

***Interpretative Understanding Terhadap Makna Simbol
Al-Fatihah dalam Amaliah Tasharraful al-Fatihah
Pada Masyarakat Bantul, Yogyakarta***

Oleh:

Fathorrahman, S.Ag., M.Si.

[Dosen Fak. Syari'ah & Hukum UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta]

e-mail: fathur_2000@yahoo.com

Imam Muhlis, S.H.I., M.H

e-mail: imam785@yahoo.com

Abstrak

Kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* merupakan salah satu ritual keagamaan (*amaliah*) yang tumbuh berkembang di lingkungan warga Nahdliyin (NU), di Kabupaten Bantul sebagai sarana pengabdian, penyembahan, dan penghormatan kepada Allah SWT. Amaliah ini menjadikan *Al-Fatihah* sebagai bacaan utama. Prosesi ritual keagamaan tersebut dipandang sebagai simbolisme dengan meyakini bahwa apa yang dilakukannya hanyalah sebuah cara kerja lain untuk sampai kepada yang Maha Kuasa. Rangkaian ritual tersebut menjadi salah satu sumber penyemangat lahirnya gerakan beribadah kepada Allah SWT. melalui bacaan-bacaan yang baik (*kalimah thayyibah*).

Kajian ini menghasilkan rekomendasi bahwa kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* yang dimotori para tokoh Nahdlatul Ulama adalah sebagai upaya mendialektikakan antara Islam dan budaya lokal dalam satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan, meskipun antara keduanya terdapat dasar-dasar prinsipil lain yang membedakan sumber ajaran keislaman dengan sumber tradisi kemasyarakatan.

A. Pendahuluan

Al-Fatihah berasal dari kata *fataha-yaftahu-fathah* yang berarti pembukaan dan dapat pula berarti kemenangan. Dinamai demikian karena dilihat dari segi posisinya surat *Al-Fatihah* berada pada bagian awal yang mendahului surat-surat lain di dalam al-Qur'an.¹ Surat ini terdiri dari tujuh ayat dan menurut mayoritas ulama diturunkan di Makkah, meskipun ada sebagian yang mengatakan diturunkan di Madinah. Sementara yang lain, berpendapat bahwa surat ini diturunkan dua kali, setengahnya diturunkan di Mekah ketika turun perintah shalat, dan setengahnya lagi diturunkan di Madinah ketika turun perintah pengalihan kiblat dari menghadap Baitul Maqdis menjadi ke arah Masjidil Haram.²

Secara teologis, surat *Al-Fatihah* menjadi penanda bacaan ilahiyah yang diyakini sebagai doktrin emanasi oleh setiap ummat Islam. *Al-Fatihah* pada potongan pertama ayat-ayatnya mengandung ajaran tauhid yang utama, sehingga *Al-Fatihah* tampak fokus pada keesaan Allah dan hak-Nya untuk disembah dengan penuh ketulusan oleh seluruh makhluknya.

Dalam ranah interpretasi al-Qur'an, surat *Al-Fatihah* sering dianggap sebagai *mukaddimah* al-Qur'an yang dapat memberikan benang merah ajaran al-Qur'an. Surat ini dinamakan *al-fatihah* (pembuka) karena secara tekstual ia memang merupakan surat yang membuka atau mengawali al-Qur'an. Selain *Al-Fatihah*, surat ini juga dinamakan oleh mayoritas ulama dengan *Ummul Kitab* (induk kitab).³ Surat ini memang bukan surat yang pertama kali diturunkan, karena surat yang pertama kali diturunkan adalah surat al-Alaq.⁴

Sementara dalam konteks pengamalan surat *Al-Fatihah*, masing-masing ummat Islam juga berbeda-beda. Sebagian ada yang sekadar meyakini sebagai

¹ Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), hlm. 14.

² Imam al-Qurthubi, *al-Jami' Li Ahkamil Qur'an*, (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.th., Juz I), hlm. 122.

³ M. Quraish Shihah, *Tafsir al aMisbah*, Juz I, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), hlm. 78.

⁴ Muhammad bin Bahadur bin Abdullah az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391 H, juz 1), hlm. 206.

tanda bacaan pembuka al-Qur'an semata yang tidak mempunyai pengaruh apapun bagi dirinya, sedangkan sebagian yang lain meyakini bahwa *Al-Fatihah* sebagai doktrin spritualitas, yang bila membaca surat *Al-Fatihah* akan merasakan suasana batin yang berbeda dari sebelumnya, bahkan ada yang meyakini bahwa surat *Al-Fatihah* sebagai obat, baik obat jasmani maupun rohani. Imam Fakhruddin ar-Razi dalam *Mafatihul Ghaib*-nya juga berpendapat bahwa surat *Al-Fatihah* dapat meringankan seseorang dari siksa kelak di akhir zaman.⁵

Surat *Al-Fatihah* ini menjadi sebuah bacaan yang mengandung banyak arti dan tujuan. Ia bisa berbentuk obat—secara spiritual—jika dibaca untuk permohonan kesembuhan penyakit, atau ia bisa juga berbentuk keselamatan yang dibacakan untuk dirinya agar terhindar dari segala macam mala petaka, bahkan ia pun bisa berbentuk perantara pahala (*washilah al-tsawbi*) yang dibacakan bagi orang mati dalam sebuah acara tahlilan.

Dalam konteks sosiologis, surat *Al-Fatihah* menjadi makna simbol keagamaan yang diarahkan kepada konteks tertentu sesuai dengan maksud dan tujuannya. Tidak heran jika banyak kalangan yang menggunakan *Al-Fatihah* sebagai sarana penghubung (*washilah*) antara apa yang diinginkan dengan sesuatu yang terwujud. Bagi kalangan masyarakat Nahdliyin (NU), misalnya, yang terbiasa dengan kegiatan amaliah,—selalu menjadikan *Al-Fatihah* sebagai sumber energi yang mampu menyibak tabir ketidak-terbatasan melalui jargon *washilah* yang dilekatkan kepada figur-figur tertentu yang dianggap asketis,⁶ dan mereka menjadikan *Al-Fatihah* sebagai amalan utama dalam setiap rangkaian amaliahnya.

