yaitu:

- م (mim) : tanda *waqf lazim*
- لا (lam alif): tanda waqf yang dilarang
- ج (jim) : tanda *waqf jaiz* (kebolehan untuk berhenti atau terus)
- صلى : washal (terus) lebih utama
- قلى : waqf (berhenti) lebih utama
- سكتة : berhenti sejenak tanpa nafas
- : berhenti di salah satu tempat

d. Setiap akhir ayat diberi nomor ayat.

Tanda baca untuk semua bacaan gharib sama, seperti tanda saktah, tashil, imalah, dan isyam, yakni dengan menuliskan nama bacaan di bawah atau di atas kata dimaksud.

e. Penulisan ha' dhamir menggunakan kasrah tegak dan dhamah terbalik.

f. Penggunaan *shifr mustathil* sama.

g. Menempatkan tanda rukuk yang sama.

Disamping persamaan, terdapat pula perbedaan-perbedaan. Paling tidak terdapat 6 perbedaan utama, yakni:

No	Perihal	Taha Putra	Pena	Ket.
1.	Sumber tulisan	Teks adalah hasil tulisan tangan Muhammad Abdurrazaq al-Muhili selesai 1988.	<i>Scanning</i> dari Mushaf Arab Saudi (tulisan tangan Usman Taha)	
2.	Tanda tashhah	Ditashhah dengan Standar Mushaf Pojok dengan tanda tashhah nomor: P.III/TL.02.1/257/1999.	Ditashhah dengan Standar Mushaf Usmani Indonesia dengan tanda tashhah nomor: BD.III/TL.02.1/392/2006.	
3.	Tanda juz	Perpindahan Juz ditandai dengan blok tebal hitam pada halaman pertama.	Perpindahan Juz diakhiri dengan tulisan al-Juz' pada halaman terakhir setiap juz.	
4.	Pola penulisan	Mengacu pada Standar Utsmani Indonesia dengan beberapa penyimpangan, seperti penulisan mad thabi'i (ya' dan waw tidak memakai sukun, sementara alif dengan memakai alif mamdudah), idgham tidak bertasydid, iqlab tidak diberi mim kecil, penulisan ya' tidak diberi titik di akhir kata, penulisan hamzah di atas ya'.	Mengacu sepenuhnya pada Standar Utsmani Indonesia.	

No	Perihal	Taha Putra	Pena	Ket.
5.	Tanda <i>hizb</i>	Tidak mengenal pembagaian <i>nishf</i> (نصف) dan <i>hizb</i> (حزب).	Menggunakan tanda <i>hizb</i> (حزب). Dalam satu <i>hizb</i> terdapat <i>nishf</i> (نصف), <i>rubu'</i> (ربع), dan <i>tsalatsah arba'</i> (ثلاثة أربع).	
6.	Tanda sajadah	Menulis kata السجدة ditepi halaman pada baris ayat sajadah.	Disamping menulis kata السجدة ditepi halaman pada baris ayat sajadah, juga menambahkan gambar kubah masjid.	

Beberapa contoh perbedaan pola penulisan antara Taha Putera dan Pena Pundi Aksara dapat dilihat dalam tabel berikut:

No	Perihal	Lokasi	Contoh Taha Putra	Contoh Pena Pundi Aksara
1.	Idgham bighunnah	Ali Imran: 158	وَلَيْنٌ مُّتُّمٌ	وَلَيْنٌ مُّتُّمٌ
		Ali Imran: 139	قَرَحٌ مِّثْلُهُ	قَرَحٌ مِّثْلُهُ
		Ali Imran: 139	أَيَّامًا تَدْعُوا	أَيَّامًا تَدْعُوا
		Al-An'am: 130	رُسُلٌ مِّنْكُمْ	رُسُلٌ مِّنْكُمْ
		Al-An'am: 130	وَهُدًى وَرَحْمَةً	وَهُدًى وَرَحْمَةً
2.	Idgham bilaghunnah	Al-An'am: 157	لَعِبْرَةً لِّأُولِي	لَعِبْرَةً لِّأُولِي
		Al-An'am: 131	أَنْ لَّمْ	أَنْ لَّمْ
		Al-An'am: 131	يَكُنْ رَّبُّكَ	يَكُنْ رَّبُّكَ
		Al-An'am: 145	عَفُورٌ رَّحِيمٌ	عَفُورٌ رَّحِيمٌ
		Al-An'am: 154	وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ	وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ
3.	<i>Shifr mustadir</i> (Pena memakai tanda <i>sifr mustadir</i> lebih sedikit daripada Toha Putra).	Al-Baqarah:5	أُولَئِكَ	أُولَئِكَ
		Ali: Imran: 144	أَقَايِنَ مَاتَ	أَقَايِنَ مَاتَ
		Ali imran:13	لِأُولِي الْأَبْصَارِ	لِأُولِي الْأَبْصَارِ
4.	<i>Sifr mustathil</i> (keduanya sama)	Al-An'am: 163	وَأَنَا أَوْلُ الْمُسْلِمِينَ	وَأَنَا أَوْلُ الْمُسْلِمِينَ
5.	Penulisan Hamzah (Taha Putera di atas ya', Pena: Hamzah yang berharakat kasrah di bawah ya')	Ali: Imran: 144	أَقَايِنَ مَاتَ	أَقَايِنَ مَاتَ
		Al-An'am: 158	الْمَلِكَةُ	الْمَلِكَةُ
		Al-a'raf:4	قَابِلُونَ	قَابِلُونَ
6.	Penulisan ya' di akhir kata (Pena memakai titik, Toha Putra tidak)	Ali Imran: 153	فِي أَخْرَبِكُمْ	فِي أَخْرَبِكُمْ
		Ali Imran: 154	فِي قُلُوبِكُمْ	فِي قُلُوبِكُمْ
		Ali Imran: 154	فِي أَنْفُسِهِمْ	فِي أَنْفُسِهِمْ
		Al-an'am: 143	نَبِيُّنِي	نَبِيُّنِي
		Al-an'am: 146	ذِي ظُفْرِ	ذِي ظُفْرِ
		Al-an'am: 153	صِرَاطِي	صِرَاطِي
		Al-an'am: 159	شَيْءٍ	شَيْءٍ

No	Perihal	Lokasi	Contoh Taha Putra	Contoh Pena Pundi Aksara
7.	Idgham mutamatsilain (Pena dengan tasydid, Thaha Putra tidak)	Al-an'am: 147	عِنْدَ كُمْ مِّنْ	عِنْدَ كُمْ مِّنْ
8.	Mad Thabi'i (Pena memakai sukun pada <i>waw</i> atau <i>ya</i>) Thaha Putra tidak.		تُصْعِدُونَ	تُصْعِدُونَ
			يَدْعُوكُمْ	يَدْعُوكُمْ
9.	Idgham mutajanisain (pena memakai tasydid, TP tidak)		فَقُلْ رَبُّكُمْ	فَقُلْ رَبُّكُمْ
			اركب معنا	اركب معنا
10.	Iqlab (Pena memakai mim kecil, TP tidak)	Ali Imran: 162	كَمَنْ بَاءَ	كَمَنْ بَاءَ
		Ali Imran: 163	بَصِيرًا يَمَّا	بَصِيرًا يَمَّا
		Al-An'am: 124	شَدِيدًا بِمَا	شَدِيدًا بِمَا
		Al-An'am: 129	بَعْضًا بِمَا	بَعْضًا بِمَا
11.	Kesesuaian dengan rasm usmani (Pena memakai dua nibrah untuk <i>ya'</i> , sementara TP tidak)	Adz-Dzariyat: 47	بَأَيْدٍ	بَأَيْدٍ
12.	Penulisan alif (Pena dengan fathah berdiri, TP dengan alif)	Al-Isra': 9	يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ	يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ
		Al-Isra': 9	اخوان الشَّيَاطِينِ	اخوان الشَّيَاطِينِ
		Al-Isra': 27	الشَّيْطَانِ	الشَّيْطَانِ
		Al-Isra': 25	صَالِحِينَ	صَالِحِينَ
		Al-Isra': 24	رَبِّيَ	رَبِّيَ
		Al-An'am: 114	الْكِتَابِ	الْكِتَابِ
		Al-An'am: 115	لِكَلِمَاتِهِ	لِكَلِمَاتِهِ
		Al-An'am: 131	غَافِلُونَ	غَافِلُونَ
13.	<i>Fawatih as-Suwar</i> (Pena memakai tasydid untuk huruf yang didengungkan, Thaha Putra tidak)		المص	المص
			الم	الم
			طسم	طسم
14.	Kesesuaian dengan rasm usmani (Pena memakai dua nibrah untuk <i>ya'</i> , Thaha Putra hanya satu)	Al-Qalam: 5	بِأَيْكُمْ الْمُفْتُونِ	بِأَيْكُمْ الْمُفْتُونِ
		Al-Maidah: 29	أَنْ تَبُوءَ	أَنْ تَبُوءَ
		Al-Qashash: 76	لَتَنْوَأَ	لَتَنْوَأَ

Kesimpulan

Dari pembahasan di atas dapatlah disimpulkan bahwa:

1. Karakteristik Mushaf pojok PT. Toha Putra adalah:

a. Mad thabi'i *waw* dan *ya'* tidak diberi sukun, misalnya: يقولون, تصعدون

Sedangkan mad thabi'i *alif* seperti pada lafadz تكذبان (fi'il) dan الكتاب (isim

- dengan alif tatsniyah) dan sebagainya ditulis dengan memakai *alif mamdudah*.
- b. Tanda waqf disesuaikan dengan Mushaf Standar Utsmani (mushaf biasa/ bukan pojok).
 - c. *Syiddah idgham* dan *mim iqlab* tidak ditulis
 - d. Setiap halaman diakhiri dengan akhir ayat
 - e. *Shifr mustathil* (lonjong) sama jumlahnya dengan yang ada di mushaf standar Utsmani
 - f. *Shifr mustadir* (bulat) selain yang ada dalam mushaf standar Utsmani ditambah/ ditempatkan pula pada setiap kata *أولو، أولى، أوئلك*
 - g. Setiap halaman terdiri dari 15 baris
 - h. Setiap *ya'* mati yang terletak di akhir kata tidak diberi titik, seperti: *بعدى، يا بنى، فى الأرض*
 - i. Cara penulisan kasrah yang terletak sebelum *ى* yang tidak bertitik adalah: *pertama*, diberi harakat berdiri ketika tidak *washal*, seperti: *أولى بأس*. *Kedua*, diberi harakat miring biasa ketika *washal*, seperti: *أولى الامر*
 - j. Hamzah di atas alif hanya ditulis ketika sukun saja, seperti: *تأكل*
 - k. Hamzah *washal* dan *qatha'* ditulis sama. Contoh: *ايها ازكى - الكوثر*
 - l. Penulisan *lafzh al-jalalah* dengan fathah berdiri pada lam kedua, seperti: *الله*.
2. Adapun karakteristik Mushaf Pojok terbitan Pena adalah:
- a. Menggunakan rasm Utsmani yang disesuaikan dengan Standar Kemenag RI.
 - b. Tanda mad jaiz dan mad wajib dibuat beda (mad jaiz tanda alisnya tipis [ekornya keluar], sedangkan mad wajib tanda alisnya tebal [ekornya masuk]). Sementara khath Utsmani tanda alisnya sama-sama tipis.
 - c. Jumlah baris tiap halaman 15 baris.
 - d. Tiap halaman diakhiri dengan akhir ayat
 - e. Mushaf ini dalam setiap halamannya diikuti dengan terjemah yang telah disesuaikan dengan standar Depag RI, ditambah dengan uraian singkat yang disarikan dari Tafsir Ayat Ahkam karya Muhammad 'Ali Ash-shabuni, dengan tulisan ayat ahkam yang diberi tinta hijau. Namun hal ini tidak dibahas lebih jauh, karena yang hendak dibandingkan adalah pola penulisan ayat-ayatnya saja
 - f. Tulisan Al-Qur'an pada mushaf ini merupakan hasil scanning terhadap mushaf Timur Tengah, kemudian disesuaikan dengan mushaf standar Indonesia.
 - g. Mushaf dilengkapi dengan indeks. Menurut penerbitnya, ini adalah Mushaf di Indonesia yang pertama yang dilengkapi indeks.

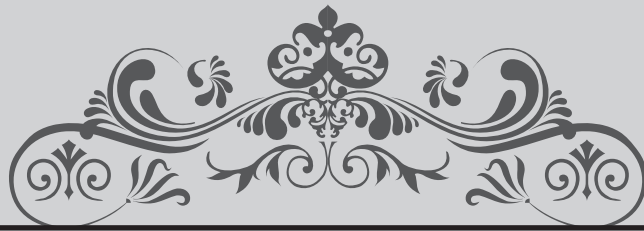
Perbedaan antara Mushaf Pojok terbitan Toha Putra dengan Mushaf Pojok terbitan Pena dapat disimpulkan menjadi 6 macam yang meliputi sumber tulisan, tanda tashhih, tanda juz, pola penulisan, tanda *hizb*, dan tanda sajdah. Dalam hal sumber tulisan Toha Putra mendasarkan pada tulisan tangan Muhammad

Abdurrazaq al-Muhili, sementara Pena bersumber pada hasil *scanning* Mushaf Arab Saudi (tulisan tangan Usman Toha). Dalam hal tanda tashhîh, Toha Putra ditashhîh dengan Standar Mushaf Pojok dengan tanda tashhîh nomor: P.III/TL.02.1/257/1999. selesai 1988, sementara Pena ditashhîh dengan Standar Mushaf Usmani Indonesia dengan tanda tashhîh nomor: BD.III/TL.02.1/392/2006. Dalam hal tanda juz, Toha Putra menggunakan blok tebal hitam pada halaman pertama, sementara Pena menggunakan tulisan al-Juz' pada halaman terakhir setiap juz. Dalam hal pola penulisan, Toha Putra mengacu pada Standar Utsmani Indonesia dengan beberapa penyimpangan, sementara Pena mengacu sepenuhnya pada Standar Utsmani Indonesia.

Penulisan Quran Pojok antara Toha Putera dan Pena Pundi Aksara memang memiliki perbedaan. Perbedaan itu dikarenakan perbedaan standar yang dipergunakan sebagai pedoman penulisan. Lajnah memiliki dua standar yakni Standar Quran Pojok Indonesia dan Standar Quran Utsmani Indonesia (untuk umum). Dalam kasus Quran Pojok milik Pena, Lajnah menggunakan Standar Quran Utsmani Indonesia. Sementara ketika mentashhîh Quran Pojok milik Toha Putra, Lajnah menggunakan Standar Quran Pojok Indonesia. Dengan demikian, ketidaklaziman terletak pada dipergunakannya Quran Standar Utsmani Indonesia untuk mentashhîh Quran Pojok Pena.[]

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an Pojok*. Semarang: Thaha Putra, 1999.
- Al-Qur'an*. Jakarta: PT. Pena Pundi Aksara, 2006.
- Amal, Taufiq Adnan, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Yogyakarta: fkBA, 2001.
- Azami, MM, *The History of the Quranic Text*, terj. Sohirin Solihin, dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Goode & Hatt, *Methods in Social Research*. Tokyo-Sydney: McGraw-Hill Kogakusha, ltd., 1952.
- Qaththan, *Mabâhîts fî Ulûm al-Qur'ân*. Ttp.: Mansyûrat al-Asyr al-Hadîts, 1973.
- Shohib, Muhammad, "Lajnah dan Kebijakan Pentashihan Mushahf Al-Qur'an", Makalah Diklat Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 26 Juni-3 Juli 2007.
- Setiawan, Nur Kholis, *Interaksi Sarjana Barat dengan Islam tentang Sejarah Teks Al-Qur'an*. Yogyakarta: Puslit IAIN Sunan kalijaga, 1998.
- Wawancara tanggal 10 April 2017 dengan Bapak Muflihun (staf PT Toha Putra).



KELOMPOK HADIS





PEMIKIRAN HADIS KAMARUDDIN AMIN (Kritik Hadis Kesarjanaan Muslim Klasik- Modern dan Barat serta Tawaran Solusinya)

Khairul Amin

Mahasiswa Prodi Ilmu Al Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga

khairular1996@gmail.com

Abstact

During early period of Islamic development, Hadith (Prophet Tradition) as the 2nd authority source in Islam has been developed significantly. In 5 five centuries, hadith which rose from oral tradition then becoming to literature tradition. This literatures has covered hadith codification, hadith exegesis (syarh), and 'ilm al h{adi>s. Especially science critical of hadith, which a part of 'ilm al h{adi>s, keep on developing till now, include in Indonesia. The one of developers in contemporary era is Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, M.A, beside another figures like Prof. Dr. K.H. Musthafa Ali Ya'kub, etc. In this article discuss about Critic of Classical Muslim tradition, Muslim scholarship who closed to Western scholarship, and Western scholarship with these tradition, and also Kamaruddin's offer for solution. He is one of expert critic for Western's Scholars on hadith tradition also classic Mulim tradition on Hadith. This short paper will try to discuss the hadith thought of Kamaruddin Amin.

Abstak

Selama periode awal perkembangan Islam, Hadis (tradisi Kenabian) sebagai sumber otoritatif kedua dalam Islam telah mengalami perkembangan secara signifikan. Dalam 5 Abad, hadis yang muncul dari tradisi oral kemudian menjadi tradisi literatur. Literatur-literatur tersebut mencakup kodifikasi hadis syarah hadis, dan ilmu hadis. Secara khusus ilmu kritik hadis yang merupakan bagian dari ilmu hadis, terus berkembang hingga hari ini, termasuk di Indonesia. Diantara salah satu pengembangnya di era kontemporer ialah Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, M.A, disamping figure-figur lainnya seperti Prof. Dr. K.H Musthafa Ali Ya'kub, M.A, Prof. Dr. Syuhudi Isma'il, M.A dan lainnya. Beliau adalah salah satu krtitikus ahli dalam kesarjanaan hadis Barat dan kesarjanaan klasik hadis Muslim. Dalam tulisan mengulas kritikan Kamaruddin Amin terhadap tradisi kritik hadis klasik, kesarjanaan muslim yang akrab dengan kewacanaan Barat, serta kesarjanaan Barat dengan berbagai teorinya, serta solusi yang ditawarkannya. Paper singkat ini akan mencoba untuk mendiskusikan pemikiran Hadis Kamaruddin Amin tersebut

Kata kunci: *Kritik hadis, isnad cum matn, kesarjanaan hadis, common link, argumentum e selentio*

Pendahuluan

Khazanah hadis merupakan salah satu khazanah ilmu tertua dalam sejarah peradaban Islam. Hadis sebagai salah satu pedoman muslim dalam menjalankan agama, terus mengalami perkembangan hingga kini. Maka tak heran banyak sekali para sarjana muslim yang membuat periodisasi pasti akan berujung pada kesimpulan bahwa periode terakhir masih berlangsung hingga kini. Diantaranya Muhammad Abu Zahwu, Muhammad 'Ajaj Al Khatib, Nuruddin 'Itr, T.M Hasbi Al Shiddiqiey, Az Zahrani, dan sebagainya.

Khususnya di Indonesia geliat perkembangan hadis di Indonesia telah muncul sejak jaringan intelektual ulama nusantara terhubung dengan ulama haramain. Diantaranya ialah Nuruddin al Raniri, Abdus Shamad Al Falimbani, Yasin Al Fadani, Mahfuz Al Tarmasi, Nawawi Al Bantani, dan lainnya.¹ Pada masa selanjutnya di abad ke 20 dan 21 kajian hadis lebih berkembang secara ilmiah, terutama setelah adanya perguruan-perguruan tinggi Islam yang pada masa pra-perguruan tinggi kajian hanya bersifat tradisional di pesantren, surau, dan dayah. Muncullah pakar-pakar seperti Ahmad Hassan, Prof. T.M Hasbi Al Shiddiqiey, Prof. Dr. K.H Musthafa Ali Ya'kub, Prof. Dr. M. Syuhudi Isma'il, dan sebagainya. Namun tetap saja secara nasional pakar hadis cukup terbatas di Indonesia.²

Salah satu dari sekian pakar, yaitu Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, M.A. Beliau merupakan seorang pakar hadis, khususnya dalam bidang kajian metodologi kritik hadis. Tulisan singkat ini akan membahas pemikiran beliau dimulai dengan pemaparan sejarah singkat perkembangan hadis dan kritik hadis dari masa awal hingga di Indonesia. Kemudian akan dilanjutkan biografi singkat, karya-karyanya, pemikiran pemikirannya, serta respon terhadap pemikirannya.

Sejarah Singkat Perkembangan Hadis

Hadis merupakan sesuatu hal yang penting bagi kalangan Umat Islam. Hadis dalam tradisi Islam ditempatkan sebagai sumber normatif kedua setelah Al Qur'an.³ Perkembangan hadis dari masa ke masa terus mengalami kemapanan yang cukup signifikan. Sejak awal kemunculannya pada Abad ke 7 M, hadis mengalami perkembangan yang pesat. Terdapat beberapa tokoh yang membuat periodisasi perkembangannya. T.M. Hasbi As Shiddiqiey membuat periodisasi perkembangan hadis menjadi 7 (tujuh) periode, yaitu *periode I* (masa Rasulullah Saw), *periode II* (masa Khulafa' al-Rāsyidūn-masa pembatasan riwayat), *periode III* (masa Sigar al-Ṣahabah dan Kibār Al-Tabi'in), *periode IV* (masa pengumpulan dan pembukuan

¹ Lihat Muhajirin, *Mahfudz At Tarmasi (1868-1919 M) Ulama Hadis Nusantara Pertama*, (Yogyakarta: Idea Press, 2016), h. 1-4.

² Dalam sebuah kuliah Prof. Dr. Suryadi, M.Ag menyatakan tidak lebih dari 15 professor hadis di Indonesia yang ini merupakan jumlah yang sedikit dibandingkan dengan professor Al Qur'an yang berjumlah sekitar 60, catatan pribadi penulis pada saat mengambil mata kuliah 'ulum al hadis II tahun ajaran 2015/2016.

³ Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, (New York: Routledge, 2006), h. 33.

hadis), *periode V* (masa pentashihan dan penyusunan kaidah-kaidahnya), *periode VI* (dari awal abad ke IV- 656 H, yaitu masa *tahzib, istidrāk, istikhraj, jawāmi', zawā'id*, dan *atraf*) dan *periode VII* (656 H-sekarang).⁴ Dr. Muhammad Az-Zahrāni membagi tahap perkembangan hadits ke dalam 4 fase, yaitu fase I (abad ke I-II H), fase II (abad ke III H), fase (abad ke IV dan V), dan fase IV (abad ke VI-IX H).⁵

Saifuddin dalam *Arus Tadwin Hadis*, menjelaskan dalam rentang Abad 1-2 H, tradisi Hadis yang semula bersandar pada tradisi lisan terkanonisasi menjadi buku yang menghidupkan tradisi Historiografi Islam. Bahkan dalam rentang abad 3-5 H setelah perkembangan Islam, tradisi hadis menjadi sangat kuat dan kaya, ditandai dengan banyaknya karya-karya ulama yang berkaitan dengan hadis.⁶ Diantaranya kitab-kitab himpunan-himpunan hadis dengan berbagai ragamnya, kitab-kitab ilmu-ilmu hadis yang berbicara seputar metodologi, kitab-kitab syarah dan pemaknaan terhadap hadis, kitab-kitab biografi yang erat kaitannya dengan tradisi hadis dan berbagai macam lainnya.⁷

Diawali dengan oral tradition (tradisi lisan), perkembangan secara signifikan terjadi pasca kodifikasi hadis pada masa Bani Umayyah ke dalam bentuk teks oleh Ibn Syihab Al Zuhri, Ibn Juraij (w. 150 H), Ibn Ishāq (w. 151 H), Rabi' Ibn Ṣabih (w. 160 H), Sa'id Ibn Abi 'Urwiyah (w. 156 H), Ḥammad Ibn Salamah (w. 176 H), dan beberapa ulama sezamannya. Perihal ini di inisiasi oleh Khalifah 'Umar Ibn 'Abdul 'Aziz, ketika memerintahkan para gubernur dan qadhi-nya, Abu Bakr Ibn H{azm.⁸ Pada masa selanjutnya, terjadilah perkembangan yang lebih kompleks sebagaimana yang terjadi pada kluster tafsir al Qur'ān. Mengenai perkembangan secara kompleks hingga sekarang, terdapat para sarjana muslim yang melakukan periodisasi sejarah terhadap perkembangan hadis.