Di lingkungan warga Nahdliyyin (NU), salah satu amaliah yang menjadikan *Al-Fatihah* sebagai bacaan utama tersebut adalah *Tasharraful al-Fatihah* yang telah berlangsung sejak 19 tahun silam di Desa Wonokromo, Kabupaten Bantul, Yogyakarta, yang diikuti oleh ribuan jama'ah dan diselenggarakan setiap malam Kamis, di bawah pimpinan KH. Abdul Khaliq Syifa. Kegiatan amaliah ini banyak menggunakan *Al-Fatihah* sebagai prosesi

⁵ Imam Fakhruddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Kabir*, (Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.th., Juz I), hlm. 180.

⁶ Munawar Abdul Fatah, *Tradisi Orang-orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), hlm. 316-317.

ritual dengan serangkaian pembacaan yang diperuntukkan bagi pribadi seseorang yang hadir, diperuntukkan bagi orang lain yang masih hidup, dan diperuntukkan bagi orang lain yang sudah meninggal dunia.

Kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* tersebut merupakan salah satu ritual keagamaan (*amaliah*) dalam kehidupan masyarakat Bantul yang dilakukan dalam rangka pengabdian, penyembahan, dan penghormatan kepada Allah SWT., yang diimani dan ditegaskan dalam rumusan *washilah* guna mendekatkan suasana emosional antara yang mati dengan yang hidup, antara yang sehat dengan yang sakit, antara yang miskin dengan yang kaya, antara yang susah dengan yang bahagia, dan antara siapapun yang mengalami berbagai macam situasi, serta didoakan melalui rangkaian bacaan *Al-Fatihah*.

Amaliah *Tasharraful al-Fatihah* ini tidak hanya mengusung skema ajaran keislaman yang mengacu kepada ketentuan Sunnah Rasul. Namun amaliah ini mengkolaborasikan antara ajaran keislaman dan tradisi yang sarat dengan ritus kebiasaan masyarakat terdahulu. Hal ini bisa dilihat dari prosesi acara yang dilingkupi oleh tahapan pembacaan *Al-Fatihah* sebanyak 41 kali yang dibagi dalam tiga fragmen, *pertama*, *Al-Fatihah* untuk para leluhur, *kedua*, *Al-Fatihah* untuk orang lain, baik yang sedang mengalami gangguan kesehatan, kesusahan, duka cita, dan lain sebagainya. *Ketiga*, *Al-Fatihah* untuk dirinya yang menginginkan kebahagiaan hidup baik di dunia maupun di akhirat kelak. Selanjutnya, setelah pembacaan *Al-Fatihah* selesai, maka masing-masing jama'ah larut dari suasana emanasi yang meniupkan nafasnya ke dalam sebotol air yang dibawa oleh para jama'ah.⁷

Prosesi ritual seperti itu bagi sebagian kalangan dianggap terlalu berlebihan sebuah ajaran keislaman, bahkan tidak jarang beberapa kalangan yang tidak sepakat dengan prosesi tersebut dan menganggap sebagai praktek *bid'ah* yang sesat (*bid'ah sayyiah*). Kalangan yang tidak sependapat dengan prosesi

⁷ Cara demikian banyak dilakukan oleh para pendahulu yang menyemburkan air kepada benda-benda tertentu yang diyakini bisa menjadi sarana penolak balak. Cara ini diyakini sebagai sarana transfer energi positif kepada air yang bila diminum akan memberikan dampak psikologis yang lebih baik. Terkait dengan perubahan sifat air ini, bisa dibaca dari hasil penelitian orang Jepang yang dikenal sebagai *the power of water*.

tersebut menggunakan cara pandang literalistik dalam memahami sebuah ajaran keagamaan. Sementara sebagian kalangan berpandangan bahwa ritual keagamaan yang menyertai prosesi tradisi yang menggunakan cara pandang simbolisme dengan meyakini bahwa apa yang dilakukannya hanyalah sebuah cara kerja lain untuk sampai kepada yang Maha Kuasa—dalam bahasa Paul Tillich, disebut *The Ultimate Concern*.⁸

Oleh karena itu, tulisan ini mencoba untuk mengetahui fenomena keberagaman suatu masyarakat di Kabupaten Bantul Yogyakarta yang banyak mengkolaborasikan antara ajaran keislaman dengan tradisi loka. Setidaknya, sebuah prosesi ritual yang melingkupi amaliah *Tasharraful al-Fatihah* melalui tiga gradasi pemetaan bacaan *al-Fatihah* ke dalam tiga fragmen di atas, bisa dipahami sebagai rangkaian simbolik yang menegaskan makna tersendiri yang tidak bisa dipahami melalui cara pandang literalistik, apalagi amaliah *Tasharraful al-Fatihah*, lebih banyak menggunakan bacaan *Al-Fatihah* sebagai sarana utama dalam amaliah untuk mampu menarik perhatian ribuan orang yang rela hadir setiap malam Kamis.

B. Interpretative Understanding: Sebuah Kerangka Teori

Dalam pendekatan sosiologi, terdapat tiga paradigma yang melingkupi dasar pemikiran, yaitu fakta sosial, definisi sosial, dan perilaku sosial.⁹ Dari ketiga paradigma ini, yang paling tepat sebagai kerangka teoritik untuk menjelaskan kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* ini adalah teori definisi sosial yang dikembangkan oleh Max Weber. Teori ini mengarahkan sebuah paradigma untuk memahami tindakan sosial antar hubungan sosial, di mana “tindakan yang penuh arti” itu ditafsirkan untuk sampai pada penjelasan kausal. Untuk mempelajari tindakan sosial, Weber menganjurkan metode analitiknya melalui penafsiran dan pemahaman (*interpretative understanding*).¹⁰

⁸ Paul Tillich, *Teologi Kebudayaan: Tendensi, Aplikasi, Komparasi*, Terj. (Yogyakarta: Ircisod, 2002), hlm. 63. Lihat juga, Markus Hildebrandt Rambe, “Penuntun Simbol-simbol Ibadah Kristen: Sebuah Ensiklopedi Dasar”, *Jurnal STT Intim*, Makassar Edisi Khusus 2004, hlm. 24.

⁹ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. (Jakarta: Rajawali Pers, 2002).

¹⁰ K.J. Veeger *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 176-180.

Metode *interpretative understanding* berfungsi untuk menangkap makna maupun pesan yang terkandung di balik teks maupun konteks. Dalam konteks ini, Talcott Parson mengatakan bahwa setiap orang mempunyai keterbatasan untuk mengetahui makna sebuah perilaku seseorang bila dikaitkan dengan lingkungan sekitar yang hanya mendeskripsikan urutan kejadian lahiriah.¹¹ Padahal, masing-masing individu mempunyai landasan motivasional yang beragam dalam mengarahkan dan mengarahkan perilakunya.

Interpretatif understanding sangat urgen sebagai landasan teoritik untuk menjelaskan sebuah obyek kajian secara komprehensif yang tidak sekadar mempelajari relasi-relasi lahiriah semata bagi realitas sosial, tetapi juga menjabarkan perilaku seseorang yang bisa dipahami dari dalam, bersifat historis, dan selalu mempunyai hubungan dengan kebudayaan.¹² Namun demikian, teori yang dikembangkan oleh Max Weber ini tidak bermaksud untuk larut dalam dunia subyektivisme *an sich* maupun penelusuran kesesuaian makna perilaku seseorang yang total seratus persen, tetapi melalui teori ini Weber bermaksud mengembangkan pendekatan sosiologi yang bisa menduduki posisi antara kedua kutub ekstrem.¹³ Secara epistemologis, aliran sosiologis ini juga dikembangkan bertitik tolak dari kenyataan historis dan mengarah kepada pembentukan konsep-konsep, lalu bertolak dari konsep-konsep kembali kepada kenyataan historis.¹⁴

Secara taksonomis, teori *interpretatif understanding* disusun dalam dua langkah untuk mempersatukan unsur-unsur eksistensial *batiniyah* berupa arti maksud dengan unsur-unsur relasional yang berifat lahiriah. *Pertama*, seorang

¹¹ Talcott Parson, *The Structure of Social Action*, (The Free Press, Paperback Edition, 1968), hlm. 583.

¹² K.J, Veeger *Realitas Sosial*...hlm. 177.

¹³ Hal ini serupa dengan pengalaman Max Weber yang lain ketika berupaya meredam perseteruan dan persitegangan antar bidang ilmu, yaitu ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu humaniora yang sama-sama bersikukuh dengan pendirian disiplin tunggalnya melalui metode ideografik satu sisi dan nomotetik di sisi yang lain. Lalu, Weber menggulirkan proyek kompromisasi untuk membawa kedua kutub metode tersebut ke dalam satu atap (*to bring nomothetic and ideographic under one roof*) sebagai solusi untuk meredam pertentangan keduanya. Lebih jelasnya, dapat dibaca dalam Heru Nugroho, "Pengilmiahan dan Ambiguities Sosiologi", dalam Yulia Sugandhi, *Rekonstruksi Sosiologi Humanis Menuju Praksis* (Yogyakarta: Pustaka pelajar kerjasam CCSS, 2002), hlm. x-xx.

¹⁴ K.J, Veeger *Realitas Sosial*...hal. 178.

sosiolog harus memahami arti yang oleh pelaku diberi kepada kelakuannya. Dalam posisi ini, seseorang harus bisa menyingkap arti dari maksud suatu kelakuan seseorang, supaya orang lain bisa memahami apa yang menjadi kehendak seseorang tersebut.

Kedua, pengertian atau pemahaman yang telah diperoleh, perlu diterjemahkan ke dalam konsep-konsep. Dalam kaitan ini, konsep bukan merupakan *foto copy* dari realitas, melainkan suatu abstraksi dan konstruksi oleh pikiran, karena realitas yang dihadapi manusia tidak pernah dikenal dalam keseluruhannya. Apa yang dikenal selalu bergantung dari segi pandangan atau pertanyaan yang diajukan. Maka, ilmu pengetahuan yang hadir pada suatu saat bergantung kepada reproduksi pandangan dan cara pandang seseorang terhadap persoalan yang dihadapinya.¹⁵

Kedua langkah yang menjadi penyangga teori *interpretatif understanding* tersebut, tidak berhenti dengan menafsirkan arti subyektif—perikelakuan menjadi langkah pertama—dan memahaminya melalui tipe-tipe ideal—menjadi langkah kedua,—namun Weber hendak merumuskan pula keterangan kausal,¹⁶ antara kedua langkah tersebut yang menyingkap relasi sebab-akibat yang terungkap dalam proposisi-proposisi. Maka, menurut Weber, sosiologi yang patut dikembangkan sebagai epistemologi ilmu sosial tidak hanya mempermasalahkan apa yang sebenarnya terjadi, tetapi juga mengungkap mengapa hal itu terjadi.¹⁷

¹⁵ Dalam hal ini, Max Weber membuat klasifikasi tipe ideal ke dalam tiga kategori sebagai representasi rumusan konsep, yaitu *pertama*, tipe ideal yang hendak menyusun kembali suatu fenomena historis dan partikuler dalam keseluruhannya berdasarkan ciri-ciri yang dianggap relevan. *Kedua*, menyangkut bagian-bagian yang membentuk kategori pertama. Seperti yang berkaitan dengan tiga tipe wewenang yaitu, kharismatik, tradisional, dan rasional. *Ketiga*, memuat konstruksi-konstruksi konseptual yang merasionalisir salah satu tipe kelakuan tertentu, seperti *free enterprise*. Lebih jelas dapat dibaca, Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 217-218.

¹⁶ Namun demikian, relasi-relasi kausal dalam sosiologi tidak bersifat deterministik seperti halnya ilmu alam. Karena sosiologi tidak pernah bisa meramalkan dengan kepastian 100% sebuah peristiwa yang akan terjadi. Dalam hal ini, bersifat umum, analisis-analisis sosiologi dapat menghasilkan suatu probabilitas yang kurang lebih besar. Selain itu, sosiologi dapat menyingkap hal-hal yang mungkin sekali akan terjadi. Dan seluruh pemikiran kausal Max Weber diungkapkan dalam kata “probabilitas”. Lebih jelas dapat dibaca, K.J. Veeger *Realitas Sosial*...hlm. 186-187.