Salah satu kajian hadis yang mengalami perkembangan ialah perihal metodologi ilmu hadis. Menurut Fazlur Rahman, hadis mulai mapan sejak abad ke 3 H/ 9 M dimana pencarian secara luas telah berhasil dilakukan. Pada masa ini dihasilkan kutub al sittah yang legendaris, yaitu Sahih Al Bukhari (194-256 H), Sahih Muslim (w. 261 H/ 875 M), Sunan Abu Dawud (w.275 H), al Tirmizi (w. 279 H), al Nasa'i (w.303 H), dan Sunan Ibn Majah (w. 273 H). Pada masa ini pula kritik hadis secara metodologis mulai disempurnakan dan dimasukkan ke dalam ilmu hadis. Lahirlah cabang-cabang kritik hadis seperti 'Ilm Jarh wa Ta'dil untuk mengkritik para

⁴ Lihat T.M Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013), h.24-25.

⁵ Lihat Muhammad Az-Zahrāni, *Ensiklopedia Kitab-Kitab Rujukan Hadits*, terj.M. Rum, (Jakarta: Darul Haq, 2012), h. vi-viii.

⁶ Lihat Tahap perkembangan Historiografi Hadis dalam Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 91-163. Lebih lengkapnya dalam M.M. Azami, *Hadis Nabawi Dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Musthafa Ya'kub, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).

⁷ Kitab-kitab yang berkaitan dengan kajian hadis sangatlah bervariasi, dari Al Ṣahāh, Al Jawāmi', Al Sunān, Anwa' Kutub Al Ḥadīs (ahkām, qudsy, dan sebagainya), Kutub Syarāh, Kutub al Fahāris, Kutub al Takhrīj, dan sebagainya. Lengkapnya lihat Sayyid 'Abd Al Mājid al G{aury, *Al Waḥīz fi Ta'rif Kutub al Hadīṣ*, (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 2009).

⁸ Lihat Muhammad Abu Zahw, *The History Of Hadith (Al Hadis wa Al Muhaddisūn)*, penerj. Abdi Pemi Karyanto & Mukhlis Yusuf Arbi, (Depok: Keira Publishing, 2015), h.198.

periwayat.⁹ Abdullah Saeed menyebutnya sebagai ilmu biografi yang disebut sebagai ilmu Asma' Al Rijāl.¹⁰

Sementara itu Nuruddin 'Itr membagi secara khusus mengenai perkembangan ilmu hadis dalam 7 tahap, yaitu (1) tahap kelahiran, (2) tahap penyepurnaan, (3) tahap pembukuan ilmu hadis secara terpisah (4) penyusunan kitab Induk 'Ulum Al Hadis, (5) kematangan dan kesempurnaan pembukuan 'ulum al hadis, (6) masa kebekuan dan kejumudan, dan (7) masa kebangkitan kedua.¹¹ Salah satu ilmu yang paling esensial yang lahir dari tradisi hadis ialah kajian kritik hadis yang tak lain ditujukan untuk mengetahui validitas dan autentisitas hadis. Sebab kelahiran ini menurut Nuruddin 'Itr, antara lain (1) adanya faktor pendukung pemeliharaan hadis, seperti kejernihan hati dan daya hafal, minat yang kuat terhadap agama, kedudukan hadis, pengetahuan nabi terhadap sahabat sebagai penerusnya, penyampaian hadis oleh nabi kepada sahabat, dan penulisan hadis; (2) adanya pedoman periwayatan hadis pada masa sahabat; (3) munculnya pemalsuan hadis dan langkah-langkah pemberantasannya.¹²

Pada masa modern, kajian kritik hadis tetap eksis baik dikalangan internal muslim dan non-muslim. Pada kalangan muslim hal ditandai dengan munculnya ahli-ahli hadis defensive seperti Nashiruddin Al Albani, Hassan Ibn 'Ali Al Saqqaf, Nuruddin 'Itr, M.M Azami, Yusuf Qaradhawi, 'Ajjaj Al Khatib, Musthafa Al Siba'i dan sebagainya. Disisi lain, kajian orientalis terhadap hadis pun turut berkembang. Diantaranya lahir sarjana barat seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, G.H.A Juynboll, Henri Lamens, Josep Van Ess, Michael Cook, George Schoeler, David S. Morgoliouth, Harald Motzki, dan lainnya.¹³

Perdebatan yang terjadi juga cukup hangat. Herbert Berg dalam menulis setidaknya terdapat 4 bentuk kesarjanaan ketika berbicara masalah autentisitas hadis, yaitu yaitu (1) Scepticism seperti Ignaz Goldziher dan J. Schacht, (2) reaction against Scepticism seperti N. Abbot, M.M Azami, F. Sezgin, (3) Search for middle ground seperti H. Motzki, F. Rahman, G.H.A Juynboll, dan (4) New-Scepticism seperti Cook dan N. Calder.¹⁴ Lingkup Indonesia muncul tokoh seperti Ahmad Hassan, T.M Hasbi Al Shiddiqiey, Syuhudi Ismail, Musthafa Ali Ya'kub, Lutfi Fathullah, dan lainnya dengan berbagai perannya, termasuk Kamaruddin Amin. Nama terakhir inilah yang memiliki peran sebagai pakar kritik hadis Indonesia yang mencoba menganalisa, memberikan kritik terhadap tradisi sebelumnya, mencoba mengkomparasikan, menghubungkan, dan pada akhirnya menawarkan metode analisa sebagai bentuk solusi dari butir kritik-kritiknya yang akan dibahas kemudian.

⁹ Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Irsyad Rafsadie, (Bandung: Mizan, 2017), h. 84-85.

¹⁰ Lihat Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An*, h. 37.

¹¹ Lihat Nuruddin 'Itr, *Manhaj Naqd fi Ulum Al Hadis*, (Damaskus: Dar Al Fikr, 1988), h. 37-70.

¹² Lihat Nuruddin 'Itr, *Manhaj Naqd fi*, h. 37-55.

¹³ Lihat diantaranya Fazlur Rahman, *Islam*, h. 57-64. Lihat pula Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An*, h. 66-69.

¹⁴ Lihat Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period* (New York: Routledge, 2000), h. 8-45.

Biografi Singkat

Nama lengkap beliau adalah Kamaruddin Amin. Pakar Hadis ini dilahirkan pada 5 Januari 1959 di Bontang, Kalimantan Timur. Beliau menempuh pendidikan menengah pertama dan menengah atas di PP As'adiyah Sengkang¹⁵, Sulawesi Selatan. Kamaruddin sendiri menempuh pendidikan s1 di Fakultas Adab, IAIN (sekarang UIN) Alauddin Makassar. Sedang s2 beliau tamatkan dari Universitas Leiden Belanda, dan S3 Rheinischen Friedrich Wilhelms Universitat Bonn, Jerman.¹⁶ Beliau juga menempuh Master Project Management dari Brainbench Project Management Certification (U.S.A). Ia menguasai bahasa Inggris, Arab, Jerman, dan Belanda (pasif).¹⁷

Beliau meraih gelar doctor dengan predikat summa cumlaude (dengan predikat tertinggi) dalam Bidang studi Islam di Rheinischen Friedrich Wilhelms Universitat Bonn, Jerman. Beliau merupakan akademisi yang aktif menulis di berbagai jurnal nasional dan International. Beliau pernah menjabat sebagai pembantu rektor UIN Alauddin Makassar, Ketua Komisi Hubungan International MUI Sulawesi Selatan, Project Manager of Development and Upgrading of Islamic University of Alauddin, Financed by Islamic Development Bank.¹⁸

Karya Ilmiah

Adapun beberapa karya ilmiah yang dihasilkan oleh Prof. Dr.Phil. Kamaruddin, M.A sebagai berikut:

1. "Nashiruddin al-Albani on Muslim *Shahih* : A Critical Study on His Method." Islamic Law and Society, E.J Brill: Leiden, Boston, 2004.
2. "Non-Muslim (Western) Scholars' Approach to Ḥadīth : An Analytical Study on the Theory of Common Link." *Al-Jami'ah* Journal of Islamic Studies, Sunan Kalijaga State Institute of Islamic Studies, Yogyakarta, Volume 40, No. 1, January-June, 2002.
3. "The Origin of Islamic Jurispudence (Harald Motzki). A Review article." *Al-Jami'ah* Journal of Islamic Studies, Sunan Kalijaga State Institute of Islamic Studies, Yogyakarta, No. 4, June-December, 2003.
4. "The Origin of the System of Isnād in the Sciences of Ḥadīth Criticism", *Uswa* Journal of Islamic Studies, Fakultas Adab IAIN Alauddin Makassar, 1999.
5. *Sibawayhi wa-āra'ahu al-Naḥwiyya fī Kitābihi "al-Kitāb* (Doctorandus thesis), Makassar 1994.
6. *The Authenticity of Ḥadīth. A Reconsideration of the Reliability of Ḥadīth Transmission.* (M.A Thesis), Leiden, 1998.

¹⁵ Profil pejabat Kementerian Agama http://103.7.12.80/laporan/pejabat_lihat.aspx?id=150277271 diakses pada Senin, 3 April 2017.

¹⁶ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode Kritik Hadis*, (Jakarta: Penerbit Hikmah, 2009), h. 510.

¹⁷ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 509.

¹⁸ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 509.

7. *The Reliability of Ḥadīth Transmission. A Reexamination of Ḥadīth Critical Methods.* (Ph.D Dissertation), Bonn, 2005 (March).
8. Muslim Western Scholarship of Ḥadīth and Western Scholar Reaction. A Study on Fuad Sezgin's Approach to Ḥadīth Scholarship, *Al-Jāmi'ah*, Volume 46, No. 2, 2008.
9. Naqshabandiyya Sufi Order and its Implementation in The Netherlands. Makalah dipresentasikan di University of Leiden, 1996.
10. Slaughtering Animal According to Islamic Law: A Study on the *Fatwā* of Jād al-Haq. Makalah dipresentasikan di University Leiden, 1997.
11. "Initiation on den Islamische Mystik", Makalah dipresentasikan di Vergleichende Religion des Universitat Bonn.
12. "The Sufistik Thought of Yusuf al-Makassari", makalah dipresentasikan di Universitat zu Koln, Jerman.
13. "Menyoal Otentisitas Hadis," Makalah dipresentasikan di seminar yang diselenggarakan oleh Himpunan Mahasiswa Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin Makassar, 1999.
14. "Pandangan Barat terhadap Otoritas Hadis", makalah di Fakultas Adab IAIN Alauddin Makassar, 1999.
15. Metodologi Ulumul Hadis, Islam versus Barat, Makalah dipresentasikan di seminar yang diselenggarakan oleh IAIN Alauddin, 1999.
16. Perkembangan dan Pendekatan Studi Hadis di Barat. Workshop Nasional dosen Ulumul Hadis PTAI di Yogyakarta.
17. Quo Vadis Studies? In Search of a New Methodology. Seminar Internasional Quo Vadis Islamic Studies di Makassar.
18. Menyoal Metodologi Ulumul Hadis. Workshop Nasional Dosen Ulumul Hadis PTAI di Makassar.

Pemikiran Hadis

Kamaruddin merupakan pakar hadis yang fokus pemikirannya pada metodologi kritik hadis, pemikiran keserjanaan muslim dan non-muslim terhadap kritik hadis.¹⁹ Pemikiran-pemikiran beliau memberikan kontribusi yang sangat berarti dalam proses kritik autentisitas dan penanggalan hadis. Selain itu penyikapan baru sebagai manifestasi sintesis (sebenarnya juga menajdi tesis baru) yang hadir dalam tesis adan anti tesis yang hadir dalam diskurs keserjanaan kritik hadis Barat dan Muslim. Adapun diantara pemikiran beliau sebagai berikut:

¹⁹ Lihat diantaranya karya beliau diberbagai journal, diantaranya (1). "The Reliability of The Traditional Science of Ḥadīth : A Critical Reconsideration", *Journal Al Jāmi'ah*, Vol. 43, No. 2, h. 255-281. (2) Muslim Western Scholarship of Ḥadīth and Western Scholar Reaction. A Study on Fuad Sezgin's Approach to Hadith Scholarship, *Al-Jami'ah*, Volume 46, No. 2, 2008, h. 253-273.

Kritik terhadap Khazanah 'Ulum al Hadis

Sebagaimana dijelaskan oleh Kamaruddin, bahwa dalam ilmu hadis klasik, terdapat 3 cabang kritik utama. *Pertama*, pengkajian terhadap riwayat, yaitu usaha penyelidikan atau penelitian pada jalur-jalur periwayatan (isnad) untuk mengetahui ketersambungan jalur-jalur tersebut. *Kedua*, pengkajian tentang *asma' al Rijāl*, yaitu pengkajian terhadap informasi-informasi data diri (biografi) para periwayat hadis (rāwi) yang bertujuan mengetahui tingkat kepercayaan periwayat tersebut. *Ketiga*, pengkajian terhadap kandungan hadis, yaitu relasi hadis tersebut kaitannya dengan Al Qur'an seperti kesesuaian (*suistainable*) dan hadis-hadis lain yang ditujukan terhadapnya aktifitas komparatif (lebih tsiqah atau tidak).²⁰

Namun sebagaimana yang disampaikan oleh Ibn Khaldun, dalam Muqaddimah, sebagaimana dikutip oleh Kamaruddin Amin bahwa para ahli hadis dalam pengkajian terhadap informasi hadis atau riwayat-riwayat hadis terkesan penelitian dilakukan pada rawi saja. Apabila sang periwayat dapat dipercaya, maka hadis tersebut secara otomatis akan dikatakan autentik. Selain itu Ahmad Amin dan Mahmud Abu Rayyah juga berpendapat demikian, namun mereka kemudian mendapat kritik dari Muhammad Abu Shuhbah, Nuruddin 'itr, dan Musthafa al Sibāi yang menyatakan bahwa ini telah terjawab kriteria hadis shahih, yaitu tiada 'illat dan syadz.²¹ Sedangkan dalam pandangan Kamaruddin Amin sendiri bahwa walaupun sudah ada kritik matan namun yang menjadi perhatian dalam hadis adalah kritik sanadnya, terutama dalam proses validasi hadis tersebut. Siangkatnya, menurutnya kualitas periwayatana secara esensial seakan ditentukan oleh kualitas isnad atau kualitas-kualitas perawi.

Kritik terhadap Sarjana Muslim yang Akrab dengan Kesarjanaan Barat

Kamaruddin Amin juga melakukan kritik terhadap (juga mengapresiasi) terhadap sarjana muslim yang akrab dengan kesarjanaan Barat. Diantara orang yang terpenting adalah M.M Azami yang mengkritik Joseph Schacht dan F. Sezgin yang mengkritik Ignaz Goldziher.²² Berikut pemikiran singkat keduanya dan kritik Kamaruddin Amin:

Fuat Sezgin

Terkhusus untuk mendalami pemikiran Fuat Sezgin, Kamaruddin Amin menuliskan sebuah paper tentang gagasannya.²³ Menurut Kamaruddin bahwa intisari dari pemikiran Sezgin tentang literatur hadis, yaitu koleksi hadis klasik sebenarnya

²⁰ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 5.

²¹ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 5-6.

²² Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 119-120.

²³ Lihat Kamaruddin Amin, "Muslim Western Scholarship of H{adi>th and Western Scholar Reaction. A Study on Fuad Sezgin's Approach to Hadith Scholarship, *Al-Jami'ah*", Volume 46, No. 2, 2008, pp 253-273.

adalah akumulasi pada abad ke 3 H yang berasal dari abad awal sebagai hasil dari proses terpercaya atau kelanjutan dari proses kegiatan tulis menulis yang dipraktikkan oleh generasi awal. Pendapat ini berseberangan dengan pendapat Ignaz Goldziher yang menyatakan bahwa adanya kemungkinan bahwa catatan-catatan (ṣ ahifāh- ṣ ahifāh) yang ada merupakan buatan generasi belakangan.²⁴

Kamaruddin menyebutkan Sezgin dalam upayanya menentang Goldziher mengutip informasi-informasi dari sumber muslim awal, seperti *'Ilal* karya Ibn Sa'ad (w.230 H), *Tārīkh al Kabīr* karya Al Bukhāri (w. 256 H), *Taqdimah* karya Ibn Abi Hatim (w. 327 H), *Taqyīd al 'Ilm* karya Al Khatib Al Baghdadi (w. 430 H) dan lainnya, namun ia tidak mendiskusikan ataupun menjelaskan lebih dalam historisitas laporan-laporan atau informasi-informasi tersebut serta tidak menunjukkan ketertarikannya bahwa secara faktual karya itu sezaman dengan buku-buku koleksi hadis.²⁵

Menurut Kamaruddin Amin lagi bahwa menurut Sezgin, isnad menunjukkan teks-teks tertulis sekaligus bukti bahwa periwayatan tidak dilakukan oleh lisan semata.²⁶ Lebih lanjut menurutnya, bahwa bagi Sezgin menganggap bahwa penyusunan hadis sudah terjadi pada 125 H sebagai perkembangan dari masa umayah.²⁷ Namun pendapat-pendapat Sezgin sendiri dinilai kurang historis dengan menunjukkan data. Kamaruddin menulis bahwa bagi kebanyakan sarjana Barat argumentasi Sezgin hanya berdasar pada sumber-sumber yang autentisitasnya masih diperdebatkan dan lebih jauh mereka berpandangan bahwa argument Sezgin bersifat sirkular sehingga tidak dapat meyakinkan peneliti yang bersebrangan dengannya.²⁸

M.M Azami

Sebagaimana Fuat Sezgin dan Nabia Abbot, M.M Azami berpendapat bahwa penulisan hadis bermula sejak masa awal Islam. Ia bahkan dalam karya mencantumkan daftar sekitar 50 orang sahabat, 48 orang tabi'in pada Abad 1 H, 86 orang pada akhir abad pertama dan awal abad ke 2 H, 256 orang pada awal abad 2 H yang terlibat dalam kegiatan tuli-menulis. Namun, Kamaruddin menyebutkan bahwa tidak sepenuhnya diterima, karena data bersumber dari abad ke 3 H atau lebih belakang. Bahkan untuk menentang argumentasi Schacht ia menulis buku khusus terkait kodifikasi hadis nabawi, berjudul *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurispundence*. Namun sebenarnya, Menurut Kamaruddin Amin, Azami sendiri mendapat 2 penentangan sekaligus. Pertama, dari sarjana muslim yang menyatakan hadis sudah direkam sejak masa awal karena adanya hadis yang menentang

²⁴ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, . 120.

²⁵ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 120-121.

²⁶ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 124.

²⁷ Dalam sejarah masyhur muslim dinyatakan bahwa kodifikasi hadis pertama terjadi pada masa Bani Umayyah, tepatnya saat kekuasaan Khalifah Umar ibn 'Abdul 'Aziz (W. 97 H) yang memerintahkan Abu Bakr Ibn Hazm (w. 120 H) dan Ibn Syihab Al Zuhri (w. 124 H) untuk mengumpulkan hadis. Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 122.

²⁸ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 126.

penulisan hadis berkaitan dengan penulisan Qur'an.²⁹ Kedua, orientalis yang telah dibahas sebelumnya. Sebagaimana sebagian besar sarjana muslim, M.M Azami meyakini bahwa penggunaan isnad dalam penerimaan kabar yang disandarkan kepada Nabi, yaitu dimulai sejak pembunuhan Utsman Ibn 'Affan.³⁰

Kritik terhadap Hadis dan Kesarjanaan Muslim Modern

Dalam bukunya *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Kamaruddin setidaknya mengelaborasi dua nama sarjana hadis muslim modern, yaitu Al-Albani dan Hasan Ibn 'Ali Al Saqqaf dalam satu Bab buku tersebut. Elaborasi ini ditujukan untuk melihat sejauhmana perbedaan antara kritik hadis ulama klasik dan keduanya.

Kritik terhadap Al Albani

Al Albani merupakan sarjana muslim abad 20 yang sangat produktif. Dilahirkan di Albania ia, hijrah ke Damaskus hingga akhirnya menjadi Professor Hadis di Universitas Islam Madinah. Dijelaskan ia telah menulis 117 buku. Diantara yang paling terkenal, yaitu *Sisilah al Ahādīṣ Al Ḍaifah wa al Mauḍū'ah wa Aṣaruhā Al Sayyi' fī al Ummah* dan *Al Tawassul Anwā'uhu wa Ahkāmuhu*. Terdapat berbagai pro dan kontra terhadap pemikiran hadis beliau.

Kamaruddin Amin sendiri menyampaikann terkait inkonsistensi Al Albani dalam melakukan kritik hadis. Metode Al Albani dalam menentukan validitas hadis sangat isnad sentris dengan catatan beliau hanya menggunakan informasi untuk menggali data rawi dari kamus-kamus biografi.³¹ Kamaruddin menjelaskan lebih lanjut, metode analisis hadis Al Albani yang sangat *isnad*-sentris menjadikan riwayat hadis yang tidak *ṣiqah* maka hadisnya tidak *ṣiqah* pula. Implikasi dari hal ini adalah selain tertolaknya hadis, penafsiran suatu hadis atau penjelasannya menjadi tidak penting, sebab kegiatan itu adalah bagian dari autentifikasi yang terjadi apabila hadis dinyatakan *ṣiqah*.³²

Contoh yang diutarakan oleh Kamaruddin misalnya pada hadis tentang penyembelihan kurban sapi. Hadis ini dinilai lemah oleh Al Albani dengan data dari kamus biografi rawi, sebab terdapat rawi bernama Abu Al Zubair. Menurutnya, riwa-

²⁹ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, 135. Hadis yang dimaksud adalah *laa taktubū 'anni gair al Qur'ān (Janganlah kalian mengambil untuk ditulis dariku selain Al Qur'an)*. Namun disisi lain ada juga hadis yang bertentangan yang berbunyi "*Uktub li Abi Syah (Tulislah untuk abi Syah)*". Kronologi lengkapnya lihat M.M Azami, *The History Of Quranic text: From Revelation to Compilation*, (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), h. 67-77.

³⁰ Pendapat ini didasarkan pada pernyataan Ibn Sirin (w. 110 H). Ia menyatakan bahwa, "mereka (dulu) tidak terbiasa bertanya tentang isnad, tetapi ketika terjadi fitnah mereka berkata: sampaikan kepada kami nama rawi'mu (dari mana dapatnnya). Maka apabila mereka ahlus sunah hadis mereka diterima, tetapi apabila mereka ahlu bid'ah maka hadis mereka ditolak. Sebagaimana yang dikutip oleh Kamaruddin Amin dari Syarah Shahih Nawawi li Muslim. Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 137.