¹⁷ Orientasi pemikiran Sosiologi Max Weber yang demikian telah termanifestasikan dalam salah satu karya monumentalnya, *The Protestant Ethic and Spirit Capitalism*. Dalam buku ini, Weber menjelaskan suatu *sinnzusammenhang* antara semangat yang mendasari kapitalisme

Karena itu, definisi sosiologi yang terbangun dalam pemikiran Weber adalah ilmu pengetahuan yang bertujuan untuk memahami kelakuan sosial melalui penafsirannya.

Posisi teori *interpretative understanding* yang dapat memainkan peran penting sebagai pengatur perikelakuan sosial juga meliputi cara pandang (*world view*) seseorang terhadap perikelakuan sosial yang akan dipahami sebagai norma yang diyakini dan diterima oleh pranata sosial. Sehingga, apakah seseorang menginginkan sebuah struktur sosial yang bisa memberikan kebaikan di satu sisi, dan keburukan di sisi lain bagi kehidupannya,—bergantung kepada cara dia memainkan model penafsirannya dalam memahami perilaku sosial itu sendiri.

Teori *interpretative understanding* yang menjadi *point of view* pemikiran sosiologi Max Weber lebih banyak menaruh perhatian kepada sebuah proses yang berlangsung dalam individu-individu, meskipun dia tidak melupakan hasil terakhir dari perbuatan. Sementara pemikiran sosiologi Emile Durkheim lebih memfokuskan kepada hasil dari sebuah proses, seperti pranata, meskipun juga dia tidak melupakan komponen individual di dalamnya.¹⁸

Dalam terminologi lain, *interpretatif understanding* disebut pula sebagai *Verstehen*.¹⁹ Terma ini merupakan metode analitik untuk memahami fenomena sosial yang berkaitan dengan sifat realitas sosial,²⁰ melalui tindakan rasionalisasi terhadap perubahan sosial dan untuk mengkarakterisasi persoalan-persoalan yang terjadi dalam masyarakat modern.²¹ Selain itu, *verstehen* juga dapat digunakan untuk memahami sifat manusia dalam mengekspresikan nilai-nilai tertentu dalam hidupnya dan pranata sosialnya.²²

dan etik Calvin yang meresapi sebagian umat Protestan pada suatu tahap dalam sejarah. Baca, K.J, Veeger *Realitas Sosial*...hlm.186.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 194.

¹⁹ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Obor, 2010), hlm. 114.

²⁰ Ralph Schroeder, *Max Weber: Tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*, terj. (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 3-4.

²¹ *Ibid.*, hlm. 5.

²² *Ibid.*, hlm. 6.

Di samping itu, *interpretatif understanding* atau *Verstehen* menjadi sarana untuk memahami relasi sosial yang diekspresikan dalam kontak antara kedua belah pihak dan mencoba memahami maksud yang tersirat di antara keduanya. Secara tegas, Weber menyatakan bahwa dalam sebuah interaksi, bukanlah struktur-struktur sosial atau peranan-peranan sosial yang pertama-tama menghubungkan orang dan menentukan isi corak kelakuan mereka, melainkan arti dan maksud yang dikenakan orang kepada kelakuan mereka.²³

Dalam hal ini, Max Weber membatasi *interpretative understanding* pada niat subyektif aktor,²⁴ ketika terlibat dalam pergumulan perikelakuan sosial, relasi sosial, dan interaksi sosial. Bahkan pranata sosial yang mengatur sebuah norma dan konsep-konsep tentang pranata tersebut—di level paling bawah maupun level paling atas—tidak lepas dari anatomi subyektivisme yang memproduksi tindakan.²⁵ Pada posisi ini, Weber menempatkan individu sebagai batas teratas dan pembawa tingkah laku yang bermakna.²⁶

Oleh karena itu, secara epistemologis teori *interpretative understanding* dikategorikan sebagai sosiologi interpretatif yang selalu mendekatkan cara pandang sosialnya dengan menggunakan pemahaman dan penafsiran untuk melakukan rekonstruksi makna di balik kejadian atau peristiwa yang menghasilkan struktur-struktur dan bentukan sosial.²⁷ Melalui teori ini, maka kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* dapat dianalisis guna mencermati lebih jauh tentang signifikansi dan fungsi kegiatan amaliah ini yang dilaksanakan secara kolektif dan mempertemukan situasi diri dan kondisi sosial yang cukup beragam.

C. Khasiat di Balik Tujuh Ayat Surah Al-Fatihah

Allah SWT. tidaklah menciptakan sesuatu dengan sia-sia, tanpa makna dan rahasia. Tidak ada satupun hal yang Allah SWT. ciptakan atau yang Allah SWT. susun kecuali terkandung makna dan rahasia di baliknya, termasuk salah satunya

²³ K.J, Veeger *Realitas Sosial*...hlm. 175.

²⁴ Max Weber, *Sosiologi*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 69.

²⁵ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial*..... hlm. 114.

²⁶ *Ibid.*, hlm. 65-66.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 115.

Keutamaan *ketiga* adalah bahwa *Al-Fatihah* merupakan surat sebagai do'a penyembuh penyakit (*rukyah*). Hal ini berdasarkan sabda Nabi Muhammad SAW:

Dari Abu Said al-Khudri r.a. ia berkata, "Ketika kami melakukan perjalanan jauh, lalu kami singgah di sebuah perkampungan. Lalu tiba-tiba datang seorang budak perempuan sambil berkata, tetua kampung kami sedang sakit, apakah di antara kalian ada yang bisa ? Lalu salah seorang di antara kami bangkit dan sebelumnya ia tidak memiliki pengalaman mengobati. Ia lalu membacakan baca'an ruqyah padanya hingga tetua kampung tersebut sembuh. (sebagai hadiah) ia diberikan 30 kambing dan kami juga dijamu dengan susu segar. Ketika ia kembali, kami bilang kepadanya, kamu memang bisa meruqyah atau pernah meruqyah ? dia bilang : saya tidak mengobatinya kecuali dengan bacaan ruqyah surah al-Fatihah. Kami sarankan padanya agar tidak menceritakan hal ini atau nanti kita tanyakan saja masalah ini kepada Rasulullah Saw. Tatkala kami tiba di Madinah, kami menyampaikan hal itu kepada beliau. Lalu beliau berkata, "Siapa yang mengajarnya bahwa al-Fatihah adalah bagian dari bacaan ruqyah. Kalau begitu, bagi-bagi saja hadiahnya. Jangan lupa untuk saya."³⁰

Mengenai surat *Al-Fatihah* yang dapat menyembuhkan berbagai penyakit, ada beberapa pendapat di dalam kalangan para Ulama besar Islam. Pokok perbedaan pendapat itu berkisar pada hadits yang tersebut di atas ini dan beberapa ayat al-Qur'an di bawah ini:

"Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu, dan penawar (obat) bagi penyakit yg ada di dalam dada, dan sebagai penyejuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman".³¹

"Dan Kami turunkan dari al-Qur'an sesuatu yang jadi obat dan rahmat bagi orang-orang yang beriman, dan bagi orang-orang yang zhalim tetaplah merugi".³²

"Katakanlah, al-Qur'an itu sebagai petunjuk dan penawar (obat) bagi yang beriman".³³

Oleh karena itu, ayat-ayat dan hadits yang tersebut di atas ini, semua Ulama sepakat bahwa al-Qur'an itu dapat menjadi obat. Tetapi obat apa? Mereka berlainan pendapat. Ada di antara mereka mengatakan sebagai obat dari penyakit-penyakit batin (rohani) saja, tidak dapat menjadi obat dari penyakit-penyakit

³⁰ HR. Bukhari.

³¹ QS. Yunus : 57.

³² QS. Al-Isra : 72.

³³ QS. Fussilat : 44.

jasmani. Tetapi Ulama yang lain mengatakan, bisa menjadi obat bagi penyakit-penyakit rohani dan sekaligus jasmani.³⁴

Itulah faidah surah *Al-Fatihah* sebagai bagian dari aya-ayat Al-Qur'an sebagai karya yang sangat orisinal yang bermakna sebagai petunjuk bagi umat manusia.³⁵ Di dalamnya tidak ada keraguan sama sekali, tidak mengada-ada, serta tiada kebohongan. Gaya bahasanya sangat khas dan memukau, tiada bandingannya dan sangat berbeda dengan syair-syair, tulisan-tulisan atau apapun yang merupakan hasil buatan dan karya cipta dari manusia, jin, malaikat, hewan maupun tumbuhan.

D. *Tasharraful al-Fatihah*: Sebagai Bentuk Kegiatan Amaliah

Kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* merupakan bagian dari ritual keagamaan dalam kehidupan masyarakat beragama di Kabupaten Bantul Yogyakarta yang dilakukan dalam rangka pengabdian, penyembahan, dan penghormatan kepada Allah SWT. yang diimani sembari ditegaskan dalam rumusan *washilah* guna mendekatkan suasana emosional antara yang mati dengan yang hidup, antara yang sakit dengan yang sehat, antara yang miskin dengan yang kaya, antara yang susah dengan yang bahagia, dan antara siapapun yang mengalami berbagai situasi yang kurang baik didoakan melalui rangkaian bacaan *Al-Fatihah*.

Kegiatan ini telah berlangsung sejak 19 tahun yang lalu di desa Wonokromo, Kab. Bantul yang diikuti oleh ribuan jama'ah dan diselenggarakan setiap malam Kamis, di bawah pimpinan KH. Abdul Khaliq Syifa, bahkan pada waktu tertentu, di malam Kamis, kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* ini diikuti kurang lebih 10.000 jama'ah yang terdiri dari berbagai lapisan masyarakat di Yogyakarta, yang dengan tulus dan ikhlas mengikuti serangkaian acara dalam *Tasharraful al-Fatihah* secara istiqomah. Salah satu warga Bantul bernama ibu Jumati memberi kesaksian bahwa ia merasakan kepuasan spiritual melalui

³⁴ Fakhruddin Ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, juz I, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hlm. 17.

³⁵ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Miza, 1983), hlm. 1.

kegiatan *Tasharraful al-Fatihah*, bahkan banyak juga para jama'ah lain yang memberikan kesan-kesan yang sama dengan maksud dan tujuan yang beragam.³⁶

Keterangan dan kesaksian yang disampaikan para jama'ah yang rutin mengikuti kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* ini ingin menegaskan bahwa kegiatan amaliah yang berlangsung secara berkala ini sangat memberikan manfaat bagi keberlangsungan hidupnya, baik secara materiil maupun immaterial. Meskipun menurut sudut pandang lain, bahwa penggapaian kebahagiaan di dunia yang dilakukan dengan cara mereka—menghadiri kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* ini mencerminkan diskontinuitas antara proses yang dilakukan dengan tujuan yang hendak dicapai, karena persoalan dunia bisa dicapai melalui kerja rasionalitas. Namun, bila merujuk terhadap analisa Max Weber, bahwa dalam melaksanakan proses dan menggapai tujuan, terdapat banyak cara yang bisa dilakukan guna menegaskan identitas seseorang untuk memperoleh apa yang diinginkan.³⁷

Analisa secara sosiologis sebagaimana dipaparkan oleh Max Weber, ingin menegaskan bahwa sesungguhnya dalam kehidupan manusia tidak hanya dipenuhi oleh cara-cara rasional untuk menggapai tujuan yang rasional. Karena, setiap orang mempunyai keyakinan yang berbeda-beda dalam menterjemahkan sebuah kebahagiaan dan keselamatan yang menjadi cita-cita mulia setiap orang. Maka, tindakan kreatif untuk memahami bangunan ajaran yang ada di dalam agama Islam bisa dilakukan melalui kegiatan amaliah sebagai sarana untuk mencapai keinginan untuk hidup bahagia dan selamat. Meskipun, bagi sekelompok orang tertentu masih menganggapnya sebagai tindakan yang terlalu “mengada-ada” dan tidak berdasar kepada sumber yang *shahih*.