³¹ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 73.

³² Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 79.

yat Abu Al Zubair tidak bersambung kepada Jabir Ibn ‘Abdullah dengan alasan (1) Abu Zubair disifati sebagai mudallis, (2) penggunaan sig{at tahammul wa al ‘Ada> dengan lafal “an” .³³Kamaruddin melakukan kritik dengan metode kritik hadis klasik untuk membandingkannya. Menurut Kamaruddin, Al Albani gagal memahami riwayat al laits dari Abu Al Zubair secara menyeluruh. Al Albani dinyatakan tidak konsisten dalam menggunakan kritik hadis klasik. Berdasarkan data terdapat 960 hadis yang diriwayatkan oleh Jabir, sekitar 360 diriwayatkan melalui Abu Al Zubair ini. Dalam Shahih Muslim sendiri tercatat ada 194 riwayat jalur Isnad Abu Al Zubair-Jabir dengan pernyataan “an” sebanyak 125 dan “sami’tu” sebanyak 69. Pada saat itu lafal periwayatan biasa dilakukan secara bergantian atau berbeda dengan kata lain terdapat inkonsistensi. Secara faktual Imam Muslim, menerima hadis dengan lafal “an” namun dalam standard Imam Muslim yang mengakui ke-*ṣiqah*an rawi. Maka pada hakikatnya, lafal “an” tidak mesti memiliki peran penting dalam menentukan keabsahan riwayat.³⁴

Kritik terhadap Hasan ibn ‘Ali Al Saqqaf

Diantara tokoh hadis modern yang kontra dengan Al Albani adalah Hasan ibn ‘Ali Al Saqqaf. Tidak seperti Al Albani yang tidak mendapatkan ijazah, Hasan mendapatkan ijazah dari Professor Hadis di Universitas Al Azhar, yaitu Syaikh ‘Abdullah Muhammad Al Ghimari. Terkait Al Albani, ia menulis sebuah kitab yang berjudul *Tanāquḍāt al Albānī al Wāḍihāt* (Kontradiksi yang nyata dari Albani). Menurut Kamaruddin secara metode, Hasan Ibn ‘Ali Al Saqqaf tidak jauh berbeda dengan Al Albani, yaitu kualitas hadis ditentukan oleh kualitas isnad. Misalnya kritik Al Saqqaf terhadap Albani tentang hadis yang didalamnya terdapat rawi Hasan Al Basri dan Qatadah ibn Di’amah. Keduanya dinilai *ṣiqah* dan taat serta banyak meriwayatkan, namun dilaporkan pernah melakukan *tadlis*. Bagi Al Saqqaf secara konsisten, sejauh keduanya tidak menggunakan lafal periwayatan yang tegas, yaitu mengindikasikan adanya *liqo’* seperti *sami’tu*, maka ia ditolak.³⁵ Namun bagi Kamaruddin, konsekuensi dari metode Al Saqqaf dalam penentuan status terhadap Hasan al Basri dan Qatadah Al Di’amah ini lewat satu sandaran informasi, yaitu *Tabaqat Al Mudallisīn* karya Imām Ibn Hajār merupakan suatu *blunder* karena tidak dikomparasikan dengan sumber lain.³⁶

Kritik terhadap Sarjana Barat

Kritik terhadap *Common Link*

Kesarjanaan Barat dalam mengkaji Hadis memang cukup berbeda dengan kesarjanaan muslim, Jika di dalam tradisi kesarjanaan Muslim yang ditekankan adalah verifikasi hadis untuk mengetahui keautentikannya, maka di Barat adalah

³³ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 73.

³⁴ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h.78-79.

³⁵ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 109.

³⁶ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 108.

bagaimana suatu hadis dapat diketahui penanggalan (dating) untuk kemudian menilai asal-usul dan sumber hadis tersebut.³⁷ Dalam tradisi penekanan kajian tersebut kemudian, menghasilkan teori-teori. Diantara teori yang paling terkenal adalah teori *Common Link* yang kemudian menghasilkan konsep-konsep turunan berupa istilah teknis, yaitu *partial common link*, *spider*, *single strand*, *seeming partial common link*, *seeming common link*, *inverted link*, *diving*, dan sebagainya.³⁸ *Common Link* sendiri merupakan informan atau rawi' yang dicurigai merupakan seorang *fabricator* (pemalsu) hadis, karena pada dialah sanad berkembang, sedangkan generasinya di atasnya hanya melalui satu jalur.

Teori *Common Link* dan *Single Strand* dicetuskan Joseph Schacht dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*.³⁹ Teori *Common Link* sendirinya nanti dimodifikasi sedemikian rupa oleh murid Schacht, G.H.A Juynboll dalam karyanya *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and authorship of Early Hadith*.⁴⁰ Namun terdapat perbedaan sikap Kamaruddin Amin terhadap Schacht dan G.H.A Juynboll.⁴¹

Konsep ini hadir dari asumsi atau hipotesis dari Schacht terkait isnad yang cenderung tumbuh ke belakang (*grow backwards*), yaitu semakin turun ke tingkatan atau generasi berikutnya, rawi menjadi bertambah banyak. Maka disimpulkan terdapat common transmitter sebagai tempat bermulanya pertumbuhan riwayat tersebut. Bahkan Schacht sampai pada kesimpulan hamper semua isnad (jalur periwayatan), menjadi indikator kuat bahwa hadis muncul pada masa common link. Konsep *Common link* ini kemudian diadopsi oleh beberapa cendekiawan Barat seperti Josep Van Ess dan Michael Cook.⁴²

Kamaruddin menyatakan bahwa Isnad yang memiliki jalur tunggal dari generasi pertama hingga level tabi'in (single strand) tidak serta merta dipandang sebagai sebuah riwayat palsu. Dengan kata lain historisitas sebuah hadis tidak harus ditolak tanpa kompromi sebab tidak ditemukan riwayat pendukungnya. Sebaliknya pula, sebuah hadis yang diriwayatkan secara massif dari tiap generasi dalam rangkaian isnad-nya, tidak serta merta hadis tersebut secara otomatis asli (genuine). Penelitian terkait independensi masing-masing riwayat perlu dilakukan.⁴³

Singkatnya Kamaruddin menolak teori-teori yang dicetuskan J.Schacht, yaitu "*back Projection atau backward growth of Isnāds*" (penyandaran isnad ke belakang), "*the most perfect and complete isnād are latest*" (semakin lengkap sebuah isnād semakin belakangan munculnya), "*isnād by passing the common link later*". Disisi

³⁷ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 155.

³⁸ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 155-156. Untuk lebih jelas operasionalnya dapat dilihat di G.H.A Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Hadith*, (Leiden: E.J Brill, 2007). Dalam karya ini Juynboll mengelaborasi tokoh-tokoh yang terkait dalam proses kanonik koleksi hadis.

³⁹ Lihat Joseph Schacht, *The Origins Of Muhammadan Jurisprudence*, (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1967).

⁴⁰ Lihat G.H.A Juynboll, *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and authorship of Early Hadith*, (London: Cambridge University Press, 2008).

⁴¹ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 480-481.

⁴² Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 156.

⁴³ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 476.

lain ia juga menolak generalisasi penyebaran sanad (*spread of isnad*) model Michael Cook dan juga konsep diving strand G.H.A Juynboll, meski ia mengakui dalam kasus Juynboll tentang konsep single strand-nya tidak dapat ditolak semua. Hal ini disebabkan proses periwayatan ilmu secara real bersamaan dengan terjadinya pemalsuan pada periode awal.⁴⁴

Kritik terhadap *Argumentum e Silentio*

Dari sekian teori yang muncul mengenai hadis oleh kesarjanaan barat teori yang sering dipakai dalam kajian hadis adalah teori *e Silentio*. Teori ini, pertama kali dipakai oleh Joseph Schacht. Menurut Kamaruddin Amin teori *e Silentio* telah dikritisi oleh sarjana barat sendiri dan dituding sebagai sebuah tindak spekulatif yang tidak berdasar.⁴⁵ Diantara yang sarjana mendukung teori ini adalah G.H.A Juynboll dan Norman Calder, sedangkan yang menolak diantaranya Zafar Ishaq Ansari, dan Harald Motzki.⁴⁶

Motzki dalam bukunya *Die Afange* menyatakan bahwa teori ini berbahaya. Teori *e Silentio* yang merupakan asumsi bahwa hadis yang tidak populer dan jarang dipakai adalah indikasi bahwa hadis tersebut berdiri sepihak, dan ketika hadis ini merupakan hadis hukum maka menunjukkan bahwa hadis ini dibuat dengan alasan sebagai alat jastifikasi oleh kelompok tertentu. Teori ini jelas sangat spekulatif, karena tidak dikenalnya atau jarang dipakainya suatu hadis untuk suatu tindakan hukum sama sekali tidak bisa dipakai sebagai alasan untuk mengklaim bahwa hadis tersebut adalah palsu.⁴⁷

Adanya ketidaktahuan terhadap suatu hadis tidak bisa dipakai untuk menyatakan bahwa suatu hadis tidak ada, Kamaruddin Amin mengemukakan contoh suatu hadis yang ada dan ditemukan dalam riwayat Muslim namun tidak ditemukan dalam manuskrip gurunya, hal ini tidak berarti gurunya tidak pernah meriwayatkan, bisa saja tidak adanya bukti tersebut karena keterbatasan daya tahan manuskrip atau karena hilang.⁴⁸ Syamsuddin Arif menulis, "*The absence of evidence is not evidence of absence (ketiadaan bukti bukanlah bukti ketiadaan)*".⁴⁹

Tawaran Metode analisa *Isnad cum Matn*

Metode ini merupakan tawaran Kamaruddin Amin terhadap metode kritik sebelumnya. Sebenarnya metode kritik *Isnad cum matn* juga terjadi dalam 'ulu>m al

⁴⁴ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 480-481.

⁴⁵ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 179.

⁴⁶ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 175.

⁴⁷ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 176.

⁴⁸ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 180-181.

⁴⁹ Bagi Syamsuddin Arif diantara kelemahan terbesar Schacht adalah *argumentum e silentio*, yaitu penarikan suatu kesimpulan berdasarkan alasan ketiadaan bukti. Disebutkan secara demikian karena argument diungkapkan secara impersonal, seperti "*the source are silent regarding..*" atau "*nothing is known about..*". Maka tidak heran jika Harald Motzki dan Coulson mengusulkan para orientalis membalik tesis Schacht dari *via negativa* menjadi *via positive*. Lihat Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), h. 36 & 40-41.

ḥadīs klasik⁵⁰, namun Kamaruddin tetap melihat adanya kesenjangan antara 2 objek penelitian, yaitu penitik beratan kepada isnad daripada matan.⁵¹ Metode analisa isnad cum matn sendir, yaitu mempelajari secara serius varian isnad (termasuk di dalamnya kritik *rijāl al ḥadīs*) dan varian teks serta yang berkaitan dengannya. Pada tradisi muslim awal kritik terhadap isnad dan matan sama pentingnya dengan kritik isnad yang kemudian sangat mendapat perhatian besar dan menjadi fokus sarjana Muslim dan Barat. Menurutnya analisa isnad saja dapat membawa kepada penyandingan yang salah sebuah riwayat pada perawi tertentu. Kasus ini ia temukan pada M.M Azami yang salah menyandarkan hadis Sa'id Ibn Mina dan Sa'id Al Maqburi kepada Sa'id Ibn Musayyab.⁵²

Kamarudiin Amin dalam karyanya tersebut, melakukan kepada hadis tentang puasa dengan analisa komparatif dari berbagai metode yang berbeda. Pertama, ia menganalisa dengan metode sarjana hadis klasik⁵³, kemudian menganalisa dengan metode sarjana Barat, dalam hal G.H.A juynboll.⁵⁴ Terakhir ia meneliti hadis puasa dengan analisa *isnad cum matn*.⁵⁵ Hasilnya rekonstruksi sejarah hadis terkait penanggalannya juga dapat dilakukan. Kamaruddin dengan metode ini berkesimpulan bahwa hadis-hadis tersebut sudah beredar pada Abad 1 H. penyebarannya adalah sahabat Abu Hurairah (w. 58 H). hasil ini bertentangan dengan kesimpulan sarjana barat (sekedar menggunakan teori common link pada analisa isnad) yang menyatakan bahwa hadis ini merupakan hadis buatan pada abad ke 2 H.⁵⁶

Hal tersebut tentu berbeda jika menggunakan metode kritik hadis berdasarkan kritik biografis rawi saja. Hadis tentang puasa dalam penelitian Kamaruddin Amin dinyatakan autentik, namun masih menyisakan pertanyaan, seperti atas dasar apa ulama abad ke 3 dan 4 H, melakukan penilaian kepada ulama abad ke 1 dan 2 H ? apakah sekedar penilaian subjektif?. Kamarudiin Amin sendiri mengakui pertanyaan ini tugas yang sangat untuk dijawab.⁵⁷ Namun penanggalan hadis dari analisa historis dapat dicover dengan kritik *isnad cum matn*, yang berfokus pada komparasi periwayat dan matan sekaligus dari sekian riwayat yang tersedia sehingga bisa menjawab pertanyaan dan analisa historis.

⁵⁰ Dalam kritik hadis klasik, dipersyaratkan 5 hal sebagai tolak ukur dinyatakan hadis shahih, yaitu (1) sanadnya bersambung, (2) periwayatnya adil (3) perwiyatanya kuat secara hafalan dan tulisan (4) yang diriwayatkan tidak bertentangan yang lebih kuat atau *syaz*, (5) bebas dari *'illat* atau kecacatan yang samar. Lihat 'Ajjaj Al Khatib, *Us}u>l al Hadi>s 'ulu>muhu wa Must}alahu*, (Damaskus: Da>r al Fikr, 2011), h. 200-201.

⁵¹ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 475.

⁵² Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 481-482.

⁵³ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 189-228.

⁵⁴ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 229-252.

⁵⁵ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 253-411

⁵⁶ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, h. 459.

⁵⁷ Lihat Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Metode*, . 214.

Respon Terhadap Pemikiran Kamaruddin Amin

Adapun beberapa respon yang hendak penulis sampaikan terhadap Pemikiran Hadis Kamaruddin Amin, yaitu:

Pertama, dalam karyanya *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, penulis menemukan keterpengaruhan yang sangat besar dari gurunya, Prof. Harald Motzki. Hal ini ditunjukkan dengan seringnya beliau mengutip Harald Motzki dan menyetujuinya, misalnya pendapat mengenai teori *Argumentum E Selentio*. Tentu merupakan suatu yang sangat wajar keterpengaruhan dari seorang guru kepada murid, namun dalam kasus ini, penulis tidak begitu melihat perkembangan pemikiran dari Kamaruddin Amin yang pernah menjadi Murid Harald Motzki. Disisi lain banyak sarjana Barat yang mendapat kritik dari beliau, namun penulis sejauh ini belum menemukan kritik beliau terhadap Harald Motzki. Tentu pengembaraan keilmuan Kamaruddin Amin belumlah usai. Sebagai seorang guru besar dan terus melakukan penelitian, maka peluang pengembangan pemikiran-pemikiran oleh beliau terus terbuka. Termasuk penelitian terkait kritik hadis terbaru.

Kedua, penulis melihat memosisikan diri sebagai *search for middle ground* dalam istilah Herbert Berg.⁵⁸ Dalam karyanya ia mengkritik metode sarjana Islam klasik, sarjana modern Islam yang berusaha mengikuti metode sarjana Islam Klasik namun memiliki perbedaan hasil kajian, seperti Al Albani, dan juga kritik terhadap metode Barat. Perihal ini menjadikan asumsi dalam benak penulis bahwa Kamaruddin Amin berusaha menjadi penengah atau malah membuat front baru dalam rangka pengembangan pengetahuan, dalam bahasa G.W. Hegel sebagai sintesis dari metode kritik hadis sarjana muslim klasik dan sarjana Barat. Terlihat beberapa upaya beliau untuk menjembatannya, seperti melakukan komparasi penelitian terhadap objek yang sama dengan metode berbeda, dalam hal ini penelitian tentang hadis-hadis puasa. Lebih jauh lagi menurut penulis, model sintesis Kamaruddin Amin bisa menjadi tesis baru.⁵⁹

Ketiga, metode kritik *Isnad cum Matn*, sebenarnya, menurut hemat penulis telah terkonsip dalam 5 syarat hadis shahih atau bisa dikatakan autentik. Walaupun pada realitasnya tidak begitu banyak kritik terhadap matan, terkait konsep syadz dan 'illat. Tapi penulis juga bertanya-tanya, mengapa kitab-kitab 'illat hadis dan syadz matan tidak diangkat dan coba dijelaskan. Misal *'Ilal al Ḥadīs* karya Al Suyuthi, *'Ilal al Daruqūṭni* karya Imam Daruqutni, *'Ilal Ibn Abi Hatim* karya Ibn Abi Hatim tidak diangkat?.

Keempat, Terlepas dari 3 poin yang sifatnya kritik diatas, penulis melihat bahwa sosok Kamaruddin Amin merupakan penerus kajian hadis yang luarbiasa. Pasca (alm) Prof. Dr. K.H Musthafa Ali Ya'kub, M.A beliau menjadi diantara sedikit

⁵⁸ Dalam pertentangan hebat yang terjadi, Berg menyebu terdapat sarjana-sarjana yang posisi pertengahan, ia menyebutnya sebagai *middle ground*. Lihat Herbert Berg, *The Development of*, h. 26.

⁵⁹ Model filsafat Hegel yang cukup demokratis ini berpeluang menyegarkan wacana dalam perkembangan ilmu agama. Lihat Zubaedi, *Filsafat Barat: Dari Logika Baru Rene Descartes hingga Revolusi Sains Ala Thomas Kuhn*, (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2007), . 95-97.

pakar yang tersisa, selain Dr. K.H. Lutfi Fathullah, dan beberapa pakar lainnya. Jika dikategorikan lebih detail, kepakaran beliau seputar metode kritik hadis, menjadi sangat langka dimana kebanyakan menganggap metode sarjana muslim klasik telah selesai, sehingga kemungkinan perkembangan metode kritik menjadi kurang berkembang. Sedangkan disisi lain penngkajian pemaknaan cukup berkembang, diantaranya seperti yang telah dilakukan oleh Prof. Dr. M. Syuhudi Isma'il⁶⁰, walapun beliau juga memiliki jasa mensistematisasi metodologi penelitian hadis.⁶¹

Kelima, terkait pemikiran beliau tentang pentingnya kritik hadis *Isnad cum Matn*, kritik terhadap *Common Link* dan kritik *Argumentum e Selentio* serta terhadap poin-poin kritikan terhadap al Albani dan Hassan Ibn 'Ali Al Saqqaf penulis setuju. Kritik *argumentum e selentio* atau alasan ketiadaan bukti merupakan argumentasi cukup ambigu. Kesimpulan penggunaan argumen ini sangat bergantung pada peneliti yang bersangkutan. Kalau sedari awal sudah menggunakan *frame via negativa* hasilnya pasti akan negatif dan sebaliknya.

Kesimpulan

Dari uraian singkat diatas terdapat beberapa kesimpulan. *Pertama*, sosok Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, M.A merupakan sosok intelektual baru sebagai salah satu pakar metodologi hadis yang terbatas di Indonesia. Ia menguasai khazanah tradisi kritik hadis klasik dan kritik hadis Barat. Disisi lain beliau merupakan penulis yang cukup produktif. *kedua*, karya-karya beliau sangat bermanfaat bagi perkembangan tradisi keilmuan hadis, khususnya diskurs perbincangan antara seputar hadis orientalis, kritik metodologi hadis klasik, serta kritik metodologi hadis orientalis. Tesis master dan disertasinya fokus pada kritik metodologi. *Ketiga*, diantara pemikiran beliau tentang kritik hadis yang terpenting ialah tawaran kritik *isnad cum matn*, kritik terhadap keserjanaan modern yang inkonsistensi terhadap penggunaan metode kritik hadis klasik, kritik terhadap teori *Common Link* dan turunnannya, *projecting back, spread of Isnad Michael Cook* serta teori *argumentum e silentio*.

Daftar Pustaka

'Itr, Nuruddin. *Manhaj Naqd fī Ulūm Al Hadīs*. Damaskus: Dār Al Fikr, 1988.
Al Khatib, 'Ajjaj. *Uṣūl al Hadīs 'ulūmuhu wa Must}alahū*. Damaskus: Dār al Fikr, 2011.
Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Mizan

⁶⁰ Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet.II 2009).

⁶¹ Syuhudi Ismail meninggalkan dua karya besar yang banyak dikaji hingga kini, yaitu *Metodologi Penelitian Hadis* dan *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis*. Karya pertama merupakan metodologi penelitian secara umum yang beliau sistematisasikan dengan bahasa Indonesia. Lihat M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet.II 2007). Karya kedua berupa elaborasi secara lebih mendalam terkait metodologi untuk menguji aotentisitas hadis. Dalam karya ini lahir istilah kaidah mayor dan kaidah minor. Lihat Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1988).

- Publika, 2009.
- _____. "Muslim Western Scholarship of Ḥadīth and Western Scholar Reaction. A Study on Fuad Sezgin's Approach to Hadith Scholarship", *Journal Al-Jāmi'ah*, Volume 46, No. 2, 2008, pp 253-273.
- _____. "The Reliability of The Traditional Science of Ḥadīth: A Critical Reconsideration", *Journal Al Jāmi'ah*, Vol. 43, No. 2, 2005, pp 255-281.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Ash-Shiddieqy, T.M Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013.
- Azami, M.M. *Hadis Nabawi Dan Sejarah Kodifikasinya*, terj. Ali Musthafa Ya'kub. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- _____. *The History Of Quranic text: From Revelation to Compilation*. Leicester: UK Islamic Academy, 2003.
- Az-Zahra>ni, Muhammad. *Ensiklopedia Kitab-Kitab Rujukan Hadits*, terj.M. Rum. Jakarta: Darul Haq, 2012.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. New York: Routledge, 2000.
- Ismail, M. Syuhudi. *Hadis yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, cet.II 2009).
- _____. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, cet.II 2007.
- _____. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis: Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance, and authorship of Early Hadith*. London: Cambridge University Press, 2008.
- _____. *Encyclopedia of Canonical Hadith*. Leiden: E.J Brill, 2007.
- Muhajirin, *Mahfudz At Tarmasi (1868-1919 M) Ulama Hadis Nusantara Pertama*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Irsyad Rafsadie. Bandung: Mizan, 2017.
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- Saifuddin, *Arus Tradisi Tadwin Hadis dan Historiografi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Sayyid 'Abd Al Mājīd al G{aury, *Al Wajīz fī Ta'rif Kutub al Hadīs*. Beirut: Dār Ibn Kasir, 2009.
- Schacht, Joseph. *The Origins Of Muhammadan Jurispundence*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1967.
- Zahw, Muhammad Abu. *The History Of Hadith (Al Hadis wa Al Muhaddis\|u>n)*, penerj. Abdi Pemi Karyanto & Mukhlis Yusuf Arbi. Depok: Keira Publishing, 2015.
- Zubaedi. *Filsafat Barat: Dari Logika Baru Rene Descartes hingga Revolusi Sains Ala Thomas Kuhn*. Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2007.
- http://103.7.12.80/laporan/pejabat_lihat.aspx?id=150277271 diakses pada Senin, 3 April 2017.