Meskipun demikian, jika merujuk kepada beberapa pengalaman orang-orang yang meyakini bahwa kegiatan amaliah bisa memberikan dampak kebahagiaan, dan karena itu, orang-orang yang meyakiniannya akan tetap mengikuti berbagai kegiatan amaliah, seperti *Tasharraful al-Fatihah*, sebagai

³⁶ Wawancara pada tanggal 23/11/2011.

³⁷ Heru Nugroho, “Rasionalisasi dan Pemudaran Pesona Dunia”, Pengantar dalam Ralph Schroeder, *Max Weber tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*, terj. (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. ix.

salah satu sarana sekaligus pedoman yang bisa membimbing kepada jalan yang bisa memberikan kebahagiaan yang diridloi Allah SWT.

Dalam kaitan ini, kebahagiaan yang dialami oleh pengikut amaliah *Tasharraful al-Fatihah* merupakan salah satu dampak psikologis—yang memberikan nilai ajaran moral—yang dapat mengendalikan perilakunya terhadap antar sesama, sekaligus dampak sosiologis—yang memberikan nilai ajaran sosial—yang bisa menyadarkan pentingnya akan jalinan interaksi sosial yang sehat dalam kehidupan bermasyarakat.

Hal ini sejalan dengan analisa sosiologis Max Weber tentang sistem kepercayaan dan cara pandang terhadap ritualisme, bahwa kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* menjadi cara pandang bagi jama'ah NU yang bisa memberikan kebahagiaan. Karena itu, kegiatan *Tasharraful al-Fatihah*, yang sudah berlangsung sejak 19 tahun yang lalu dan hingga saat ini masih digemari oleh ribuan masyarakat Bantul sebagai salah satu kegiatan keagamaan yang bisa mencerahkan kondisi *bathiniyah*-nya. Manfaat teologis yang didapat dari kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* berupa ketenangan *bathiniyah* yang menunjukkan, bahwa amaliah ini menjadi salah satu bagian penting yang turut berkontribusi bagi peningkatan penghambaan manusia kepada Allah SWT., dan sarana ibadah untuk meningkatkan ketaqwaannya kepada Allah SWT.

Sementara dampak sosiologis yang diperoleh dari kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah*, bisa mempererat hubungan horizontal antara satu jama'ah dengan jama'ah lainnya yang mempunyai beragam profesi tanpa memilah jenis profesi tertentu untuk membangun solidaritas sosial yang lebih akrab, karena dalam kegiatan amaliah ini, semua orang yang hadir mempunyai maksud dan tujuan yang sama, yaitu menjalin hubungan sosial yang baik antara satu dengan yang lain. Nuansa religiusitas yang memadukan antara aspek teologis dan aspek sosiologis ini memberikan kontribusi penting bagi tumbuhnya solidaritas sosial yang *genuine*, tanpa disekati oleh perbedaan profesi, status, maupun identitas lainnya.

Kesadaran untuk berperilaku lebih baik melalui refleksi ajaran-ajaran keislaman yang disampaikan di dalam kegiatan amaliah dan berlangsung secara

interaktif antara satu dengan yang lain, bisa dipahami sebagai rangkaian dialektis yang saling bersinergi—meminjam analisa sosiolog, Peter L. Berger—antara proses eksternalisasi, obyektivasi, dan internalisasi.³⁸ Dengan kata lain, eksternalisasi merupakan media kehendak secara kolektif untuk menentukan cara peningkatan beribadah dalam bentuk amaliah. Dan cara kehendak yang sudah disepakati dan diwujudkan dalam rangkaian kegiatan amaliah secara berkelanjutan menjadi kesadaran obyektif bahwa kegiatan amaliah menjadi keniscayaan teologis yang dipahami sebagai konstruksi ajaran keislaman yang baru.

E. Peran NU dalam Mengaktualisasikan Amaliah *Tasharraful al-Fatihah*

Sebuah kegiatan keagamaan baik yang bersumber dari kerangka ajaran keislaman atau bersumber dari tradisi kemasyarakatan maupun bersumber dari kolaborasi antara ajaran keislaman dan tradisi kemasyarakatan seperti yang terjadi pada kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* ini, bisa berlangsung secara konstan bila digerakkan oleh kekuatan personal yang memiliki kapasitas dan kapabilitas yang dapat dipercaya sebagai motor penggerak kegiatan tersebut. Sehingga mengikutinya meyakini bahwa kegiatan keagamaan tersebut bisa menjadi solusi alternatif bagi pengembangan dirinya.

Keberlangsungan kegiatan keagamaan secara *istiqomah* serta memberikan nuansa *ukhrawi* dalam setiap rangkaian acaranya bisa menjadi perhatian utama yang ditetapkan sebagai kebiasaan baru. Bahkan, masyarakat yang mengikutinya tidak segan-segan menganggap kegiatan amaliah tersebut sebagai jalan kebenaran yang dapat memuaskan unsur *batiniyah*-nya, karena muatan religiusitas yang dihadirkan dalam kegiatan amaliah tersebut dapat mempengaruhi unsur intrinsik dari dalam hatinya. Pada titik inilah, masyarakat yang akan hadir setiap waktu pelaksanaan kegiatan amaliah tidak akan diselimuti oleh keraguan terhadap fungsi teologis atas kegiatan amaliah tersebut, apalagi dalam kegiatan ini menyiratkan fungsi lain yang bernuansa sosial yang dapat mengeratkan emosionalitas keummatan dan kemanusiaan bagi pengikutnya.

³⁸ Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj. Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm. 4-5.

Dalam konteks ini, daya akseptabilitas masyarakat kepada kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah*, yang sudah berlangsung selama 19 tahun dan mampu dihadiri oleh 5.000 hingga 10.000 jama'ah mencerminkan kuatnya kepercayaan mereka terhadap kegiatan amaliah ini. Meskipun, bila diukur dengan aspek duniawi yang lebih menonjolkan sisi materialitas maupun lainnya, kegiatan amaliah semacam *Tasharraful al-Fatihah* tidak memberikan ruang transaksional yang bisa menjembatani kepentingan pengikutnya dengan keuntungan yang ingin diperoleh. Tetapi nihilnya, ruang transaksional yang berbau materialitas ini tidak menghambat komitmen mereka yang selalu hadir dalam kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* yang berlangsung setiap malam Kamis.

Kondisi demikian mengundang pertanyaan mendasar bagi peneliti, mengapa kegiatan amaliah seperti *Tasharraful al-Fatihah* yang berlangsung setiap malam Kamis ini tetap eksis di tengah gencarnya serangan modernitas yang banyak menawarkan nilai-nilai materialitas yang serba kalkulasi dan transaksi? Dan bahkan, kegiatan amaliah ini tidak surut oleh gencarnya kelompok-kelompok lain yang selalu melabelisasi kegiatan amaliah seperti *Tasharraful al-Fatihah* ini sebagai kegiatan ibadah yang sarat dengan *bid'ah*.

Menguatnya respon masyarakat Bantul terhadap kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* yang rutin berlangsung setiap minggu, tidak lepas dari keterlibatan peran ulama NU yang secara rajin, ikhlas, dan sepenuh hati menjalankan kegiatan amaliah ini. Sehingga, apa yang dilakukan oleh ulama NU berimbas kuat kepada orang lain yang sama-sama membangun kepedulian yang sama terhadap kegiatan amaliah ini. Dalam perkembangan selanjutnya, kegiatan ini tidak sekadar dipahami sebagai nilai ibadah yang bersifat vertikal semata—sesuatu yang menghubungkan manusia dengan Allah SWT,—namun turut dipahami sebagai nilai sosial yang bersifat horizontal—sesuatu yang menghubungkan manusia dengan manusia lainnya.

Kerangka ajaran keislaman yang disampaikan dalam kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* ini secara tidak langsung dapat memberikan pengaruh bagi tegaknya sebuah eksistensi nilai-nilai keislaman di tengah-tengah masyarakat yang sedang dilingkupi oleh peradaban modern. Amaliah ini mengandung juga

unsur kearifan lokalitas—yang menjadi inti dari tradisi kemasyarakatan—yang banyak mengajarkan pentingnya penghargaan terhadap arwah leluhur melalui panjatan doa, menghargai ritualitas yang bertujuan untuk kesembuhan orang sakit, maupun siraman rohani yang diperuntukkan bagi orang yang sedang dilanda kesusahan, sehingga banyak jama'ah yang menganggap kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* sebagai sarana *re-charging* dan sarana refleksi sekaligus evaluasi atas segala tindak-tanduknya.

Hadirnya kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* di Wonokromo, Kab. Bantul yang menyuguhkan suasana sakralitas namun memberikan dimensi sosial dalam rangkaian ritusnya, tidak terlepas dari keberadaan Kyai Abd. Khaliq Syifa. Keterlibatan ulama NU tersebut secara konsisten mengayomi masyarakat Bantul melalui kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah*,³⁹ menjadi pusat perhatian yang sangat mengesankan tersendiri di hati para hadirin ketika bacaan *Al-Fatihah* mengawali serangkaian amaliah dan beranjak kepada wejangan yang disampaikan dalam tempo waktu 15 menit sebagai penutup dari kegiatan amalian tersebut.

Pelaksanaan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* yang hanya menghabiskan waktu 1 jam, dari jam 20:00 – 21:00 WIB, memberikan serapan makna yang mendalam di hati para hadirin. Selain waktu kegiatan yang tidak terlalu padat, permulaan pelaksanaan acara yang tepat waktu, respon masyarakat yang hadir berduyun-duyun menunjukkan kesan simpatik terhadap kegiatan amaliah ini, meskipun jarak tempuh yang dijalani oleh sebagian hadirin sangat jauh dari tempat tinggal, tidak menyurutkan mereka untuk menghadiri *Tasharraful al-Fatihah*, bahkan para hadirin yang tiba yang di lokasi acara *Tasharraful al-Fatihah*, dengan ikhlas menunggu 15 - 30 menit sebelum dimulainya acara.

Gambaran suasana para jama'ah yang hadir dalam kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* tersebut, menunjukkan kesadaran masyarakat terhadap penghayatan terhadap pentingnya sebuah ibadah dalam bentuk ritual, meskipun format acara kegiatan amaliahnya memasukkan unsur tradisi yang diwariskan oleh

³⁹ Bahkan, beliau juga terlibat aktif di sejumlah kegiatan amaliah lainnya yang diselenggarakan di Kab. Bantul. Dan Bantul menjadi salah satu Kabupaten terdepan di Yogyakarta yang berkomitmen dengan pelaksanaan kegiatan amaliah ini.

para leluhur, terutama yang berhubungan dengan “ngalap barokah” Allah yang dipersonifikasi melalui wujud lain seperti air yang dibawa oleh para hadirin, mengirim *Al-Fatihah* untuk ulama, syuhada, dan para salafus shaleh lainnya—yang cara-cara demikian—dipercaya bisa memberikan kekuatan *batiniyah* dalam menghadapi tantangan hidup.

Amaliah *Tasharraful al-Fatihah* yang memasukkan unsur kebiasaan masyarakat yang sudah menjadi tradisi secara turun-temurun ke dalam kegiatan pengajian yang bermuatan syiar keislaman, seperti *Tasharraful al-Fatihah*, sudah barang tentu tidak menafikan keesaan dan kekuasaan Allah SWT. sebagai Tuhan yang hanya satu-satunya patut disembah. Kegiatan amaliah ini tidak pula mengajarkan kesyirikan yang bisa mengenyampingkan keberadaan Allah SWT. sebagai satu-satunya unsur Dzat yang tidak bisa dipersandingkan dengan kekuatan apapun.