INTEGRASI PENDEKATAN SEJARAH DALAM HADITS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN (Pengaplikasian Pendekatan Historis Model Lingkaran Sentral dalam Mendekati Hadits Tentang Kepemimpinan Perempuan)

Ridha Hayati

*Fakultas Ushuluddin & Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
ridhahayati88@gmail.com*

Abstrak

Perbincangan tentang kepemimpinan perempuan sampai sekarang terus menjadi perbincangan menarik yang tidak pernah ada habisnya. Pandangan pro dan kontra selalu menyelimuti tema ini. Terdapat hadits tentang kepemimpinan perempuan yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah dipahami oleh sebagian besar orang bahwa perempuan tidak tangkas terjun dalam dunia publik. Pandangan ini berangkat dari redaksi hadits “*Suatu Kaum tidak akan beruntung, jika dipimpin oleh seorang wanita*”. Sering kali perempuan dianggap tidak memiliki kemampuan dalam memimpin. Padahal, dalam sejarah Islam banyak perempuan yang tampil sebagai pemimpin ‘Aisyah ra misalnya, yang dikenal sebagai seorang mufti, bahkan kedudukannya sebagai panglima perang Unta. Maka dari itu penting adanya sebuah pembacaan yang mendalam agar mampu menjawab permasalahan yang terjadi pada era sekarang ini dengan melihat sejarah turunnya hadits, membaca hadits apakah kepemimpinan perempuan benar-benar dilarang atau sebaliknya? Dalam tulisan ini akan dibahas tentang hadits kepemimpinan perempuan ditinjau melalui pendekatan sejarah menggunakan model lingkaran sentral, sebuah gagasan dari ahli sejarah yaitu kontowijoyo. Model pendekatan sentral ini tidak menulis terkait kota atau masyarakat dari awal tetapi dari titik yang sudah menjadi

Kata kunci: *Hadits, kepemimpinan, perempuan, sejarah, pendekatan sentral*

Abstrack

Woman leadership’s discussion never end until now which is covered by pro and contra. There is one hadith about woman leadership, narrated by Abu Bakar which is understood if women are not appropriate in public land. It can be looked from one of the hadith that “ If the leader of a group is woman, it will be unluck.” Women are

reputed, oftentimes, do not have capable in leadership. Actually, in Islam's history many women has been the leader like Aisyah ra who is known as *mufti* (adviser on religious law for a region in Islam), even her position as the commander of Camel Battle –the name of the battle in that day-. That is why should be reading and discussing deeply in order to solve a problem that happen in this era by looking a history of the hadith like woman leadership, is it really prohibited or not? In this paper will be discussed about the hadith of woman leadership by approaching the history of it with central mode, Kontowijoyo's concept –historian-. The approaching central mode is dicussed about things that have happened, then looking from *asbabul wurud* and contextualization of the hadith which to solve the problem of ummah.

Keywords: *Hadits, leadership, women, historis, central mode*

Pendahuluan

Dalam ruang sosial, perempuan seringkali mendapatkan kedudukan yang kurang menyenangkan. Tidak jarang perempuan senantiasa dijadikan sebagai makhluk nomor dua, yang selalu terabaikan, bahkan berusaha untuk dijauhkan dari persoalan-persoalan sosial, termasuk dalam hal ini adalah mengenai menjadi seorang pemimpin. Perempuan seketika menjadi kontroversial ketika hendak ditawarkan ataupun menawarkan diri menjadi seorang pemimpin.

Perdebatan mengenai boleh atau tidaknya perempuan menjadi pemimpin, bukan serta merta berangkat dari kekosongan, ataupun lahir begitu saja. Melainkan sikap tersebut berangkat dari pemahaman yang dirujukkan kepada pedoman hidup umat, yakni al-Qur'an dan Hadits. Terdapat hadits yang secara sepintas lalu bernada menyoroti bahkan menolak kepemimpinan perempuan, misalnya hadits yang berbunyi sebagai berikut:

"Telah menceritakan kepada kami Ustman bin Haitsan, telah menceritakna kepada kami Auf dari al-Hasan dari Abu Bakrah dia berkata; Aungguh Allah telah memberikan manfaat kepada ku dengan suatu kalimat yang pernah aku dengar dari Rasulullah. Yaitu pada waktu perang Jamal tetkala aku hampir bergabung denga para penunggang unta lalu aku ingin berperang bersama mereka, Dia berkata: tatkala sampai kepada Rasulullah Saw. bahwa penduduk persia telah di pimpin oleh seorang anak perempuan putri raha Kisra, beliau bersabda: "Suatu Kaum tidak akan beruntung, jika dipimpin oleh seorang wanita."¹

Sebagaimana diketahui secara umum, bahwa hadits merupakan segala sesuatu yang bersumber dari Nabi. Sementara Nabi sebagai manusia dan bagian dari sosial, senantiasa dilingkupi oleh ruang dan konteks. Karena itu, pemahaman terhadap hadits tidak bisa dilepaskan dengan pemahaman dan analisa konteks tersebut. Dengan kata lain, dalam memahami sebuah hadis, selain memperhatikan isinya, juga harus memperhatikan sebab-sebab munculnya hadis tersebut, baik konteks historis (baca: *Asbab wurud*) ataupun *illatnya*. Hal ini karena hadis Nabi

¹ Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr) hlm. 228.

menyelesaikan problem yang bersifat lokal,² yakni seputar bangsa Arab. Dengan memperhatikan kedua aspek tersebut (yakni konteks historis dan *illat*) kita dapat memahami munculnya hadits yang ketidak beruntungnya kaum karena dipimpin perempuan.

Oleh karena itu, tulisan ini berusaha membuka kandungan hadits tersebut melalui analisa sejarah. Lebih khususnya lagi tulisan ini menggunakan pendekatan sejarah model Lingkaran Sentral yang ditawarkan oleh Kontowijoyo. Dalam penulisan sejarah, pendekatan sejarah model lingkaran sentral ini bertolak dari titik sejarah di tengah-tengah demikian biasanya sering dimulai dengan lukisan sinkronis tentang masyarakat itu baru kemudian secara diakronis ditunjukkan pertumbuhannya.³

Rumusan Masalah

Adapun dari paparan latar belakang diatas memunculkan rumusan masalah yaitu: bagaimana konteks historis yang termuat dalam hadits tentang kepemimpinan perempuan? Bagaimana pembacaan hadits kepemimpinan perempuan dengan pendekatan sejarah menggunakan model lingkaran sentral? Dan bagaimana kontekstualisasi hadits tersebut?

Tujuan Penelitian

Tujuan dari tulisan ini adalah mengetahui konteks historis hadits kepemimpinan perempuan, kemudian mengetahui hadits kepemimpinan perempuan yang didekati oleh pendekatan sejarah dengan model lingkaran sentral, serta mampu memecahkan permasalahan pro kontra atas pelarangan kepemimpinan perempuan dengan melihat pada kontekstualisasi hadits.

Studi pustaka

Dalam wacana kepemimpinan perempuan, kajian yang menggunakan hadits sebagai pisau analisis masih sangat minim. Dalam pelacakan penulis, penelitian terkait tema ini telah ada sebelumnya, namun bagi penulis penelitian ini adalah sebuah temuan baru dikarenakan belum ada penelitian khusus yang mengkaji pembacaan hadits dengan pendekatan sejarah dengan model lingkaran sentral. Untuk penelitian hadits kepemimpinan yang telah diteliti diantaranya oleh Tasmin Tangngareng, *Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Hadits*, UIN Alaudin Makassar, Karsa, Vol 23, no. 1, Junin 2015. Beliau memaparkan analisis tekstual dan kontekstual tentang hadits kepemimpinan perempuan.

² Dr. Suryadi, M.Ag. *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*. (Yogyakarta: Teras. 2008). hlm. 160-161.

³ Kontowijoyo, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Pt. Tiara Wacana, Yogyakarta, 1994), hlm. 52.

Kemudian, Wahyu Ismatullah merupakan peneliti yang pernah mengkaji tentang kepemimpinan perempuan dengan memakai tinjauan hadits, sebagaimana dalam penelitian skripsinya di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, tahun 2011, dengan judul “Kepemimpinan Perempuan Dalam Pandangan Masyarakat babakan Tasikmalaya (Analisis Terhadap Hadits *Lan Yufliha Qawmun Wallaw Amrahum Imraatan*)”. Wahyu menerangkan bahwa kedudukan pemahaman hadits secara tekstual disepakati bahkan diterapkan dalam Masyarakat babakan.

Dari penelitian yang dilakukan oleh Wahyu Ismatullah, di sini penulis akan melakukan hal yang serupa, hanya saja penulis akan mengambil kajian historis model sentral sebagai pendekatan dalam memahami hadits tentang kepemimpinan perempuan.

Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam penelitian kepustakaan (*library research*). Kajian keperpustakaan dengan mengumpulkan data-data kepustakaan, baik berupa buku, jurnal, karya tulis, maupun karya bentuk lain yang relevan dengan tema kepemimpinan perempuan. Adapun pendekatan yang digunakan adalah pendekatan historis. Kemudian dalam mengolah data penulis menggunakan metode *deskriptif analtitis*.

Pembahasan dan Temuan

Sejarah Sebagai Sebuah Pendekatan

Sejarah sebagai suatu realita peristiwa, kejadian yang berkaitan dengan perilaku dan pengalaman hidup manusia di masa lampau, dalam artian hal tersebut adalah sebuah realita yang obyektif, artinya merupakan peristiwa yang benar-benar terjadi. Sejarah berasal dari bahasa Arab yakni *shahar* yang artinya pohon (kehidupan).⁴ Menurut Aloy Meister dan Gilbert Carraghan berpandangan bahwa sejarah terbagi menjadi 3 yaitu *pertama*, merupakan peristiwa-peristiwa produk manusia di masa lampau, *kedua*, penulisan mengenai apa yang terjadi di masa lampau. *Ketiga*, sejarah sebagai metode penelitian.⁵ Definisi sejarah bermacam ragam dan hal tersebut adalah hal yang wajar dikarenakan masing-masing ahli melihat sejarah dari aspek pandangannya masing-masing.

Sejarah juga membicarakan mengenai hal-hal yang konkret (fisik) dan non fisik, sebagaimana halnya kebudayaan atau peradaban. Tegasnya objek kajian sejarah ialah kebudayaan atau peradaban manusia lampau dalam berbagai hal baik fisik maupun non fisik. Dalam istilah lain obyek materi kajian sejarah adalah kebudayaan atau peradaban manusia itu sendiri dalam segala aspek dan bentuknya

⁴ Basri Ms, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Restu Agung: Bandung, 2006) hlm. 8.

⁵ Basri Ms, *Metodologi Penelitian Sejarah*, hlm. 9.

dalam waktu dan ruang tertentu dimasa lampau.⁶ Masa kini dan mendatang tidak lagi dikatakan fokus kajian sejarah, namun sangat erat kaitannya.

Lantas apa tujuan kita mempelajari sejarah? Secara umum tujuan studi meneliti ataupun mempelajari sejarah ialah mencari kebenaran ilmiah dengan cara merekonstruksi peristiwa-peristiwa masa lampau secara metodis, sistematis berdasarkan kritik sumber yang cermat, autentik dan kredibel. Sehingga dapat dicapai bukan hanya kebenaran melainkan tersajinya cerita sejarah yang hidup dan menarik. Suatu peristiwa masa lampau tak lepas dari halnya meninggalkan jejak atau sumber. Untuk mencapai tujuan sejarah tersebut kita mendapatkannya melalui sumber-sumber sejarah itu sendiri. Sumber-sumber sejarah tersebut diantaranya, *Pertama*, Peninggalan material seperti: pyramid, candi, fosil, monumen, bangunan bersejarah, makam-makam.⁷ *Kedua*, Peninggalan tertulis: naskah-naskah perjanjian, dokumen, karya tulis dan sebagainya. *Tiga*, Peninggalan teks tertulis: cerita rakyat, dongeng, bahasa, adat istiadat, kepercayaan⁸ dan sejenisnya.

Jika dalam sejarah kebudayaan islam terdapat dua sumber utama yakni sejarah al-Qur'an dan Hadits. Dari sudut otentitas (kemurnian) al-Qur'an hingga detik ini masih tetap terjamin keasliannya. Namun, kita tetap perlu kiranya melacak bagaimana sejarah yang ada dalam kajian al-Qur'an maupun Hadis.

Obyek historis yang dikaji melalui metode deskriptif berusia di bawah lima tahun, masih dapat dilakukan melalui metode deskriptif karena data dan sumber historisnya masih relatif aktual dan banyak pelaku sejarah yang masih hidup. Namun jika usia objek kajian sejarah (topik tertentu) sudah berusia ratusan tahun bahkan ribuan apakah metode tersebut dapat diterapkan? hemat penulis, sulit rasanya untuk memperolehnya maka di sini perlu adanya metode yang lebih tepat.

Model-Model Pendekatan Sejarah

Kontowijoyo menawarkan sejarah dengan model pendekatan sosial⁹, logis seperti untuk memecahkan problema tersebut karena semua komponen yang digunakan baik dari aspek metodologi, pendekatan, teori, dan konsep serta obyek kajian merupakan perangkat atau aturan-aturan yang berlaku pada ilmu sosiologi. Yang dikaji adalah fenomena-fenomena sosial, komplik sosial, struktur sosial, pelapisan sosial, sistem sosial, peran sosial, perubahan dan perkembangannya.

Adapun model penulisan yang dimaksud oleh Kontowijoyo terdapat 5 model. Karena setiap penulisan sejarah pasti memerlukan sebuah model, setidaknya sebagai sebuah kerangka yang akan menampilkan lingkaran pusat dan lingkaran hubungan permasalahan yang akan membuat sebuah sistem sosial merupakan kesatuan dari

⁶ Basri Ms, *Metodologi Penelitian Sejarah*, hlm.9.

⁷ Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, Gajah Mada. University Press, Yogyakarta, 1985. Hlm. 79.

⁸ Basri Ms, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Restu Agung: Bandung, 2006) hlm.33.

⁹ Basri Ms, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Restu Agung: Bandung, 2006) hlm.44.

unit-unit yang menjadi satuan yang besar. Demikian juga sebuah sejarah, hubungan dari unit-unit yang menjadi satuan yang besar. Lingkaran sebab akibat pengaruh dan perbuatan dapat menjadi sebuah sistem apabila strukturnya jelas untuk melukiskan sebuah sistem sosial dari suatu kurun sejarah. Kita harus membedakan dua model penulisan sinkronis dan diakronis.

Dalam sebuah model yang sinkronis, masyarakat digambarkan sebagai sebuah sistem yang terdiri dari struktur dan bagiannya. Pendekatan struktural dan fungsional dalam ilmu sosial yang mengacu pada model sinkronis melihat masyarakat dalam keadaan statis. Model sinkronis lebih dari sebuah lukisan (gambaran, deskripsi) yang meluas ruang, dengan tidak terlalu banyak memikirkan dimensi. Sebaliknya model diakronis lebih mengutamakan lukisan memanjang yang berdimensi waktu dengan sedikit sekali memperhatikan ruang. Model sinkronis kebanyakan digunakan oleh ilmu sosial, seperti sosiologi, politik, ekonomi, antropologi, serta arkeologi. Sedangkan diakronis oleh ilmu sejarah. Kunto Wijoyo selanjutnya memperkenalkan enam model penulisan sejarah berdasarkan sosiologis. Yaitu:¹⁰ 1) Model Evaluasi: Melukiskan sebuah masyarakat dari permulaan kebenarannya (bersahaja) hingga menjadi masyarakat yang kompleks; 2) Model Sentral, yakni menggambarkan bahwa penulisan sejarah sebuah titik peristiwa di tengah-tengah kehidupan secara sinkronis lalu secara diakronis ditunjukkan. Model ini tidak menulis kota atau masyarakat dari awal tetapi dari titik yang sudah menjadi; 3) Model interval, yaitu berupa kumpulan lukisan sinkronis yang disusun secara kronologis, tetapi antara satu periode dengan periode lain tidak terdapat mata rantai (hubungan) dan tidak selalu menunjukkan sebab akibat; 4) Model tingkat perkembangan yakni tahap-tahap perkembangan dijelaskan dengan memakai model diferensiasi struktural; 5) Model jangka panjang menengah, pendek yakni sejarah ditetapkan dalam tiga macam keberlangsungan. Sejarah panjang, merupakan perulangan yang konstan, tetapi perubahannya lamban sehingga perkembangan waktu tak dapat dilihat; 6) Model Sistematis: model terakhir ini umumnya digunakan untuk menelusuri sejarah masyarakat dalam konteks perubahan sosial.

Dari berbagai model sejarah di atas, tulisan ini akan mengaplikasikan model lingkaran kedua yang diusung oleh Kontowijoyo yakni pendekatan sentral untuk kemudian digunakan dalam menganalisis hadis tentang kepemimpinan Perempuan.

Model Lingkaran Sentral

Model pendekatan ini tidak menulis terkait kota atau masyarakat dari awal tetapi dari titik yang sudah menjadi. Penulisan yang bertolak dari titik sejarah di tengah-tengah demikian biasanya sering dimulai dengan lukisan sinkronis tentang masyarakat itu baru kemudian secara diakronis ditunjukkan pertumbuhannya. Model lingkaran sentral ini telah diterapkan pada studi arsip Arsip tanah. Ladurie dalam tulisannya melukiskan masyarakat petani Languedoc, Perancis pada abad 16

¹⁰ Kontowijoyo, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Pt. Tiara Wacana, Yogyakarta, 1994), hlm. 47-58.

dan 17. Dengan studi mengenai arsip tanah ia mengungkapkan perkembangan sejak akhir abad 15 sampai permulaan abad ke-18 merupakan fase kedua dari rangkaian perkembangan sosial ekonomi fase pertama pada zaman pertengahan peta abad ke 11 sampai 15 kemudian fase kedua akhir abad ke-15 sampai awal abad ke 18. ia mulai dengan adanya gejala baru dalam pemilikan tanah dan konsekuensi sosial ekonomi sebagai basis dari uraian diakuinya kemudian.¹¹

Kemudian dilanjutkan dengan mengemukakan eksplosif penduduk dan akibat-akibatnya pada ekonomi konsentrasi tanah kemiskinan penduduk perkembangan selanjutnya ditandai dengan munculnya ekonomi baru seperti pembagian tanah, konsentrasi tanah, kemiskinan penduduk dan lainnya. Semuanya dalam pembagian hukum ladure dimasukkan dalam bab malthusian renaissance untuk menekankan pengaruh dari pertumbuhan penduduk pada sejarah sosial ekonomi.

Dalam kerangka ini terdapat urutan dinamika sejarah yang secara bergantian berpusat pada lingkaran tertentu yang merupakan hubungan sebab akibat yang tidak dapat dielakan setiap perkembangan baru berpusat pada satu gejala pokok kemudian membentuk suatu gerakan tersendiri yang membuat sejarah maju secara diakronis dan sekaligus menjadi lebih maju secara sinkronis.¹²

Menyoal Hadis Kepemimpinan Wanita

Teks Hadis

Ada banyak hadits yang membahas tentang kepemimpinan perempuan, di antaranya¹³ dalam kitab Shahih Bukhari nomor 4073¹⁴, dalam kitab Hadis Tirmidzi nomor 2188¹⁵ dalam kitab an-Nasa'i nomor 5293¹⁶, dalam kitab Ahmad nomor hadits 19507¹⁷. Namun, dalam melakukan analisa *takhrij*, di sini penulis hanya akan mengambil sampel satu saja hadits yang berkaitan dengan tema, yakni hadits yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah, sebagaimana yang termuat dalam kitab Shahih Bukhari. Adapun redaksi selengkapnya, sebagai berikut:

¹¹ Kontowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 41.

¹² Kontowijoyo, *Metodologi Sejarah*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 43.

¹³ Hadits-hadits ini berdasarkan Software Lidwa al-hadits 9 imam.

¹⁴ Redaksinya:

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَعَيْتَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوْا عَلَيْهِمْ بَنَتْ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرُهُمْ امْرَأَةٌ

¹⁵ Redaksinya:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ الطَّوِيلُ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ عَصَمَتِي اللَّهُ بِشَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا هَلَكَ كِسْرَى قَالَ مَنْ اسْتَخْلَفُوا قَالُوا ابْنَتُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرُهُمْ امْرَأَةٌ

¹⁶ Redaksinya:

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ عَصَمَتِي اللَّهُ بِشَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا هَلَكَ كِسْرَى قَالَ مَنْ اسْتَخْلَفُوا قَالُوا ابْنَتُهُ قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمْرُهُمْ امْرَأَةٌ

¹⁷ Redaksinya:

حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُبَيْدَةَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ أَسْتَدُوا أَمْرَهُمْ إِلَى امْرَأَةٍ

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأَقَاتِلَ مَعَهُمْ قَالَ لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ¹⁸

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Utsman bin Haitsam Telah menceritakan kepada kami Auf dari Al Hasan dari Abu Bakrah dia berkata; Sungguh Allah telah memberikan manfaat kepadaku dengan suatu kalimat yang pernah aku dengar dari Rasulullah, -yaitu pada waktu perang Jamal tatkala aku hampir bergabung dengan para penunggang unta lalu aku ingin berperang bersama mereka.- Dia berkata; <Tatkala sampai kepada Rasulullah shallallahu alaihi wasallam, bahwa penduduk Persia telah dipimpin oleh seorang anak perempuan putri raja Kisra, beliau bersabda: «Suatu kaum tidak akan beruntung, jika dipimpin oleh seorang wanita.

Hadits yang serupa seperti di atas, dapat dilihat dalam hadits Bukhari nomor 6570 dengan jalur rawi yang hampir sama dengan jalur rawi diatas namun yang membedakan adalah tidak adanya perawi yang bernama hasan.

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Utsman bin Al Haitsam telah menceritakan kepada kami <Auf dari Al Hasan dari Abu Bakrah mengatakan; Dikala berlangsung hari-hari perang jamal, aku telah memperoleh pelajaran dari pesan baginda Nabi, tepatnya ketika beliau Shallallahu alaihiwasallam tahu kerajaan Persia mengangkat anak perempuan Kisra sebagai raja, beliau langsung bersabda: «Tak akan baik keadaan sebuah kaum yang mengangkat wanita sebagai pemimpin urusan mereka.

Takhrij Hadis

Setelah dilakukan penelusuran melalui metode takhrij al-hadits dalam software melalui kata لَنْ يُفْلِحَ hadits tersebut didapati dalam kitab-kitab lain diantaranya: 1) Bukhari, kitab *Fitnah Bergelombang Bagaikan Gelombang Lautan*, No 570; 2) Tirmidzi, *Kitab Larangan Mencela Angin*, 218; 3) Nasa'i, *Kitab Larangan Mengangkat Perempuan Untuk Memutuskan*, No 5293; 4) Ahmad, *Kitab, Hadits Abu Bakrah Nafi bin Al Harits bin Kaladah Radliyallahu ta'ala anhu*, No 19507, No. 19542, 19573, 19575, 19576, 19612.

Adapun hadits Penguat mengenai hadits di atas dapat dilihat dalam tabel berikut:¹⁹

No	Imam	Jumlah	Redaksi
1	Bukhari	1	حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ حَدَّثَنَا عَوْفٌ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيَّامَ الْجَمَلِ لَمَّا بَلَغَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ فَارِسًا مَلَكَوا ابْنَةَ كِسْرَى قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ

¹⁸ Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr) hlm. 228.

¹⁹ Software Lidwa al-hadits 9 imam

No	Imam	Jumlah	Redaksi
2	Trirmidzi	1	حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ الطَّوِيلُ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ قَالَ عَصَمِي اللَّهُ بِشَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا هَلَكَ كِسْرَى قَالَ مَنْ اسْتَخْلَفُوا قَالُوا ابْنَتُهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ قَالَ فَلَمَّا قَدِمَتْ عَائِشَةُ يَعْنِي ابْنَتَهُ ذَكَرْتُ قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَصَمِي اللَّهُ بِهِ قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ
3	Nasa'i	1	"أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ الْحَارِثِ قَالَ حَدَّثَنَا حُمَيْدُ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ قَالَ عَصَمِي اللَّهُ بِشَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا هَلَكَ كِسْرَى قَالَ مَنْ اسْتَخْلَفُوا قَالُوا ابْنَتُهُ قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ
4	Ahmad	4	١. حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عُمَيْرَةَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمْ إِلَى امْرَأَةٍ ٢. حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ حُمَيْدٍ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ فَارِسٍ أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدْ قَتَلَ رَبِّي كِسْرَى قَالَ وَقِيلَ لَهُ يَعْنِي لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ قَدْ اسْتَخْلَفَ ابْنَتَهُ قَالَ فَقَالَ لَا يُفْلِحُ قَوْمٌ تَمْلِكُهُمْ امْرَأَةٌ ٣. حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا عُيَيْنَةُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يُفْلِحُ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمْ إِلَى امْرَأَةٍ ٤. وَبِهِ حَدَّثَنَا مُبَارَكٌ عَنْ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ تَمْلِكُهُمْ امْرَأَةٌ

Kritis Sanad dengan melacak biografi perawi

Penelitian kualitas periwayat dimulai dari periwayat pertama yakni Abu Bakrah, Hasan, Auf, Utsman, sampai ke *mukharrij* yakni Bukhari.

Nama Lengkap: Nafi' bin Al Harits bin Kildah bin'Amr bin 'Illaj bin Salamah Abu Bakrah as Saqafi.²⁰ Nama masyhurnya: Nafi' bin masruh bin as-tsaqafi, Nasab: Bshri, at-Tsaqafi. Kalangan: Tabi'in kalangan biasa. Kuniyah: Abu Bakrah. Negeri semasa hidup: Bashrah dan Wafat: 52 H²¹

Guru: Rasulullah, Ziyad bin Abi Sufyan, Said bin Abi Waqas Azzuhri, Abdullah bin Abu Afa, Abdullah bin Qiyas. **Murid:** Hasan Bishri, Bakar bin Abdul Aziz, Tsabit bin Aslam, Ziyad bin Hasan, Said bin Ibrahim, **Hasan Bashri**. Komentar ulama: I'jili mengatakan beliau adalah seorang Sahabat pilihan.

Nama Lengkap: Al Hasan bin Abi Al Hasan Yasar

Nama masyhurnya: Hasan Bahsri, Nasab: Bishri berasal dari kalangan: Tabi'in kalangan pertengahan, kuniyah: Abu Sa'id, Negeri semasa hidup: Bashrah dan wafat: 110 H .

²⁰ Ibnu Hajar al-Asqalani, Tahzib al-Tahzib, juz VII (Beirut: Dar al-Sadir), hlm. 470.

²¹ Tahdzibul kamal, jilid 30 hal.5

Guru: Nafi' bin masruh bin as-tsaqafi, Abu Malik al-Asy'ari, Asamah bin Zaid, Anas bin Hasan, Ummu Hasan, Abi bin Ka'ab al-Anshari. **Murid: 'Auf bin Abi Jamilah**, al-Bara bin Yazid, Isma'il bin Yasar, Abu Sufyan bin Ala', Aban bin Shalih, Abu bakar bin Abi makkah. Komentor Ulama: Al 'Ajli: Tsiqah, Muhammad bin Sa'd: tsiqah ma'mun, Ibnu Hibban: disebutkan dalam 'ats tsiqaat, Ibnu Hibban: Yudallis.

Nama Lengkap: Auf bin Abi Jamilah al'abidy Abu Sahal al-Basri.

Lahir pada tahun 56 H, Nasab: Alhijri, al-bishri, Kalangan: Tabi'in (tdk jumpa Shahabat). Kuniyah: Abu Sahal, Negeri semasa hidup: Bashrah dan wafat: 146 H²²

Guru: Hasan al-Bashri, Hakim bashri, Hiyan bin a'la, Khalid bin Dinar, Sulaiman bin Jabir, Abu al-'aliyah, Zaid bin Ali, Said bin Yasar. **Murid:** Isma'il bin'Alaliyah, Hasan bin Abi Ja'far, Khalid bin Walid, Fadhil bin Musawwir, Qasim bin Malik, Ja'far bin Malik, Ja'far bin Harits, Himad bin Salamah, **Utsman bin Umar al-'abdi**. Komentor Ulama: Ahmad bin Hambal: Tsiqah, Yahya bin Ma'in: Tsiqah, An Nasa'i: Tsiqah, Abu Hatim: Shaduuq, Muhammad bin Sa'd: Tsiqah, Ibnu Hibban: disebutkan dalam 'ats tsiqaat.

Nama Lengkap: Utsman bin Al Haitam bin Jahm bin Isa bin Hasan bin al-Munzir Abu Amr al-Bisri.²³

Nasab: Bishri, al'abdi, nama masyurnya: Utsman bin Umar al-'abdi, berasal dari kalangan: Tabi'ul Atba' kalangan tua, Kuniyah: Abu 'Amru, Negeri semasa hidup: Bashrah, wafat: 220 H

Guru: 'Auf bin Abi Jamilah, Mubarak bin Fadhilah, Malik bin An-nas, Hisyam bin Hasan, Hisyam bin Abdul Malik, Hamam bin Yahya, Mahbub bin Hilal, Abdul wahab bin Majahid. **Murid:** Ahmad bin Hambal, Ahmad bin Muhammad, Ishaq bin Rahawiyah, Abdullah bin Abdurrahman, Ishaq bin Hasan, Ismail bin Muhammad ja'far, Hasan bin Sahl al-Majuz, **Muhammad bin Isma'il al-Bukhari**. **Komentor Ulama:** Ibnu Hajar: tsiqah, Adz Dzahabi tidak menyebutkannya, Abu Hatim Shaduuq, Ibnu Hibban: disebutkan dalam atstsiqat, Ad Daruquthni: "shaduuq, banyak salahnya.

Al- Bukhari

Nama: Abu Adbullah Muhammad bin Ismail bin ibrahim al-mughirah bin Bardizyah al-jufri al-Bukhari. Nama masyurnya adalah Bukhari, Nasab: al-ju'fi, Lahir 194 H dan wafat 256 H., Kuniyahnya adalah abu Abdullah karena ia dilahirkan di Bukhara, Asia tengah. **Murid:** al-imam al husain Muslim bin al-Hallaj an-Naisaburi, Imam Tirmidzi, Imam Shalih bin Muhammad, al-Hafidz Abu Bakr, Abu Fadl Ahmad. **Guru:** Abu <Ashim An Nabil, **Auf bin Abi Jamilah**, Makki bin Ibrahim, Muhammad bin <Isa bin Ath Thabba>, Ubaidullah bin Musa, Muhammad bin Salam Al Baikandi, Ahmad bin Hambal, Ishaq bin Manshur.

Persaksian Ulama: Abu Bakar Ibnu Khuzaimah telah memberikan kesaksian terhadap Imam Bukhari dengan mengatakan: «Di kolong langit ini tidak ada orang

²² Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, juz VII (Beirut: Dar al-Sadir), hlm. 166-167.

²³ *Tahzib al-Tahzib*, juz VII, hlm. 158.

yang lebih mengetahui hadits dari Muhammad bin Isma'il. >Abdan bin >Utsman Al Marwazi berkata; >aku tidak pernah melihat dengan kedua mataku, seorang pemuda yang lebih mendapat bashirah dari pemuda ini.> Saat itu telunjuknya diarahkan kepada Bukhari.

Mata rantai sanad hadis diatas adalah ittisal dimana bertemu antara guru dan murid. Kemudian bersambungny sanad tersebut dapat dilihat adanya indikator lafaz/sigah *tahammul wa ada' al-hadits* yang menggunakan tingkatan tinggi (haddasana, an) dan dilihat dari kemungkinan bertemunya (liqa') satu perawi dengan perawi sebelumnya. Hal tersebut dapat dilacak dari segi masa hidup dan tempat domisili para perawi yang tercermin dalam nisbat makan.

Kualitas pribadi periwayat hadits menempati peringkat yang tinggi, hal ini terlihat dari komentar para kritisi hadis yang menilai perawi dengan menggunakan istilah-istilah yang merupakan gabungan antara kapasitas intelektual (dhabit) dan kualitas pribadi ('adil). Dapat disimpulkan bahwa pelarangan wanita dalam memimpin memiliki sanad shahih, atau ittisal al-isnad.

Asbabul Wurud Hadits

Mengetahui asbab al-wurud dengan menelaah pada historisitas di mana dan kapan hadis tersebut muncul. Hadis tentang kepemimpinan wanita Melihat pada tradisi yang ada di persia yaitu yang diangkat menjadi kepala negara adalah seorang laki-laki. Kemudian pada abad 9 H, terjadi peristiwa yang melanggar tradisi tersebut, yaitu dimana yang diangkat sebagai kepala negara adalah seorang wanita, putri dari raja Kisra Buwaran binti Syairawaih bin Kisra bin Barwaiz. Dia diangkat setelah terjadi pembunuhan dalam rangka pemilihan kepala negara. Ketika itu ayah dan saudara laki-laki dari Buwaran meninggal dalam pembunuhan, maka Buwaran diangkat sebagai ratu Kisra. Pada satu waktu kakek dari Buwaran yaitu Kisra bin Bawaiz pernah dikirim surat ajakan masuk Islam oleh Nabi, namun surat itu dirobek-robek. Dan ketika Nabi mengetahui hal itu Nabi bersabda "barang siapa yang merobek-robek surat beliau, dirobek-robek diri dan kerajaan itu. Selang beberapa waktu kerajaan Persia dilandaan kekacauan dan berbagai pembunuhan, yang dilakukan oleh keluarga kerajaan.²⁴

Membaca Kondisi Historis Hadits Pertama Kali dituturkan oleh Rasul

Selanjutnya pendekatan ini melihat kebelakang untuk mengetahui bagaimana kondisi Rasul pertama kali mengucapkan hadits tersebut diucapkan. Bagaimana hadits ini pertama kali diucapkan? Siapa yang mengucapkan hadits ini? dimana? kapan? Mengapa dan ke pada siapa?

Dalam memahami hadits tersebut perlu diteliti terlebih dahulu keadaan yang sedang berkembang pada saat hadits tersebut disabdakan atau melihat latar

²⁴ Ibnu Hajar al-Asqolani, *Fathu Baari Penjelasan Kitab Shahih Bukhari*, (Jakarta: Pustaka Azzam, Jil 23, 2008).429.

belakang munculnya hadits disamping setting sosial pada saat itu. oleh karenanya dalam memahami dan mengkaji hadits ini mutlak diperlukan informasi yang memadai mengenai latar belakang kejadiannya.

Sebenarnya jauh sebelum hadits ini muncul, yakni pada masa awal dakwah Islam dilakukan oleh Rasul ke beberapa daerah. Pada saat itu Nabi pernah mengirim surat kepada pembesar negeri lain dengan maksud mengajak mereka untuk memeluk Islam. Di antara pembesar yang dikirimkan surat oleh Nabi adalah Kiswa Persia.

Rasulullah telah mengutus Abdullah ibn Hudafah as-Sami untuk mengirimkan surat tersebut pada pembesar Bahrain. Setelah tugas dilakukan sesuai dengan pesan dan diterima oleh pembesar Bahrain, kemudian pembesar Bahrain tersebut memberikan surat kepada Kiswa. Setelah menerima surat dari Nabi Muhammad Kiswa menolak dan merobek-robek surat Nabi tersebut. menurut riwayat Ibnu al-Musayyab setelah peristiwa tersebut sampai kepada Rasulullah kemudian Rasulullah bersabda: *"Siapa yang telah merobek-robek surat saya, dirobek-robek (diri dan kerajaannya)"*.²⁵

Tidak lama kemudian, kerajaan Persia dilanda kekacauan dan berbagai pembunuhan yang dilakukan oleh keluarga dekat raja. Pada akhirnya diangkatlah seorang perempuan yang bernama Burawan binti Syairawah bin Kiswa (cucu Kiswa yang pernah dikirim surat oleh Nabi) sebagai ratu (Kiswa) di Persia, setelah terjadi pembunuhan-pembunuhan dalam rangka suksesi kepemimpinan. Hal tersebut karena ayah Burawan meninggal dunia dan anak laki-lakinya atau saudara Burawan telah mati terbunuh tatkala melakukan perebutan kekuasaan. Karenanya Burawan kemudian dinobatkan menjadi Ratu. Peristiwa tersebut terekam dalam sejarah yang terjadi pada tahun 9 H.²⁶

Dari segi setting sosial dapat dikuak bahwa menurut tradisi yang berlangsung di Persia sebelumnya jabatan kepala Negara dipegang oleh kaum laki-laki. Sedangkan yang terjadi pada tahun 9 H tersebut telah dianggap menyalahi tradisi tersebut dikarenakan yang diangkat menjadi pemimpin bukan laki-laki namun perempuan. Pada waktu derajat kaum wanita sangat rendah, keberadaannya berada dibawah kaum laki-laki. Perempuan sama sekali tidak dipercaya untuk ikut mengurus kepentingan masyarakat umum terlebih lagi dalam masalah ketatanegaraan.

Hanya laki-laki yang dianggap cakap dan tangkas dalam mengelola masyarakat dan negara. Keadaan setting sosial seperti ini tidak hanya terjadi di Persia tetapi diseluruh jazirah Arab.²⁷ Dalam kondisi Persia yang demikian maka wajarlah Nabi melontarkan hadits bahwa bangsa yang menyerahkan masalah-masalah kenegaraan dan kemasyarakatan kepada perempuan tidak akan sejahtera atau sukses. Bagaimana bisa kepemimpinan tersebut berhasil jika pemimpinnya sama sekali tidak dihargai oleh masyarakat. Kita tahu bahwa syarat yang harus

²⁵ Asqalani, *Fathl Bari Syarh Sahih Bukhari*, hlm. 127-128.

²⁶ Asqalani, *Fathl Bari Syarh Sahih Bukhari*, hlm. 128.

²⁷ Hamim Ilyas, *Perempuan Tertindas*, (Pusat Studi Wanita UIN SUKA: 2003). hlm. 297.

dimiliki oleh seorang pemimpin adalah kewibawaan sedangkan perempuan pada masa itu sama sekali tidak memiliki kewibawaan untuk menjadi pemimpin.

Seandainya seorang perempuan telah memiliki kemampuan dalam hal ketatanegaraan maka bisa jadi Nabi akan menyatakan kebolehnya terhadap kepemimpinan wanita dalam dunia politik. Dalam hal ini mencari petunjuk hadis dan mengaitkan pada kapasitas Nabi saat menyabdakan hadits merupakan sesuatu yang sangat penting baik beliau ketika sebagai seorang Rasul, kepala negara, panglima perang, hakim, tokoh masyarakat atau sebagai seseorang manusia biasa. Berkaitan dengan hadits tersebut kapasitas Nabi adalah bukan sebagai seorang Rasul yang pembicaraannya pasti mengandung kebenaran dan bimbingan wahyu. Namun Nabi ketika itu hanya sebagai manusia biasa yang mengungkap realitas sosial kebenaran masyarakat pada saat hadits tersebut disabdakan dengan kemungkinan mengantisipasi kemungkinan buruk yang akan terjadi jika kepemimpinan dimotori oleh perempuan.

Dengan demikian, jelas bahwa hadits tentang pernyataan Nabi dalam merespon berita pengangkatan putri Kisra menjadi pemimpin sama sekali tidak ada kaitannya dengan wacana pensyari'atan syar'i kepala negara. Melainkan hanya merupakan informasi mengenai pendapat Nabi yang memberi peluang dua kemungkinan. Pertama, bisa jadi sabda Nabi tersebut merupakan do'a agar pemimpin negara Persia itu tidak sukses karena sikapnya yang memusuhi Islam, yaitu sikap dan tindakan yang pernah beliau tunjukkan pada saat menerima kabar tentang dirobeknya surat Nabi oleh Kisra persia. Kedua, bisa jadi hal tersebut adalah pendapat dari pribadi Nabi sendiri yang didasarkan pada fakta realitas tradisi masyarakat yang ada pada saat itu dan jika difikir tidak memungkinkan bagi seorang perempuan untuk memimpin negara disebabkan ia tidak dihormati oleh masyarakat.

Analisis Hadits Dengan Pendekatan Historis

Penulis mencoba menggunakan salah satu model pendekatan sejarah menurut Kuntowijoyo yakni model "lingkaran sentral" yaitu tidak menulis kota atau masyarakat dari awal tetapi dari titik yang sudah menjadi.

Hadis kepemimpinan perempuan:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ الْهَيْثَمِ، حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ أَبِي بَكْرَةَ، قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ أَيَّامَ الْجَمَلِ بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولُ اللَّهِ أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَكَوا عَلَيْهِمْ بِنْتُ كِسْرَى، قَالَ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَوْ أَمَرَهُمْ امْرَأَةٌ»

Artinya: Telah menceritakan kepada kami Ustman bin Haitsan, telah menceritakna kepada kami Auf dari al-Hasan dari Abu Bakrah dia berkata ; Aungguh Allah telah memberikan manfaat kepada ku dengan suatu kalimat yang pernah aku dengar dari Rasulullah. Yaitu pada waktu perang Jamal tetkala aku hampir bergabung denga para penunggang unta lalu aku ingin berperang bersama mereka, Dia berkata: tatkala sampai kepada

Rasulullah Saw. bahwa penduduk persia telah di pimpin oleh seorang anak perempuan putri raha Kisra, beliau bersabda: "Suatu Kaum tidak akan beruntung, jika dipimpin oleh seorang wanita.

Pada saat itu Persia memiliki sebuah tradisi dimana yang diangkat menjadi seorang pemimpin adalah seorang laki-laki. Hal tersebut karena masyarakat Persia masih menganggap rendah kaum perempuan. Wanita tidak dipercayai untuk ikut serta dalam mengurus negara. Hanya laki-laki yang dipercayai. Hanya laki-lakilah yang dipercayai serta diperbolehkan. Dan hal itu tidak hanya terjadi di Persia, namun juga di jazirah Arab dan lain-lain. sebagai mana pendapat Nawal Sa'dawi:

"Kami, perempuan di negara-negara Arab menyadari bahwa kami masih ibarat budak, bukan karena kami milik Timur, bukan karena kami Arab, atau anggota masyarakat Islam, tetapi akibat dari sistem kelas patriarkal yang telah mendominasi dunia sejak ribuan tahun.²⁸

Akan tetapi, tradisi tersebut dilanggar oleh pihak kerajaan pada abad ke 9, yang mana yang diangkat sebagai kepala negara adalah seorang wanita, putri dari raja Kisra Buwaran binti Syairawaih bin Kisra bin Barwaiz. Ketika itu kerajaan sedang mengalami kekacauan dengan terjadinya peristiwa pembunuhan yang menyebabkan ayah dan saudara laki-laki dari Buwaran meninggal dalam pembunuhan, dan adanya gerakan pembunuhan itu disebabkan oleh faktor politik yang menginginkan sukses dan menang menjadi pemimpin. Akan tetapi, dalam pemerintahan yang dipimpin oleh Ratu Buwaran mengalami banyak kekacauan, hal ini dengan melihat pada kondisi masyarakat yang kurang menerima kepemimpinan negaranya yang dipimpin oleh seorang wanita dan dengan melihat kembali pada tradisi Persia yang masih belum menghargai perempuan.

Setelah melihat hadits pada titik kejadiannya kemudian dilanjutkan dengan pembacaan hadits tersebut pada masa Rasulullah menuturkannya: Dalam penyebaran Islam pada zaman Nabi, terbagi menjadi dua masa yaitu sembunyi-sembunyi dan terang-terangan. Ketika Allah telah memerintahkan untuk terang-terangan, salah satu langkah yang diambil adalah dengan mengirim surat yang berisi ajakan untuk masuk Islam pada para raja-raja dari berbagai negeri. Dari pengiriman tersebut ada yang menerima dengan baik dan ada yang dengan penolakan negatif. Salah satunya negara yang dikirimkan surat ke Persia, ada waktu itu Negara Persia dipimpin oleh Kisra bin Barwaiz, ketika raja Kisra mendapat surat yang dikirim oleh Nabi Saw. dia langsung merobek-robek dan menginjak-injak surat ajakan masuk Islam tersebut. Kemudian berita tersebut sampai kepada Nabi Saw. sehingga Nabi bersabda *"barang siapa yang merobek-robek surat beliau, dirobek-robek diri dan kerajaan itu. hal tersebut boleh jadi alasan nabi menuturkan hadits tersebut.*

Namun, melihat hadits yang diriwayatkan Abu bakrah setelah terjadinya perang jamal yang dipimpin Aisyah. ia tidak ingin mengikuti peperangan tersebut dengan berusaha mengingat hadits Rasul yang telah diucapkan 25 tahun silam.

²⁸ Feminisme, *Feminisme dalam Islam: perspektif Hukum dan Sastra*,(Bandung, 2000). Hlm. 124.

Ini membuktikan tidak ada hubungannya sama sekali dengan pelarangan wanita dalam berkepemimpinan. Sering sekali orang-orang menjadikan hadits tersebut sebagai landasan kuatnya untuk menolak wanita menjadi pemimpin. Padahal jika kita membaca sejarah lebih dalam perspektif yang telah dibangun belum tentu benar tanpa adanya pembacaan historis yang mendetail. Inilah perlunya pembacaan hadits dengan menggunakan model sejarah, agar hadits yang dimaksud tidak disalahgunakan.

Analisis Kontekstualisasi Hadits

Dari pemaparan diatas penulis tidak mendapatkan adanya sebuah pelarangan yang bersifat *syar'i* terkait dengan kepemimpinan perempuan. Dengan menganalisa hadits tersebut penulis mendapatkan point penting yakni *pertama*: Memahami makna teks. *Kedua*: perihal status rawi pertama yaitu Abu Bakrah yang sebagian menganggap memiliki kecacatan moral. *Ketiga*: *asbab al-wurud* mikro yang sangat politis, spesifik, dan tidak rasional jika dipaksakan untuk menjeneralisir realitas masyarakat yang berbeda baik ruang maupun waktu. *keempat*, *social-setting* makro dari masyarakat pada waktu itu yang masih sangat patriakhal, sehingga kepemimpinan perempuan masih perlu untuk dihindari karena perempuan pada waktu itu masih *unqualified*. *Kemudian, terlepas dari skill kemampuan kepemimpinan wanita, sebagian orang mengatakan bahwa dari segi biologis laki-laki berbeda. Perbedaan biologis tidak berarti menimbulkan ketidaksetaraan dalam kehidupan. Fungsi-fungsi biologis harus dibedakan dari fungsi-fungsi sosial.*²⁹ Dalam kepemimpinan, nilai yang dianggap paling dominan adalah kualitas kepribadian yang meliputi kemampuan, kapasitas, *ghiroh*, dan *skill*. Kepemimpinan erat kaitannya dengan politik, dalam hal ini perempuan memiliki hak politik yang sama dengan kaum laki-laki. Hak politik perempuan artinya hak untuk berpendapat, untuk menjadi anggota lembaga perwakilan, dan untuk memperoleh kekuasaan yang benar atas sesuatu seperti memimpin lembaga formal, organisasi, partai dan negara. Menurut Asghar dalam ekonomi Industri modern perempuan sangat mampu memainkan peranan besar.³⁰ Perempuan memiliki peran besar sebagaimana Sri Mulyani Menteri Keuangan Negara. Perannya sangat besar bagi negara, jika wanita tetap tidak memiliki posisi di ranah publik lalu siapa yang dapat mengurus hal tersebut secara teliti? Dahulu kesaksian wanita 1 banding 2 dan sebagian orang memahami bahwa wanita memiliki derajat yang lebih rendah dibanding laki-laki. Hal tersebut berkesan seperti mendiskriminasi wanita, padahal jika kita melihat konteks sekarang hal yang demikian tidak dapat lagi diterapkan. Sebagai contoh “seorang pejabat yang yang terdakwa melakukan korupsi yang dihadapkan dengan 100 orang saksi laki-laki yang sama sekali tidak mengerti tentang keuangan dibanding 1 orang saksi perempuan yaitu Sri mulyani yang paham

²⁹ Murtadha Muthahari, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam.*, (Jakarta: Lentera basritama, 1997)

³⁰ Waryono dan Muh.Isnanto, *Gender dan Islam teks dan konteks*, (PSW UIN sunan kalijaga: cet ii, 2009). 28.

betul dengan permasalahan keuangan, lebih kuat mana persaksian antara 100 laki-laki tersebut dengan Sri Mulyani? Jelas lebih kuat persaksian yang ahli dalam hal perekonomian karena bagaimana bisa diterima persaksian 100 laki-laki jika mereka sama sekali tidak memahami hal perihal keuangan. Demikian sama halnya dengan hadits kepemimpinan wanita ini, tidak bisa dibaca secara riterlak.³¹ Selain itu, tokoh ilmuan perempuan telah banyak memberikan kontribusi dalam ranah publik seperti Aminah Wadud, Fatimah mernissi, dan lainnya. Mereka telah berkontribusi untuk umat dimana pemikirannya yang tidak kalah penting dengan tokoh ilmuan laki-laki. Sejauh mana seorang pemimpin dapat bertanggungjawab dengan semua kinerja secara professional, itulah kunci utama dalam sebuah kepemimpinan yang diserukan oleh Nabi dengan statemennya:

كلكم راع وكلكم مسوءول عم رعيتيه، متفق عليه عن ابن عمر به مرفوعا

Hadis tersebut dapat menjadi alat untuk membendung *justice claim* terhadap berbagai stigma negatif kepemimpinan perempuan. Adanya penafsiran secara parsial terhadap hadis dijadikan alat untuk memposisikan perempuan *inferior* dari laki-laki perlu untuk mendapat sentuhan kritis. Disinilah perlunya kita kembali kepada prinsip mengambil apa yang disampaikan, bukan siapa yang menyampaikan. Hal ini dilakukan untuk mendapatkan data yang objektif yang sesuai dengan kondisi dimana dan kapan kita berada. Melihat pada Hadits tersebut memang seharusnya tidak dipahami secara tekstual, kepemimpinan perempuan yang seperti dahulu dikarenakan kondisi sosialnya memandang bahwa wanita adalah makhluk yang tidak mumpuni (rendah), namun hal tersebut tidak bisa kita sama ratakan untuk kondisi yang sekarang, dimana sekarang posisi wanita telah diangkat oleh Rasul “ dari lembah kehinaan ke bukit kemuliaan” selain itu wanita sekarang telah banyak yang memiliki kemampuan intelektual yang tinggi, berwawasan luas, cerdas serta lebih teliti, oleh karenanya sah-sah saja wanita menjadi pemimpin. Tidak hanya itu, hadits yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah ini perlu kita melihat kapan hadits ini muncul. Seperti yang telah dipaparkan diatas, latar belakang kejiwaan Abu Bakrah yang tidak ingin dirinya bergabung pada perang *jamal*, maka ia terdorong untuk mengingat kembali hadits ini yang pernah dikatakan Nabi sekitar 25 tahun silam. Jelas hadits tersebut, dan perlu kita garis bawahi bahwa sebenarnya hadits itu sama sekali tidak mempersoalkan jenis kelamin sang pemimpin. Untuk kepemimpinan wanita, al-Qur’an sendiri telah menyantumkan tentang adanya kisah perempuan yang memimpin negara dan meraih kesuksesan besar, yaitu Ratu Bilqis di Negeri Saba, dalam surah An-Naml ayat 23.

إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمَلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ۝ ٣٢

Artinya: Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.

³¹ Perkuliahan Prof.Suryadi Uin Sunan Kalijaga, Mata Kuliah Pemikiran Hadits Kontemporer, Sem 5 2016.

Dengan demikian, siapapun dapat menjadi seorang pemimpin, yang terpenting adalah sejauhmana dia memiliki kreteria seorang pemimpin yang menurut Ibn al-Qayyim dia “benar-benar mendatangkan kemaslahatan bagi manusia dan menjauhkan kerusakan dari mereka, sekalipun ia tidak dilakukan oleh Nabi Saw dan tidak diturunkan dalam teks-teks wahyu.

Kesimpulan

Sejarah adalah suatu realita peristiwa, kejadian yang berkaitan dengan perilaku dan pengalaman hidup manusia di masa lampau, dalam artian hal tersebut adalah sebuah realita yang obyektif, artinya merupakan peristiwa yang benar-benar terjadi. Kunto Wijoyo seorang ahli sejarah memperkenalkan enam model penulisan sejarah berdasarkan sosiologis yaitu: model evaluasi, model sentral, model interval, model tingkat perkembangan, model jangka panjang menengah, dan yang terakhir adalah model Sistematis. Untuk dapat memahami suatu hadits kita dapat mendekatinya dengan pendekatan sejarah sebagaimana yang digagas oleh Kunto Wijoyo. Salah satu dari model pendekatan sejarah yang penulis gunakan adalah model sentral yaitu tidak menulis terkait kota atau masyarakat dari awal tetapi dari titik yang sudah menjadi. Status rawi pertama yaitu Abu Bakrah yang sebagian menganggap ia memiliki kecacatan moral. *Asbab al-wurud* mikro yang sangat politis, spesifik, dan tidak rasional jika dipaksakan untuk menjeneralisir realitas masyarakat yang berbeda baik ruang maupun waktu. *Dan social-setting* makro dari masyarakat pada waktu itu yang masih sangat patriakhal, sehingga kepemimpinan perempuan masih perlu untuk dihindari karena perempuan pada waktu itu masih *unqualified*.

Bahkan, tidak jarang orang-orang menjadikan hadits tersebut sebagai landasan kuatnya untuk menolak wanita menjadi pemimpin. Padahal jika kita membaca sejarah lebih dalam perspektif yang telah dibangun belum tentu benar tanpa adanya pembacaan historis yang mendetail. Disinilah sangat diperlukan sikap cermat kita, agar terhindar presepsi yang apriori yang dicikrikan dengan pemahaman yang harfiah terhadap hadits Nabi sehingga ujung-ujungnya memnampakkan wajah Islam yang kurang ramah. Untuk syarat pemimpin harus laki-laki belum dijumpai haditsnya secara eksplisit. Ini artinya bahwa hadits diatas harus dipahami secara kontekstual karena memiliki sifat yang temporal (tidak universal). Maka dari itu pendekatan sejarah sangat berperan penting untuk melihat bagaimana sebenarnya keadaan hadits itu dituturkan.

Daftar Pustaka

- Murtadha Muthahari, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: Lentera basritama, 1997)
- Ibnu Hajar al-Asqolani, *Fathu Baari Penjelasan Kitab Shahih Bukhari*, (Jakarta: Pustaka Azzam, Jil 23, 2008).

- Ibnu Hajar al-Asqalani, *Tahzib al-Tahzib*, juz VII (Beirut: Dar al-Sadir), *Tahdzibul kamal*
- Hamim Ilyas, *Perempuan Tertindas*, (Pusat Studi Wanita UIN SUKA: 2003).
- Kontowijoyo, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Yogyakarta, Pt. Tiara Wacana, 1994).
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial*, (Yogyakarta: Gajah Mada. University Press, 1985).
- Basri Ms, *Metodologi Penelitian Sejarah*, (Bandung: Restu Agung, 2006).
- Fatimah Mernissi, *Wanita di dalam Islam*. Terj Yazizr Radianti, (Bandung, Pustaka, 1994)
- Feminisme, *Feminisme dan Islam*, perspektif hukum Islam dan Sastra, Bandung: 2000
- Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, Abu Abdillah, *Shahih Bukhari*, (Beirut: Dar al-Fikr)
- Perkuliahan Prof.Suryadi Uin Sunan Kalijaga, *Mata Kuliah Pemikiran Hadits Kontemporer*, Sem 5 2016.
- CD *Mausu'ah Al-Hadis al-Syarif al-Kutub at-Tis'ah*, Global Islamic Software, 1991-1997.
- Software Lidwa Hadits 9 Imam.



POSTMODERNISME BAGI REAKTUALISASI STUDI AL-QUR'AN DAN HADIS ABAD XXI

Muhammad Rikza Muqtada

Fak. Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Salatiga
mrmcandi@gmail.com

Abstrak

Postmodernisme bukan mode untuk merusak aturan, tatanan, maupun ajaran yang beredar dalam sosial masyarakat, tetapi untuk membuka faktor-faktor yang mempengaruhi sebuah gagasan, aturan, atau ideologi, serta menyingkap dimensi-dimensi yang terabaikan di dalamnya. Kritik metodologi merupakan sasaran utama postmodernisme dengan tujuan menjaga kedinamisan makna sesuai dengan konteksnya. Dalam kajian al-Qur'an dan Hadis, postmodernisme memberikan variasi wacana pemaknaannya melalui beragam metodologi yang berkembang. Apa yang terjadi bukan lah perbedaan pendapat, tetapi perbedaan cara pandang melalui metodologi tertentu. Karena itu interpretasi teks tidak bisa diklaim sebagai penafsiran yang paling otoritatif, melainkan *ijtihadi*. Al-Qur'an dan Hadis memang teks masa lalu, namun upaya kontekstualisasi teks dengan pendekatan multidimensional menjadi suatu keharusan ilmiah, dengan harapan pemahaman atas teks agama tetap aktual dan dinamis.

Abstract

Postmodernism is not a destroyer mode of the rules, orders, and religious doctrines that are circulating in the social society, but it is to reveal the factors that affect the idea, rule, or ideology, as well as expose the ignored dimensions in it. Methodological criticism is the main target of postmodernism in order to keep the dynamic context of meaning. In the Qur'an and the Hadith studies, postmodernism gives a variety of interpretative discourse through the variety of methodologies that developed. What really happened is not a dissent, but the difference in perspective that influenced by specific methodology. Therefore, an interpretation of the text cannot be claimed as the most authoritative interpretation, but independent reasoning (*ijtihadi*). Qur'an and Hadith is the past text, but doing the contextualization of text with multidimensional approaches is a scientific necessity, in order to keep the understanding of religious texts more dynamic and up to date.

Keywords: *Postmodernisme, reaktualisasi, studi al-Qur'an dan Hadis*

Pendahuluan

Kebudayaan modernisme dan postmodernisme merupakan bentuk per-tarungan wacana penafsiran. Persaingan ini harus dilihat dalam konteks ideologis. Proyek modernitas yang digagas modernisme merupakan bagian dari proyek pencerahan, sedangkan Marxisme adalah hasil dari pencerahan itu. Oleh karena itu, salah satu penyebab kontroversi adalah perdebatan mengenai status dan validitas Marxisme. Dalam pandangan kaum postmodern, kemajuan dan pencerahan yang ada tidak lebih hanya sekedar mitos. Masing-masing posisi dalam postmodernisme tidak dapat dilepaskan dari kepentingan politik atau nilai yang kita bangun sendiri. Cara pandang postmodernisme berperan penting dalam cara kita merepresentasikan masa lalu, masa kini, dan masa depan.

Sebelum melangkah lebih jauh, postmodernisme merupakan istilah yang sangat kontroversial. Istilah ini kerap digunakan dengan cara sinis dan dianggap sebagai sekedar mode intelektual yang dangkal dan kosong, atau sekedar refleksi yang bersifat reaksioner belaka atas perubahan-perubahan yang terjadi. Di sisi lain, kenyataan bahwa istilah postmodern telah menjadi trend dan mampu memikat minat masyarakat luas, bahkan hingga ke luar dunia akademik, sebenarnya menunjukkan kemampuan postmodern dalam mengartikulasikan beberapa krisis dan perubahan sosio-kultural fundamental yang kini sedang kita hadapi.¹

Postmodernisme identik dengan kaum dekonstruksionis belaka, yang kerjanya hanya membongkar-bongkar segala tatanan dan mungkin akan menihkannya. Meskipun postmodernisme berupaya untuk membongkar beberapa aspek dari gambaran dunia modern, tetapi masih mempertahankan berbagai aspek lain dari kemodernan yang dianggap penting, bahkan mengolahnya secara baru dalam upaya mengonstruksikan sebuah gambaran dunia yang lebih baru pula. Singkatnya, postmodernisme hanyalah kritik *immanen* yang hendak mengoreksi beberapa aspek dari kemodernan dalam rangka merevisi kemodernan itu sendiri. Tokoh-tokoh postmodernisme yang terkenal seperti Derrida, Lyotard, Foucault, Rorty, dan beberapa tokoh yang dikenal dalam hermeneutika seperti Heidegger, Gadamer, dan Ricoeur.²

Kontroversi seputar postmodernisme merupakan salah satu contoh bentuk pertentangan kelas pada level politik dan budaya. Pada level politik, postmodernisme merupakan serangan bagi marxisme. Sedangkan pada level budaya, postmodernisme merupakan penolakan pada gerakan modern. Jelasnya, postmodernisme menolak model-model oposisi biner, seperti autentisitas dan inautentisitas eksistensial, oposisi semiotik antara penanda (*signifier*) dan tinanda (*signified*), model tersembunyi (*latent*) dan mewujudkan (*manifest*) Freudian, serta model penampakan (*appearance*) dan esensi (*essence*) Marxis. Model-model tersebut digantikan dengan

¹ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern; Tantangan Bagi Filsafat*, (Yogyakarta; Kanisius, 1996), h. 15

² Hermeneutika merupakan bagian dari postmodernisme. Lihat I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 16

praktik, wacana dan permainan tekstual.³

Dalam konteks keislaman, apa yang dilakukan Hasan Hanafi dan M. Arkoun terhadap al-Qur'an sering kali dituduh sebagai pengacau ajaran-ajaran Islam. Ketidakpuasannya terhadap tafsir-tafsir tradisional, yang dianggap tidak memberikan jawaban bagi probematika umat, mendorong keduanya melakukan dekonstruksi ulang atas tafsir. Yang mereka kritik bukanlah al-Qur'annya, melainkan pemahaman atas al-Qur'an yang tidak diimbangi dengan kebaruan metodologi. Karena itu, pengikut aliran postmodernisme ini menawarkan cara-cara baru dalam mengungkap wacana baru yang selama ini tidak terpikirkan.

Ketidakpuasan terhadap Modernisme

Sebelum melangkah lebih jauh mengenali gerakan filosofis yang kerap dikaitkan dengan postmodernisme, alangkah lebih baiknya mengenali dan memahami latarbelakang munculnya postmodernisme, yang secara tidak langsung dianggap sebagai kelemahan modernisme. Bermula dari Rene Descartes, seorang filsuf besar yang sangat besar pengaruhnya pada masa modernisme, sehingga ia dikenal sebagai bapak Rasionalisme sekaligus sebagai arsitek utama filsafat modern. Dengan mengadopsi dan mensintesakan pemikiran filsuf-filsuf sebelumnya, idealisme dan empirisisme, Descartes berambisi membangun metode pengetahuan yang berlaku untuk setiap bentuk pengetahuan. Menurutnya, kepastian kebenaran dapat diperoleh melalui strategi kesangsian metodis. Dengan meragukan segala sesuatu, Descartes ingin menemukan adanya hal yang tetap yang tidak dapat diragukan. Itulah kepastian bahwa 'Aku' sedang ragu-ragu tentang segala sesuatu. Rumusan terkenal dari pemikiran Descartes ini adalah diktum '*Cogito ergo sum*', Aku berpikir maka aku ada.

Dengan diktum tersebut, rasio diyakini mampu mengatasi kekuatan metafisis dan transendental. Kemampuan rasio inilah yang menjadi kunci kebenaran pengetahuan dan kebudayaan modern. Sejarah kematangan kebudayaan modern selanjutnya dikembangkan oleh pemikiran dua filsuf Jerman, Immanuel Kant dengan ide-ide absolut yang sudah terberi (kategori) dan Frederich Hegel dengan filsafat identitas (idealisme absolut).⁴ Melalui kedua pemikir inilah nilai-nilai modernisme ditancapkan dalam alur sejarah dunia, dan kemudian melahirkan modernitas. Konstruksi kebudayaan modern menjadi berdiri tegak dengan prinsip-prinsip rasio, subjek, identitas, ego, totalitas, ide-ide absolut, kemajuan linear, objektivitas, otonomi, emansipasi serta oposisi biner.

Sejarah pemikiran dan kebudayaan yang dibangun di atas prinsip-prinsip modernitas selanjutnya merasuk ke berbagai bidang kehidupan. Ciri dari modernitas

³ Madan Sarup, *Post-Strukturalism And Postmodernism; Sebuah Pengantar Kritis*, terj. Medhy Aginta Hidayat, (Yogyakarta; Jendela, 2003), h. 321-322

⁴ Ahmad Sahal, *Kemudian Dimanakah Emansipasi ? Tentang Teori Kritis, Genealogi dan Dekonstruksi*, dalam *Jurnal Kebudayaan Kalam Edisi 1*, 1994, Jakarta, h. 13

adalah berkembang pesatnya teknologi, penemuan teori-teori fisika kontemporer, kejayaan kapitalisme, konsumerisme, merembaknya budaya massa, budaya populer, maraknya industri informasi televisi, koran, iklan, film, internet, berkembangnya konsep *nation-state* (negara-bangsa), demokrasi dan pluralisme. Modernitas hadir sebagai kekuatan emansipatoris yang menghantar manusia pada realitas baru.⁵ Manusia dikenalkan pada realitas yang belum disadarinya, seperti dunia maya dan dunia akting. Modernitas juga berusaha merasionalisasi serta mengilmiahkan hal-hal yang sebelumnya dianggap mistis, gaib dan transenden.

Sayangnya modernisme mulai menampakkan hakikatnya yang sesungguhnya penuh kontradiksi, ideologis dan justru melahirkan berbagai patologi modernisme. Unsur-unsur utama modernisme -rasio, ilmu dan antropomorfisme- justru menyebabkan reduksi dan totalisasi hakekat manusia. Memang benar, di satu sisi modernisme telah memberikan sumbangannya terhadap bangunan kebudayaan manusia dengan paham otonomi subjek, kemajuan teknologi, industrialisasi, penyebaran informasi, penegakan HAM serta demokrasi. Namun di sisi lain, modernisme juga telah menyebabkan lahirnya berbagai patologi seperti dehumanisasi, alineasi, diskriminasi, rasisme, pengangguran, jurang perbedaan kaya dan miskin, materialisme, konsumerisme, dua kali Perang Dunia, ancaman nuklir dan hegemoni budaya serta ekonomi. Berbagai patologi inilah yang menjadi alasan penting gugatan pemikiran postmodernisme terhadap modernisme.

Di samping itu, rasionalitas sains dalam modernisme dianggap gagal menjawab dan memenuhi kebutuhan manusia secara sempurna. Ilmu pengetahuan dan teknologi tidak dapat menyelesaikan semua masalah manusia dan tidak memberikan kenyamanan bagi manusia. Alih-alih untuk membantu meringankan dan memudahkan kegiatan atau aktifitas manusia, justru teknologi berbalik menuntut mereka untuk memproduksi sebanyak mungkin. Manusia tidak lagi menguasai teknologi, melainkan menjadi budak teknologi.

Mengenai hal ini, Thomas Khun mengingatkan bahwa ada soal 'penilaian' dalam rasionalitas sains yang sebetulnya sangat ambigu. Baginya, rasionalitas sains itu akhirnya bukanlah semata-mata perkara induksi atau deduksi atau juga rasionalitas demonstratif yang berkulminasi pada representasi teoretis kenyataan 'obyektif', melainkan pada dasarnya lebih perkara interpretasi dan persuasi.⁶ Dengan kata lain, lebih berkaitan erat dengan retorika ilmuwan. Segala yang dikatakan oleh ilmu tentang dunia dan kenyataan sebetulnya erat terkait pada paradigma dan model atau skema interpretasi tertentu yang digunakan oleh ilmunya. Jadi pengetahuan ilmiah sama sekali bukanlah jiplakan realitas melainkan realitas hasil rekonstruksi manusia. Paradigma atau skema penafsiran yang mendasari rekonstruksi itu diterima dan dipercayai oleh komunitas para ilmuwan, bukan karena para ilmuwan

⁵ Tommy F. Awuy, *Wacana Tragedi dan Dekonstruksi Kebudayaan*, (Yogyakarta; Lentera Wacana Publika, 1995), h. 41

⁶ Thomas Khun, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago; University of Chicago Press, 1970), h. 111

itu tahu bahwa itu benar, melainkan karena mereka percaya bahwa itu yang terbaik dan bisa diharapkan untuk diterapkan pada riset-riset selanjutnya. Dan mayoritas kepercayaan itu, secara *de facto*, dibangun atau dibentuk lewat persuasi.⁷

Strategi Postmodernisme

Setelah dijelaskan mengenai kegelisahan gerakan postmodernis terhadap kegagalan modernitas, menimbulkan kesan bahwa antara modernism dan postmodernisme memiliki kecenderungan yang berbeda. Namun demikian, seperti yang dikatakan Sarup, setidaknya ada beberapa kesamaan antara keduanya, yaitu keduanya sama-sama melontarkan kritik. *Pertama*, kritik subyek manusia. Istilah 'subyek' di sini merujuk pada individu, yang sejak zaman Renaisans digunakan untuk mengasumsikan bahwa manusia adalah agen intelektual dan bebas tanpa dipengaruhi kondisi sejarah atau pun budaya.⁸ Para pemikir postmodernis, seperti Foucault, ingin mendekonstruksi konsepsi-konsepsi yang selama ini kita gunakan untuk memahami manusia. Istilah 'subyek' membantu kita memahami realitas manusia sebagai hasil konstruksi, produk aktifitas penandaan yang secara kultural spesifik dan pada umumnya tidak disadari. Kategori subyek mempersoalkan konsep diri yang sinonim dengan kesadaran; yakni kategori tersebut mendesentralisasi kesadaran.

Jika epistemologi modernisme menciptakan jarak antara subyek dan obyek (dunia), di mana kesesuaian relasi keduanya melalui seperangkat metodologi akan memunculkan konsep kebenaran,⁹ maka postmodernisme justru memandang bahwa dalam pemahaman manusia terhadap dunia merupakan hasil interaksi antara manusia (subyek) dengan dunianya (obyek). Sejatinya manusia adalah bagian dari dunia itu sendiri, sehingga tidak ada kemandirian subyek yang terlepas dari obyeknya. Dalam kondisi seperti ini, bahasa menjadi sentral untuk menjembatani manusia dalam menggambarkan dunianya.¹⁰ Manusia rasional bukan karena segala yang dikatakannya sungguh-sungguh merepresentasikan kenyataan, melainkan karena mereka selalu masih bisa berusaha untuk saling berkomunikasi dan saling memahami, meskipun berbedanya pendapat masing-masing.¹¹

Kedua, kritik terhadap historisisme. Baik modernisme maupun postmodernisme antipati pada pemahaman yang menyatakan bahwa sejarah memiliki pola umum. Misalnya kritik Levi-Strauss pada Sartre dalam *The Savage Mind*. Strauss menyerang pandangan matrealisme historis dan asumsi Sartre bahwa masyarakat zaman ini tentu lebih baik dari pada masyarakat zaman dulu.¹² Strauss berpendapat bahwa pandangan historis Sartre bukanlah kajian kognitif yang valid. Sementara

⁷ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 39

⁸ Madan Sarup, *Post-Strukturalism....*, h. xviii

⁹ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 67

¹⁰ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 72-73

¹¹ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 76

¹² Levi Strauss, *The Savage Mind*, (London; Weidenfeld And Nicolson, 1996)

Foucault menyatakan bahwa sejarah tanpa konsep kemajuan (*progress*), dan Derrida mengatakan bahwa sejarah tidak memiliki titik akhir.¹³

Ketiga, kritik makna. Saussure menekankan perbedaan antara penanda (*signifier*) dan tinanda (*signified*). Saussure menekankan point penting bahwa hanya melalui posisi deferensial dalam struktur bahasa, setiap penanda dapat memperoleh nilai semantiknya.¹⁴ Dalam konsepsi tanda ini, keseimbangan antara penanda dan tinanda senantiasa berada pada posisi elastis. Hubungan struktural keduanya kemudian membentuk tanda linguistik yang berupa bahasa. Tanda linguistik ini bersifat arbiter yang berarti tanda tersebut merepresentasikan sesuatu berdasarkan kesepakatan dan kebiasaan penggunaan, bukan berdasarkan keharusan.

Bagi penganut poststrukturalisme (bagian dari postmodernisme), konsep penanda diposisikan lebih dominan, sedangkan konsep tinanda direndahkan. Di sini tidak ada pola hubungan 'satu-satu' antara preposisi dan realitas. Misalnya Derrida, ia percaya pada sistem penanda mengambang yang murni dan sederhana, yang tidak memiliki hubungan yang menentukan (*determinable*) dengan rujukan-rujukan ekstralinguistik apa pun.¹⁵ Jelasnya, bila strukturalisme memiliki ciri khas melihat kebenaran berada di balik teks, maka poststrukturalisme menekankan interaksi pembaca dan teks sebagai produktivitas. Kegiatan membaca tidak lagi sekedar tindakan konsumtif yang pasif, tetapi beralih menjadi tindakan produksi yang aktif.

Poststrukturalisme sangat kritis pada kesatuan tanda yang stabil. Aliran ini memperlihatkan pergeseran dari tinanda ke penanda yang selalu memutar abadi menuju kebenaran yang sebenarnya telah kehilangan finalitas. Ia selalu mempertanyakan penampakan teks yang dalam pandangan postmodernisme bukan representasi dari kebenaran. Teks memiliki keterbatasan dalam menggambarkan kebenaran. Penggunaan bahasa dalam menjelaskan pengetahuan dikritik habis, seakan-akan bahasa bersifat netral dan tidak ada kebenaran yang bersifat universal.¹⁶

Karenanya, dalam filsafat bahasa, Derrida sepakat dengan Lyotard dalam mengajukan strategi pemeriksaan asumsi-asumsi modernisme yang seolah-olah sudah baku itu dengan dekonstruksi. Dekonstruksi merupakan strategi untuk memeriksa struktur-struktur yang terbentuk dalam paradigma modernisme yang senantiasa dimapankan batas-batasnya dan ditunggalkan pengertiannya.¹⁷ Dengan dekonstruksi, cerita-cerita besar modernitas dipertanyakan, dirongrong dan disingkap sifat paradoksnya. Lebih jauh dekonstruksi hendak memunculkan dimensi-dimensi yang tertindas di bawah totalitas modernisme. Implikasi logis strategi ini adalah pudarnya batas-batas yang selama ini dipertahankan antara konsep-metafor, kebenaran-fiksi, filsafat-puisi, serta keseriusan-permainan.

¹³ Madan Sarup, *Post-Strukturalism....*, h. xix

¹⁴ De Saussure, *Course in General Linguistics*, (London; Fontana/Collins, 1974)

¹⁵ Madan Sarup, *Post-Strukturalism....*, h. xx

¹⁶ Rika Mirchandani, *Postmodernism and Sociology: From The Epistemological to the Empirical*, dalam *Jurnal Sociological Theory*, Volume 23, No 1 March 2005, h. 109

¹⁷ Ahmad Sahal, *Kemudian Dimanakah Emansipasi ?...*, h. 21

Dalam dunia teks, yang ditolak postmodernisme bukanlah hasil dari interpretasi teks itu sendiri, tetapi mempertanyakan wilayah-wilayah yang belum tersentuh dalam proses interpretasi, sehingga klaim yang menyatakan kebenaran dan keabsolutan interpretasi teks itulah yang dicurigai aliran ini. Klaim-klaim itu lah yang mengakibatkan seolah-olah interpretasi berada dalam wilayah yang suci, sehingga menimbulkan *truth claim*, dan mengarah pada kebenaran universal yang sebenarnya juga hasil rekayasa manusia.

Aliran-aliran Postmodernisme

Penulis menyadari adanya beragam aliran dalam postmodernisme. Dengan keterbatasan kemampuan, penulis memfokuskan pada mode yang dianggap relevan dengan pembaharuan ijtihad, khususnya terkait dengan teks, yakni dekonstruksi dan hermeneutika.

Dekonstruksi untuk Membuka Wacana Baru

Dekonstruksi bukan satu-satunya *trend* ide yang dikenal dalam aliran postmodern. Setidaknya dekonstruksi mendapatkan pengakuan luas sebagai gerakan intelektual garda depan terpenting di Prancis dan Amerika Serikat. Dalam sejarah dekonstruksi kontemporer, terdapat Jacques Derrida (1967) melalui bukunya *Of Grammatology, Speech and Phenomena* dan *Writing and Difference*, yang memberikan kritik tajam terhadap fenomenologinya Husserl, Linguistiknya Saussure, strukturalismenya Levi-Strauss, dan psikoanalisisnya Lacan, meskipun sebagian dari mereka sudah dikatakan sebagai tokoh-tokoh postmodernis.

Dekonstruksi biasanya dirumuskan sebagai metode untuk membaca teks yang memiliki perbedaan model dari cara biasa. Apabila cara baca biasa hendak mencari makna dari sebuah teks, bahkan makna yang diharapkan harus lebih jelas dari pada teks aslinya dengan cara memberikan premis-premis yang tak tertulis oleh teks itu sendiri (anotasi), maka dekonstruksi justru membalik semua itu dengan berusaha memperlihatkan ketidakutuhan atau kegagalan-kegagalan dari upaya-upaya teks dalam menutupi dirinya dengan makna. Dekonstruksi hendak menumbangkan hierarki konseptual yang menstrukturkan teks, tetapi secara positifnya dekonstruksi juga hendak menghidupkan kekuatan-kekuatan tersembunyi yang telah membangun teks itu.¹⁸

Cara baca dekonstruktif hendak melacak struktur strategi pembentukan makna di balik setiap teks. Dengan kata lain dekonstruksi berusaha menyingkap makna-makna yang dipinggirkan, diabaikan, atau disembunyikan oleh subyek penafsir. Ketika penafsiran harus mengikuti aturan baku yang dijaga dan diawasi oleh otoritas, dekonstruksi datang untuk mengusik apa yang telah disahkan oleh tradisi dan dijaga oleh sejarah, sehingga membuat resah otoritas itu. Strategi yang digunakan adalah menelusuri asal-usul konsep-konsep pemaknaan yang terstruktur.

¹⁸ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 46

Terstrukturnya konsep sebatas pada kesetiaan tanda dan tinanda sehingga ia bukanlah satu-satunya pembawa pesan teks yang paling benar.

Bentuk penelusuran dekonstruksi membantu untuk mengungkap apa yang disembunyikan atau dilarang oleh sejarah melalui hierarki metafisik dan logika biner, untuk kemudian menyusun kembali sejarah berdasarkan pada unsur-unsur yang ditindas. Perbedaan-perbedaan makna harfiah, rohaniah, immanen dan transenden itulah yang menjadi sasaran dekonstruksi.¹⁹ Dekonstruksi melakukan penelusuran struktur pembentukan makna melalui pembongkaran sistem oposisi utama yang tersembunyi dibalik teks. Di balik teks yang tersurat masih terdapat tatanan teks-teks laten atau tersembunyi, dan dekonstruksi berusaha menghadirkannya. Derrida meyakini bahwa di balik teks filosofis yang terdapat bukanlah kekosongan, melainkan sebuah teks lain, suatu jaringan keragaman kekuatan-kekuatan yang pusat referensinya tak jelas.²⁰

Jelasnya, strategi dekonstruksi Derrida terdiri dari langkah-langkah sebagai berikut: *pertama*, mengidentifikasi hierarki oposisi dalam teks di mana biasanya lantas terlihat peristilahan mana yang diistimewakan secara sistematis. Kedua, oposisi-oposisi itu dibalik, misalnya dengan menunjukkan adanya saling ketergantungan di antara yang berlawanan itu, atau dengan mengusulkan privilese atau hak istimewa secara terbalik. Ketiga, memperkenalkan sebuah istilah atau gagasan baru yang ternyata tak bisa dimasukkan ke dalam kategori oposisi lama.²¹

Kemunculan ide dekonstruksi bukan tanpa tujuan. Tujuan dekonstruksi dapat diidentifikasi sebagai berikut²²: pertama, dekonstruksi menawarkan cara identifikasi kontradiksi dalam politik teks, sehingga membantu memperoleh kesadaran tertinggi akan adanya bentuk-bentuk inkonsistensi dalam teks. pemilihan kata, penyusunan kalimat, cara memilih representasi, atau kecenderungan ideologis secara sadar atau tidak telah member warna tertentu pada teks. Misalnya, memilih representasi identitas bangsa dengan menetapkan pribumi/asli versus non-pribumi, berarti sudah memilih, memihak, dan melegitimasi pemahaman atau nilai keaslian melawan pendatang.

Kedua, Dekonstruksi akan memperlakukan teks, konteks, dan tradisi sebagai sarana yang mampu membuka kemungkinan baru untuk perubahan melalui hubungan yang tidak mungkin. Tradisi justru tidak membatasi cara penafsiran baru, tetapi dengan kreativitas, tradisi dapat mengungkap kemungkinan baru dengan menyingkap lintasan teks. misalnya, ketika konsep 'pribumi' didefinisikan sebagai asli karena dianggap sudah lebih dulu tinggal di suatu daerah, maka orang bisa menafsirkan kembali bahwa pendatang harusnya bisa dianggap pribumi karena

¹⁹ Haryatmoko, *Dekonstruksi; Membuka Pemaknaan Baru Dan Kemungkinannya Untuk Perubahan*, dalam makalah yang disampaikan dalam perkuliahan teori filsafat, SQH Islamic Studies, Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Jumat, 29 November 2014, h. 1

²⁰ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 45. Lihat juga Derrida, *Margin of Philosophy*, (Brighton; Harvester Press, 1982), h. xxiii

²¹ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 45-46

²² Haryatmoko, *Dekonstruksi;....*, h. 1-2

tinggal lebih dulu dari pada cucu-cucu orang pribumi tersebut.

Ketiga, dekonstruksi membantu meningkatkan kemampuan berpikir kritis dan melihat cara-cara bagaimana pengalaman ditentukan oleh ideologi yang tidak kita sadari karena ideologi sudah dibangun dan menyatu di dalam bahasa. Maka dekonstruksi hendak mencairkan ideologi yang telah membeku dalam bahasa. Bahasa bukan alat komunikasi netral tetapi cair. Bahasa memiliki ambiguitas, karena melalui bahasa ideologi tertentu secara tidak sadar telah memprogram cara berpikir seseorang.

Keempat, dekonstruksi dianggap berhasil bila mampu mengubah teks, mampu membuat asing bagi para pembaca yang sudah menganggap diri familiar, dan mampu membuat terpana ketika makna-makna yang terpinggirkan disingkap.

Hermeneutika; Sebuah Upaya Dialogis

Setelah dekonstruksi berusaha mengungkap kekacauan struktur teks yang lepas dari otoritas-otoritas penanggungnya, hermeneutika hendak melakukan upaya dialogis antara teks sebagai obyek dengan pengarang dan pembaca sebagai subyek. Sama-sama mempertanyakan ide keterukuran universal, hermeneutika tidak hanya mengatasi obyektivisme seperti yang dilakukan dekonstruksi, tetapi juga relativisme dan nihilism yang berangkat dari sudut perversi obyektivisme modern. Dalam pengertian ini lah, bagi postmodernisme, hermeneutika bersifat revisioner dari pada destruktif. Pada intinya hermeneutika berfungsi untuk menggali keterbatasan secara reflektif terhadap setiap klaim tentang pengetahuan dan pemahaman atas relativitas kultural dan historis dari tiap bentuk wacana manusia.

Hermeneutika tidak menolak gagasan tentang rasionalitas beserta pretensi universalnya, tetapi hendak merekonstruksi secara radikal gagasan tentang 'rasional' itu. Bicara tentang 'rasionalitas' hanyalah cara tak langsung untuk menunjuk pada linguistikalitas dari setiap pengalaman manusia. Bila benar demikian, manusia seharusnya dapat menjembatani segala bentuk perbedaan melalui dialog yang mencari persetujuan dan pengertian bersama.²³

Karena bersifat kebahasaan maka tidak ada bahasa yang ideal sehingga bisa dijadikan tolok-ukur untuk segala bentuk wacana. Konsekuensinya pemahaman manusia menjadi terbatas dan selalu beragam. Meskipun demikian, Gadamer tidak otomatis meyakini relativisme kultural atau pun mengakui gagasan bahwa setiap pemahaman itu terkait dengan paradigmanya sendiri dan tidak mungkin dikomunikasikan dengan paradigma lainnya. Meskipun pemahaman terikat dengan bahasa bukan berarti pemahaman itu jatuh ke dalam relativisme.

"...adalah salah menyimpulkan, bahwa rasio itu terpecah-belah akibat adanya beragam bahasa. Sebaliknya lah yang benar. Justru karena keterbatasan itulah, yang memang jelas dalam keragaman bahasa, dialog yang tak terbatas terbuka ke arah kebenaran sejati kita."²⁴

²³ I. Bambang Sugiharto, *Postmodern;....* h. 41

²⁴ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, (Barkelley; University of Callifornia Press, 1976), h. 15-16

Konsekuensinya tugas utama hermeneutika, sebagai upaya kritis dan emansipatoris, adalah kecenderungannya untuk merawat keterbukaan wacana yang dilontarkan manusia. Hanya melalui percakapan integral pemahaman diri bisa dilakukan. Dengan cara ini, hermeneutika dipahami sebagai penolakan atas filsafat yang bercorak monolog, sehingga hermeneutika memiliki kesamaan dengan dialektika non-platonik.²⁵ Itulah alasan filsafat postmodern, khususnya hermeneutika, menganggap retorika bukan dilawankan dengan dialektika.

Senada dengan Gadamer, Heidegger difungsikan sebagai refleksi kritis atas cara-cara kita memahami dunia dan bentuk-bentuk dari pemahaman itu.²⁶ Dalam posisi ini bahasa menjadi cara mengada yang khas bagi manusia di dunia ini. Karena itu, obyek hermeneutika adalah segala bentuk permainan bahasa yang memungkinkan manusia memahami dunia dan dirinya sendiri.

Relevansi Postmodernisme bagi Studi Islam Abad XXI

Pembaharuan Ijtihad

Saat ini, mayoritas pemikiran Islam internasional menyayangkan perkembangan pemikiran Islam yang dianggap beku, tertutup, dogmatis dan menjadi mudah untuk menjadi Islam fundamental.²⁷ Kejumudan berpikir ini terjadi karena matinya tradisi filsafat yang menyebabkan penerapan tradisi Islam berjalan tanpa investigasi kritis. Umat Islam sekarang masih sepenuhnya taat pada hasil ijtihad ulama' terdahulu, padahal sebagian dari hasil ijtihadnya sudah tidak lagi relevan di masa sekarang. Mayoritas dari mereka dalam memahami ilmu agama merasa cukup sebatas pada lahirnya teks (tekstualis). Sehingga sering dijumpai ijtihad problematika agama yang *mauquf* atau kandas hanya karena tidak dijumpai dalil-dalil teks dalam kitab-kitab *turats*, padahal persoalan tersebut penting dan mendesak untuk segera diselesaikan.

Problem mendasar yang sebenarnya menyelimuti umat Islam adalah adanya campur aduk antara yang benar-benar wahyu yang diturunkan dengan pemahaman manusia yang bersifat ijtihadi. Umat Islam masih belum bisa membedakan antara yang sakral dan yang profan. Tafsir, *syarh al-hadis*, juga fikih masih dianggap memiliki otoritas 'kewahyuan' yang sakral sehingga tak patut untuk dikritisi dan diperbaiki. Apakah karya masa lalu masih relevan untuk menjawab persoalan umat yang hidup di masa dan di tempat yang berbeda? Di sinilah kegelisahan setiap pembahasan apakah Islam itu solusi? Persoalan ini menarik perhatian dari beberapa pemikir postmodern Muslim, seperti Hassan Hanafi dan M. Arkoun. Paradigm postmodernisme yang mereka terapkan bukan bermaksud untuk mengobrak-abrik

²⁵ filsafat platonik yang menganggap dirinya sebagai persatuan antara roh pribadi dengan esensi-esensi obyektif, maupun atas wacana metafisik yang otoriter.

²⁶ Gadamer, *Philosophical Hermeneutics....*, h. 18

²⁷ Siti Rohmah Soekarba, *The Critique Of Arab Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction Method*, Makara, Sosial Humaniora, Vol. 10, No. 2, Desember 2006, h. 79.

agama Islam, tetapi untuk mengikis sikap taklid buta pengikutnya dalam menyikapi teks-teks *ijtihadi*.

Hasan Hanafi melihat realitas yang berkembang dalam masyarakat, khususnya umat Islam, yang kehidupannya terkotak-kotak dalam klasifikasi sosial, seperti antara penguasa-rakyat, kaya-miskin, majikan-budak, dan lain sebagainya. Saat itu-lah spontan muncul ide 'Kiri Islam'.²⁸ Kiri Islam berada pada posisi yang dikuasai, si miskin, terpinggirkan,²⁹ dan senantiasa berada pada pihak yang teralienasi di bawah. Kiri Islam berusaha mengembalikan hak-hak kaum miskin yang terenggut oleh orang-orang kaya, memperkuat orang-orang yang lemah menjadi umat yang super, menjadikan manusia tidak hidup terkotak-kotak menjadikan manusia sama tingginya.

Hasan Hanafi menolak premis-premis ortodok yang terdapat dalam ilmu Uṣūl al-dīn al-Islāmī, yakni ilmu kalam, yang menurutnya premis keimanan semata dan berangkat dari hal yang gaib. Padahal keimanan itu bukan hadir sempurna melalui wahyu, melainkan melalui perenungan dalam seperangkat data-data pikiran dan kenyataan, dan menjadi sempurna melalui analisis penalaran dengan menyimpulkan kejadian-kejadian.³⁰ Hasan Hanafi kemudian mengajak umat Islam untuk mengalihkan fokus kajian keimanan dari tradisionalisme menuju manusia yang sekarang sudah seharusnya menjadi obyek kajian (antroposentris).

Selanjutnya, hubungan antara Tuhan dan kekuasaan (al-sulthan) atau antara kekuasaan agamis dan kekuasaan politik selalu dapat terwujud, terutama pada masa kemunduran yang diperuntukkan untuk kepentingan politik melawan kepentingan masyarakat, umat dan etnis. Bagi Hasan Hanafi, pembicaraan tentang kekuasaan adalah satu, baik agamis maupun politis, dan bahwa menjilat kekuasaan tidak ada bedanya dengan sikap para munafik dan penyekutu Tuhan. Tidak ada perbedaan yang mencolok antara gelar kekuasaan dan agamis,³¹ misalnya gelar (al-laqab) al-imam, al-qutb, asy-syaikh, panotogomo, amirul mikminin dan lain sebagainya.³²

Untuk mewujudkan kebangkitan islam, revolusi islam, dan kesatuan umat, Hasan Hanafi menawarkan tiga pilar;³³ 1) Revitalisasi khazanah Islam klasik dengan menekankan perlunya rasionalisme; 2) Perlunya menantang peradaban Barat. Ia mengingatkan tentang bahayanya imperialisme budaya barat yang cenderung membasmi kebudayaan bangsa-bangsa yang secara kesejahteraan kaya; 3) Analisis terhadap realitas dunia Islam. Ia mengkritik metode tradisional yang bertumpu pada teks (*nash*), dan mengusulkan suatu metode tertentu agar realitas dunia Islam

²⁸ Makna "kiri" adalah nama ilmiah, sebuah istilah ilmu politik yang berarti resistensi dan kritisisme dan menjelaskan jarak anatara realitas dan idealitas. Ia juga istilah ilmu-ilmu kemanusiaan secara umum.

²⁹ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), h. 88

³⁰ Ali Harb, *Kritik Nalar Alqur'an*, (Yogyakarta; LKiS, 2003), cet. Ke2, h. 33

³¹ Ali Harb, *Kritik Nalar...*, h. 34

³² Lebih jelasnya bisa dipahami dalam bukunya *Min al-'Aqidah Ila ats-Tsaurah*.

³³ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam...*, h. 7-8

dapat berbicara pada dirinya sendiri.

Sementara M. Arkoun melihat satu kebutuhan yang mendesak atas metode kritik untuk membaca pemikiran Arab atau Muslim. Ia mencoba mengkaji permasalahan-permasalahan tersebut secara kontekstual sesuai dengan situasi kontemporer saat ini. Ia mengacu pada ilmu-ilmu sosial, bahasa, dan filsafat yang berkembang saat ini. Sebagai contoh dia banyak menggunakan teori-teori antropologi, historis dan sosiologi, karena menurutnya disiplin ilmu-ilmu ini sangat penting bagi umat Islam.³⁴ Dengan pendekatan-pendekatan ini Arkoun berharap dapat memahami dan membandingkan antara celah-celah kenyataan dan cita-cita ideal umat Islam, dan akhirnya dapat menjembatani kesenjangan tersebut.³⁵

Sebagai seorang kritikus yang berinteraksi dengan fenomena wahyu, Arkoun berusaha membongkar konsepsionis teks dan istilah-istilahnya guna menyingkap kaidah-kaidah kebangkitan dan mekanisme pergulatannya, sebagai sebuah teks yang mempunyai struktur mitos, efektivitas simbol, dan kekuatan menjelaskan yang estetis, lebih-lebih eksistensi ontologisnya yang menggerakkan kehidupan dan segala hal yang ada. Sebagai kritikus Muslim dan logos Qur'ani, ia sama sekali tidak bersikap seperti sikap orang-orang yang takjub terhadap fenomena wahyu dan keajaiban penurunannya. Arkoun justru menggali dan membongkar kemudian menyingkap apa yang terhalang, memperbincangkan apa yang tidak dibicarakan, dan membaca Al-Qur'an melalui historisitasnya dengan menggunakan alat analisis dan metode kritik terbaru.³⁶ Pembacaan seperti ini dianggap lebih baik ketimbang pembacaan ideologis yang hanya menjadikan pengetahuan mati, yakni pengetahuan final, sehingga tidak ada hal baru yang dapat disumbangkan bagi pemikiran dan pengetahuan.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa ciri khas pemikiran Arkoun adalah kombinasi antara dunia Barat dan dunia Islam. Oleh karenanya, Arkoun memunculkan proyek pemikiran Islam yang berupa kritik epistemologi nalar Islam yang berlanjut dengan pembongkaran terhadap hegemoni ortodoksi Islam sebagai langkah awal (Dekonstruksi) dan membangun kembali rangkaian pemahaman tentang pemikiran Islam sebagai langkah kedua (Rekonstruksi).³⁷ Dalam upaya dekonstruksi inilah Arkoun menggunakan pendekatan historis, antropologis, dan sosiologis sebagai bentuk pengayaan pendekatan dalam studi Islam, dan sama sekali tidak bermaksud menghilangkan tradisi klasik yang menggunakan pendekatan teologis-filosofis.³⁸

Upaya pembaharuannya dimulai dari pembacaan kritis terhadap problematika sejarah dan penafsiran (hermeneutics). Arkoun berusaha membedah fenomena

³⁴ M. Arkoun, *Ma'arik Min Ajli al-Ansanah fi al-Siyaqat al-Islamiyyah*, (Beirut; Dar Al-Saqi, 2001), h. 267

³⁵ Baidhowi, *Antropologi Alqur'an*, (Yogyakarta: LKIS, 2009), h. 18

³⁶ Ali Harb, *Kritik Nalar...*, h. 95-96

³⁷ M. Arkoun, *Tarikhayah al-Fikr al-'Arabiy al-Islamiy*, terj. Hasyim Shalih, (Beirut; Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1986), h. 73-74

³⁸ Ali Harb, *Kritik Nalar...*, h. 90-91

sosial-budaya melalui perspektif sejarah. Metode sejarah yang dipakai Arkoun merupakan kombinasi Ilmu Sosiologi barat, yang dikembangkan oleh para pemikir poststrukturalis Perancis. Rujukan utamanya adalah De Saussure (linguistik), Levi-Strauss (antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semiologi), Foucault (epistemologi) dan Derrida (grammatologi). Semua unsur di atas dia formulasikan menjadi 'Kritik Nalar Islam'. Dengannya, Arkoun menginvestigasi teks-teks klasik untuk mencari makna baru yang tersembunyi di dalam teks. Perhatian Arkoun tidak hanya tertuju pada teks-teks klasik karya sarjana Islam tetapi juga meneliti teks-teks suci Al-Qur'an.³⁹

Terdapat enam gagasan Arkoun untuk merekapitulasikan pemikiran Islam yang dihadapkan dengan pengetahuan kontemporer,⁴⁰ meliputi:1) Manusia menggunakan berbagai cara yang berubah-ubah dalam sebuah tanda yang ditampilkan melalui bahasa. Tanda-tanda tersebut merupakan persoalan yang radikal bagi ilmu pengetahuan yang kritis dan terkendali. Kitab-kitab suci sendiri dikomunikasikan melalui bahasa-bahasa alami yang dijadikan sebagai sistem tanda, dan telah diketahui setiap tanda merupakan *locus* dari tindakan-tindakan *convergent* yang berlaku di semua hubungan antara bahasa dan pemikiran.⁴¹ Agama sendiri merupakan lahan subur bagi analisis kebahasaan –semiotis- sebab tanda akan memainkan peran penting di dalamnya;⁴² 2) Semua hasil semiotik manusia dalam proses penampakan sejarah dan budaya merupakan sasaran dari perubahan sosial yang disebut oleh Arkoun sebagai *historicity*. Dalam konteks artikulasi pemaknaan bagi alat sosial dan budaya, teks al-Qur'an merupakan obyek dari *historicity*;⁴³ 3) Terdapat berbagai tingkatan dan bentuk nalar yang berinteraksi dengan angan-angan (*imagination*), sebagaimana yang telah ditunjukkan di dalam ketegangan antara logos kalam yang dipedebatkan dengan mitos (kalam yang tidak dapat dipertanyakan), simbol dengan konsep, metafora dengan realitas, makna lahir dan makna batin. Garis pemikiran seperti ini merupakan pendekatan mistis dalam metodologi analisis antropologis;⁴⁴ 4) *Discourse* (wacana), sebagai artikulasi ideologis tentang realitas sebagaimana dipersepsikan dan digunakan oleh kelompok-kelompok yang saling berkompetisi, datang mendahului iman yang diekspresikan dan diaktualisasikan melalui *discourse* itu sendiri. Sebaliknya, setelah mengambil akar dari *discourse* keagamaan, politik atau keilmuan, iman kemudian memberikan arah dan postulat-postulat bagi *discourse* dan perilaku-perilaku yang mengikutinya (baik individu

³⁹ Siti Rohmah Soekarba, *The Critique Of Arab Thought...*, h. 81

⁴⁰ Sulhani Hermawan, *Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam*, Jurnal DINIKA Vol. 3 No. 1, January 2004, h. 109-112

⁴¹ Mohammed Arkoun, "Rethinking Islam Today" dalam Charles Kurzman (editor) *Liberal Islam: A Source Book*, (New York; Oxford University Press, 1988), h. 210

⁴² Winfried Noth, *Handbook of Semiotics*, (Indianapolis; Indiana University Press, 1990), h. 3 dan 315

⁴³ Ali Harb, *Kritik Nalar...*, h. 96

⁴⁴ St. Sunardi, "Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemandirian dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: LkiS, 1996), cet. II, h. 82 - 84

maupun kolektif). Jelasnya, iman merupakan kristalisasi dari angan-angan, penampilan-penampilan, dan ide-ide yang diberikan secara umum oleh tiap kelompok yang berada dalam pengalaman sejarah; 5) ⁴⁵Adanya krisis legitimasi, dimana sistem legitimasi tradisional yang dikemukakan oleh ilmu *Ushul al-Din* dan *Ushul al-Fiqh* sudah tidak memiliki relevansi historis lagi. Belum ada suatu sistem legitimasi baru yang dibangun dengan suara bulat di kalangan umat. Arkoun merasa bahwa legitimasi yang ada selalu berada di bawah sebuah otoritas politik, sehingga Arkoun menggugat adanya legitimasi kekuasaan yang dimonopoli oleh sekelompok orang;⁴⁶ 6) Pencarian terhadap makna tertinggi bergantung pada pertanyaan radikal mengenai relevansi dan eksistensi sebuah makna tersebut. Kita tidak berhak menyangkal adanya kemungkinan munculnya makna tertinggi. Menurut Arkoun, kita mempunyai tanggung jawab terhadap terwujudnya nalar kritis dan oleh karena itu, kita bertanggung jawab untuk mencari pemahaman yang lebih baik tentang hubungan antara makna dan realitas.

Membaca Al-Qur'an dan Hadis di Abad XXI

Sepakat dengan pandangan Hasan Hanafi bahwa teori klasik tentang al-Qur'an yang telah dibangun dan dipakai oleh ulama tafsir tidak memiliki teori yang solid yang memiliki prinsip-prinsip yang teruji dan terseleksi. Karena penafsiran model klasik ini tidak menginjak pada level *syarah* (komentar), *tafshil* (detailisasi) dan *tikrar* (pengulangan) serta penjelas tentang apa point-point yang harus ditekankan ketika menafsirkan ayat/surah tertentu. Di sisi lain, tafsir mengabaikan kehidupan, problem, kebutuhan manusia yang mengakibatkan teks tersebut hanya berkatut pada dirinya sendiri.⁴⁷

Dalam hal ini, teori tafsir harus mampu menghubungkan antara wahyu dan realitas (antara dunia, akhirat, manusia dengan Tuhan). Sehingga tidak salah bila analisa Hasan Hanafi, terkait problematika penafsiran klasik al-Quran, mendapati dua krisis penting; *Pertama*, krisis orientasi. Penafsiran klasik tidak pernah tuntas dan hanya terjebak pada orientasi metodologis dari disiplin ilmu klasik Islam. Dalam penafsirannya lebih banyak digunakan sebagai justifikasi atas posisi keilmuan lain dari pada memahaminya secara sungguh-sungguh. Al-Qur'an dipaksakan untuk menguatkan posisi ilmu yang lain. Sehingga orientasi tafsir klasik mempunyai tiga kelemahan; penafsiran lebih bersifat teosentris daripada antroposentris, merujuk pada lingkup Islam klasik, dan tidak pernah dimulai dengan mengkritik wacana.

Kedua, krisis epistemologis. Kebanyakan tafsir klasik hanya sekedar menjelaskan masalah-masalah yang tidak menyinggung dengan permasalahan masyarakat. Di dalamnya hanya mengulang-ngulang saja pendapat para ulama terdahulu dan mengemasnya dengan berbagai argumen.

⁴⁵ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam...*, h. 211

⁴⁶ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam...*, h. 211-212

⁴⁷ Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran?*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), h. 40

Berangkat dari kedua krisis tersebut, bagi Hasan Hanafi, penafsiran harus memiliki karakteristik: 1) harus menghasilkan tafsir yang spesifik (*at-tafsir al-juz'i*), tematik (*at-tafsir al-maudhu'i*), temporal (*at-tafsir az-zamani*), dan realistik (*at-tafsir al-waqi'i*) yang dimulai dari problematika umat Islam terkini, 2) Berorientasi pada makna tertentu dan bukan merupakan perbincangan teoritik tentang huruf dan kata, dan 3) bersifat experimental, karena tafsir ini merupakan tafsir yang sesuai dengan kehidupan dan pengalaman hidup penafsir.

Untuk mewujudkan model penafsiran seperti itu, maka langkah hermeneutis yang ditempuh Hasan Hanafi adalah; 1) Wahyu diletakkan dalam tanda kurung '*epoche*' tidak afirmasi; 2) Al-Qur'an diterima sebagaimana layaknya teks-teks lain, seperti karya sastra, teks filosofis, dokumen sejarah dan sebagainya; 3) Tidak ada penafsiran palsu atau benar, pemahaman benar atau salah. Yang ada hanyalah perbedaan pendekatan atau metodologi terhadap teks yang ditentukan oleh perbedaan kepentingan dan motivasi; 4) Tidak ada penafsiran tunggal terhadap teks, tapi pluralitas penafsiran yang disebabkan oleh perbedaan pemahaman penafsir; 5) Konflik penafsiran merefleksikan konflik sosio-politik dan bukan konflik teoritis.

Dengan demikian, karya tafsir bukanlah sebuah karya sakral, melainkan karya-karya reflektif atas pemikiran penafsir di setiap zamannya sendiri, karena itu tafsir tidak bisa diterima tanpa upaya kritis terhadapnya. Strategi dekonstruksi diperlukan untuk mencoba membongkar dan mempertanyakan kembali sumber-sumber Muslim tradisional yang mensakralkan karya tafsir, bahkan terhadap kitab suci sendiri. Dengan dekonstruksi akan memperkaya sejarah pemikiran dan memberikan sebuah pemahaman yang lebih baik, khususnya tentang al-Quran, dengan alasan metode ini akan memberikan wacana yang selalu terbaru terkait konsep al-Quran yang selama ini tidak disadari.

Disadari atau tidak, penafsir klasik memberikan pemaknaan dan penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an berdasarkan pada pemikiran, kebudayaan, dan kebutuhan ideologis yang sesuai dengan zaman, lingkungan sosial, dan avilisasi politiknya. Karena itu, karya tafsir bersifat mitologis, bukan historis. Hingga saat ini, tafsir model ini masih berlanjut. Bagi Arkoun, penafsiran model ini hanya akan membuat agama sebagai penopang ideologi bagi para pemimpin, tempat persembunyian bagi para oposan, suaka moral bagi kaum tertindas, dan instrument promosi bagi calon pemimpin masyarakat.

Arkoun memandang ada dua peringkat kesejarahan Al-Qur'an; peringkat pertama disebut sebagai Ummul Kitab, dan peringkat kedua adalah berbagai kitab, termasuk Bible dan al-Quran. Pada peringkat pertama wahyu bersifat abadi yang kebenarannya di luar jangkauan manusia, karena wahyu ini tersimpan dalam Lauh al-Mahfudz (Preserved Tablet) dan berada di sisi Tuhan. Sedangkan yang bisa diketahui manusia hanya pada peringkat kedua, yang diistilahkan oleh Arkoun sebagai 'al-Quran edisi dunia' (editions terrestres), namun menurutnya al-Quran

pada peringkat ini telah mengalami modifikasi dan revisi dan substitusi.⁴⁸

Pada peringkat kedua inilah al-Qur'an diposisikan sebagai penyedia wacana makna, yakni teks yang terbuka atas segala makna atau teks bagi seluruh umat manusia,⁴⁹ bukan sekedar lembaran-lembaran mitos atau simbol. Al-Qur'an merupakan kitab yang mengangkat takwil, sekaligus penerima takwil, dan hanya bisa dipahami dengan takwil.⁵⁰ Oleh karenanya, penafsiran terhadap al-Qur'an tidak pernah mencapai titik final. Tidak mungkin sebuah pembacaan menutupi isinya yang begitu luas. Al-Qur'an adalah sebuah kecakapan yang tidak menutup penafsiran dan hermeneutik. Ia merupakan pernyataan (kalam) yang tidak beranjak dari proses melahirkan makna, karna salah satu keistimewaan al-Qur'an adalah memiliki beragam makna.

Sementara dalam hadis, agamawan sering kali terjebak dalam perdebatan soal otentisitas hadis. Otentisitas dijadikan sebagai pijakan dalam menentukan sebuah kebenaran pemahaman agama. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Li al-Bukhārī* misalnya, karya Imam al-Bukhari ini dianggap sebagai buku kompilasi hadis-hadis sahih yang paling otoritatif, sehingga menjadi rujukan utama ketika terjadi perselisihan tentang status dan kedudukan sebuah hadis. Bahkan, ketika sebuah ayat Al-Qur'an tidak segera bisa dipahami makna dan pengertiannya, maka hadis dari al-Bukhari ini berfungsi sebagai penjelasnya (*mubayyin*). Sungguh, tak banyak ulama yang mempertanyakan otoritas Ṣaḥīḥ al-Bukhari beserta kandungan hadis yang ada padanya. Padahal dibalik keotentikan hadis terdapat dimensi historis yang terdiri dari proses-proses sosial, politik, dan budaya yang turut mempengaruhi pemikiran dan perumusan (sistem) sebuah ajaran, dan ini justru terabaikan.

Jika mayoritas umat Islam menganggap bahwa Imam al-Bukhari telah berjihad dan layak mendapatkan pahala dari Tuhannya, maka dialah orang yang pertama kali berperan dalam mencampuradukkan antara wahyu suci dengan perkataan-perkataan manusia, serta turut dalam menciptakan benturan dan kerancuan logika umat Islam yang berimbas pada cerminan kehidupan sehari-hari. Problem ini pada dasarnya tak dapat dilepaskan dari peran ulama yang mendoktrinasi bahwa hadis adalah wilayah suci yang tidak dapat diganggu gugat otoritasnya, terutama yang sudah termaktub dalam kutub al-sittah. Konsekuensinya terbentuklah paradigma masyarakat Muslim yang begitu patuh sepenuhnya pada kitab-kitab kumpulan hadis yang ada, tanpa pernah melakukan koreksi kritis terhadap eksistensi sunnah atau hadis itu sendiri.

Karena al-Qur'an dan hadis hadir secara historis maka keduanya tetap menjadi korpus terbuka yang akan selalu berada dalam ruang dialektika. Dalam membaca dan memahami al-Qur'an maupun hadis di abad XXI sekarang ini perlu memperhatikan nilai-nilai filosofis teks, perkembangan pengetahuan kontemporer dan fakta-fakta ilmiah/saintifik yang berdasar pada prinsip humanisme. Kepedulian

⁴⁸ <http://www.filsafatpemikiranmuhammadarkoun.com>

⁴⁹ Mohammed Arkoun, *Tarikhiah al-Fikr...*, h. 145

⁵⁰ Ali Harb, *Kritik Nalar...*, h. 127

terhadap wacana gender, HAM, komunitas LGBT, kelompok minoritas, relasi antar agama, *world view*, dan lain sebagainya menjadi pertimbangan wajib dalam menentukan sikap keberagamaan. Teks agama diturunkan untuk manusia maka sisi kemanusiaan menjadi prioritas. Karenanya, perlu usaha untuk mendialogkan teks agama dengan perkembangan pengetahuan kontemporer kini.

Kritik atas Postmodernisme

“Tak ada gading yang tak retak”, sebuah *quote* yang tetap relevan dalam menilai hal-hal atau gagasan-gagasan baru. Kekuatan-kekuatan paradigma postmodernisme yang ‘mungkin’ dianggap canggih dalam perkembangan mode studi Islam saat ini tetap menyisakan ganjalan-gajalan yang mengurangi keutuhan dalam memahami agama. Ada beberapa kritik yang muncul; *Pertama*, pemikiran-pemikiran yang mencoba merevisi kemodernan itu justru tidak mampu lepas sepenuhnya dari modernisme. Postmodernisme tidak serta merta menolak total gagasan modernisme, melainkan dengan merevisi premis-premis modern di sana-sini. Postmodern bisa disebut dianggap sebagai kritik *immanent* terhadap modernisme dalam rangka mengatasi berbagai konsekuensi negatifnya. Misalnya, postmodern tidak menolak sains pada dirinya sendiri, melainkan hanya sains sebagai ideologi atau saintisme saja, di mana kebenaran ilmiah lah yang dianggap kebenaran yang paling sah.

Kedua, pemikiran-pemikiran yang terkait erat dengan dunia sastra dan banyak berurusan dengan dengan persoalan linguistik cenderung hendak mencoba mengatasi gambaran dunia (*worldview*) modern melalui gagasan yang anti gambaran dunia sama sekali. Kata kunci ‘dekonstruksi’ digunakan untuk mencoba membongkar segala unsur yang penting dalam sebuah gambaran dunia, seperti gambaran tentang diri, Tuhan, tujuan, makna, dunia nyata, dan lain sebagainya. Awalnya strategi dekonstruksi ini dimaksudkan untuk mencegah kecenderungan totaliterisme pada segala sistem, namun akhirnya cenderung jatuh dalam relativisme dan nihilisme. Dengan kata lain, mereka menarik segala premis modern, kemudian membenturkannya pada konsekuensi logis paling ekstrim. Meskipun demikian, tidak semua usaha gerakan postmodern jatuh ke dalam relativisme dan nihilisme. Hermeneutika cenderung merekonstruksi pemaknaannya dengan berusaha mempertahankan aspek-aspek yang bisa diteruskan dari modernisme.

Kesimpulan

Suatu kesimpulan yang menunjukkan bahwa postmodernisme bukanlah sebuah gerakan yang berusaha membongkar atau pun mengobrak-abrik sebuah tatanan, aturan, maupun ajaran yang dianggap sudah baku dan tepat, melainkan sebuah alat untuk mengungkap persoalan-persoalan yang belum tercakup atau terabaikan di dalamnya, meliputi dimensi historis, sosiologis, politis, dan sebagainya. Di samping itu, postmodernisme memberikan perspektif lain dalam sebuah

interpretasi terhadap teks atau pun pada ajaran suatu agama.

Dalam konteks keislaman, postmodernisme hendak mengikis sikap taklid yang menyelimuti hati umat Islam, yang berujung pada keterpurukan peradaban Islam dalam kancah internasional, di mana sudah sangat terbuka dengan wacana-wacana kontemporer. Islam tidak akan maju jika terhenti dan terpaku pada teks. Untuk itu, postmodernisme berupaya kritis terhadap metodologi interpretasi teks yang digunakan dalam memformulasikan agama Islam, dengan memberikan perbaikan-perbaikan terhadap metode yang dianggap kurang relevan di zamannya. Maka sudah sepantasnya apabila banyak bermunculan metode-metode penafsiran, seperti varian dalam hermeneutika.

Dengan beragam metodologinya, postmodernisme memberikan variasi wacana-wacana penafsiran teks Al-Qur'an maupun hadis. Masing-masing penafsiran tentu memiliki karakteristik dan corak yang berbeda, sesuai dengan masa dan lingkungan penafsir. Sehingga sebuah penafsiran terhadap teks tidak bisa mencapai titik eksklusifitasnya, yakni klaim kebenaran penafsiran yang dilakukan oleh penafsir atau sekelompok orang, melainkan tafsir dijadikan wacana pembanding bagi tafsir-tafsir yang lain.

Daftar Pustaka

- Arkoun, Mohammed, *Tarikhiah al-Fikr al-Arabi al-Islami*, Beirut: Mansyurat Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1986.
- _____, *Ma'arik Min Ajli al-Ansanah fi al-Siyaqat al-Islamiyyah*, Beirut: Dar Al-Saqi, 2001.
- _____, "Rethinking Islam Today" dalam Charles Kurzman (editor) *Liberal Islam: A Source Book*, New York: Oxford University Press, 1988.
- Awuy, Tommy F., *Wacana Tragedi dan Dekonstruksi Kebudayaan*, Yogyakarta: Lentera Wacana Publika, 1995.
- Baidhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKIS, 2009.
- Derrida, Jacques, *Margin of Philosophy*, Brighton: Harvester Press, 1982.
- Gadamer, H.G, *Philosophical Hermeneutics*, Barkeley: University of Callifornia Press, 1976.
- Hanafi, Hasan, *Hermeneutika Al-Quran?*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009
- Harb, Ali, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, cet kedua, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Haryatmoko, *Dekonstruksi; Membuka Pemaknaan Baru Dan Kemungkinannya Untuk Perubahan*, makalah perkuliahan teori filsafat, SQH Islamic Studies, Program Doktor Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Jumat, 29 November 2014.
- Hermawan, Sulhani, *Mohammed Arkoun dan Kajian Ulang Pemikiran Islam*, dalam *Jurnal DINIKA* Vol. 3 No. 1, January 2004
- Khun, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

- Mirchandani, Rika, *Postmodernism and Sociology: From The Epistemological to the Empirical*, dalam Jurnal Sociological Theory, Volume 23, No 1 March 2005.
- Noth, Winfried, *Handbook of Semiotics*, Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Sahal, Ahmad, *Kemudian Dimanakah Emansipasi ? Tentang Teori Kritis, Genealogi dan Dekonstruksi*, dalam Jurnal Kebudayaan Kalam Edisi 1, 1994. Jakarta
- Sarup, Madan, *Post-Strukturalism And Postmodernism; Sebuah Pengantar Kritis*, terj. Medhy Aginta Hidayat, Yogyakarta: Jendela, 2003.
- Saussure, De, *Course in General Linguistics*, London: Fontana/Collins, 1974.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme*, Yogyakarta: LkiS, 1997.
- Soekarba, Siti Rohmah, *The Critique Of Arab Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction Method*, dalam Makara, Sosial Humaniora, Vol. 10, No. 2, Desember 2006.
- Strauss, Levi, *The Savage Mind*, London: Weidenfeld And Nicolson, 1996.
- Sugiharto, I. Bambang, *Postmodern; Tantangan Bagi Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Sunardi, St., "Membaca Qur'an Bersama Mohammed Arkoun", dalam Johan Hendrik Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme, Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LkiS, 1996.
- <http://www.filsafatpemikiranmuhammadarkoun.com>