Nilai-nilai transformatif yang sangat menonjol di dalam ajaran *Tasharraful al-Fatihah* ini adalah sebagai salah satu dinamika amaliah yang banyak dilakukan oleh komunitas NU, dengan maksud dan tujuan untuk mengembangkan wacana *fiqh* baru yang berafiliasi kepada khazanah lokalitas. Sebuah wacana *fiqh* lokalitas yang disertai dengan rumusan pengetahuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Rumusan ini—dalam babak-babak berikutnya—diapresiasi dan diadaptasi oleh intelektual NU sebagai kerangka pemikiran hukum Islam yang progresif yang pro terhadap kearifan lokal (*lokal-wisdom*). Salah satu contoh adalah lahirnya gagasan pribumisasi Islam yang diprakarsai oleh pemikir besar seperti KH. Abdurrahman Wahid.⁴⁰

Oleh karena itu, berangkat dari kegetiran kemajuan zaman yang sudah beranjak ke serba modernan ini, maka kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* bisa menjadi *oase* di tengah samudera kekeringan yang banyak dialami oleh masing-masing individu termasuk orang yang hidup di desa, pesisir, kampung maupun ranah pinggiran lainnya. Dalam hal ini, kehadiran figur ulama NU yang senantiasa tulus mendampingi masyarakat dengan kegiatan keagamaan bisa

⁴⁰ Abdurrahman Wahid, *Pribumisasi Islam*, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, (ed), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 82.

menjadi potret bakti sosial terbarukan di tengah kuatnya keengganan masyarakat untuk terlibat aktif dalam acara pengajian maupun amaliah dalam ruang publik.

Kegiatan amaliah yang banyak dipelopori oleh ulama NU meniscayakan sebuah seruan revitalisasi ajaran keislaman yang bisa menghargai nilai-nilai kearifan lokal yang dahulu pernah menjadi sarana penyebaran agama Islam.⁴¹ Tentunya, yang dilakukan oleh ulama NU bisa dikategorisasikan sebagai—meminjam istilah Ali Shari’ati—*agent of social change*—yang memberikan pengetahuan keislaman yang arif dan bijaksana mencermati setiap kebiasaan lama yang ingin dipertahankan dan setiap kehendak perubahan yang mau diambil untuk sesuatu yang lebih baik.⁴²

Melalui tata kelola pemahaman keislaman yang arif, ulama NU di Kab. Bantul banyak mengajarkan pesan-pesan sosial kepada jama’ahnya dengan melansir ajaran-ajaran Islam yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur’an. Bahkan, banyak motivasi sosial yang diberikan dalam kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* yang bernuansa integrasi inter-personal,⁴³ integrasi sosial,⁴⁴ dan integrasi kultural.⁴⁵ Dengan harapan, nilai-nilai tersebut bisa dihayati sebagai salah satu pedoman untuk memperbaiki diri dan lingkungan—disadari atau tidak—telah mengalami degradasi moral yang secara perlahan mulai mengikis karakter keummatan dan kebangsaan.

Bermula dari pesan-pesan luhur yang selalu disampaikan dalam kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* dapat dianggap sebagai salah satu kontribusi

⁴¹ Sebagaimana yang dilakukan oleh Waling Songo. Di antaranya Sunan Kalijaga dan Sunan Bonang yang memadukan unsur tradisi Jawa ke dalam pelaksanaan ajaran Islam. Lihat, Wiji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo*, (Jakarta: Mizan, 1999), hlm. 28.

⁴² Hal ini terkandung dalam sebuah adagium yang berbunyi “*al muhafadlah ‘ala qodim al shaleh wal akhdzu bil jaded al aslah*”.

⁴³ Seperti menjalin hubungan yang baik antara satu dengan yang lain melalui cara komunikasi yang santun, ramah, elegan, dan asertif, meskipun berhadapan dengan situasi konfliktual.

⁴⁴ Seperti cara bersosialisasi yang rukun antara satu kelompok dengan kelompok yang lain tanpa mengedepankan perasaan lebih menonjolkan dirinya dan melemahkan orang lain ketika berhadapan dengan perbedaan.

⁴⁵ Seperti menghargai nilai-nilai budaya dan kebiasaan yang terdapat dalam suatu suku yang memiliki latar belakang bahasa, gender, dan nilai kemasyarakatan yang melekat pada unsur etnisitasnya.

besar yang positif bagi tumbuh-kembangnya peradaban manusia sejati—sebagaimana yang dicita-citakan oleh agama, masyarakat dan negara di masa depan, sehingga ummat Islam bisa menjadi motor penggerak perubahan di setiap level kehidupannya dan sekaligus menjadi bagian individu yang selalu bermanfaat bagi kemasalahatan kehidupan manusia secara umum.

F. *Tasharraful Al-Fatihah* dan *Fiqh* Lokal: Sebuah Tawaran Teoritik dalam Kajian *Fiqh*

Hukum Islam (*Islamic Law*) adalah ketentuan ilahiyah yang memuat berbagai aturan perintah dan larangan menuju kemasalahatan yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadits. Untuk memahami berbagai ketentuan yang diatur di dalam Al-Qur'an dan hadits diperlukan metodologi *fiqhiyah* (*Islamic Jurisprudence*) untuk menjelaskan berbagai latar belakang normatif dan sosiologis lahirnya aturan-aturan tersebut. Supaya maksud dan tujuan dari segala sesuatu yang diperintah dan dilarang dapat dipahami oleh umat manusia sebagai asas manfaat yang dapat menunjang bagi lahirnya kehidupan yang lebih baik.

Fakta ini dapat dicermati dari teori-teori penafsiran seperti *asbabun nuzul*, *asbabul wurud*, *nasakh-mansukh*, dan lain sebagainya yang menjelaskan keterkaitan historis antara turunnya ayat maupun hadits dengan realitas sosial yang terjadi saat itu, si mana unsur Arabisme yang menjadi landasan kultural turunnya ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits berpengaruh kuat bagi konfigurasi ajaran Islam. Namun yang menimbulkan pertanyaan krusial dalam kurun waktu berikutnya, seperti saat ini, misalnya, apakah unsur Arabisme tersebut patut menjadi satu-satunya cara pandang yang harus diikuti dan dilaksanakan dalam kehidupan ummat Islam, meskipun ayat-ayat dan hadits yang sarat dengan nuansa kultus Arab—terbukti nyata—bertentangan dengan tradisi lokal yang ada di lingkungannya?.

Kondisi inilah yang menjadi basis konflikual bagi banyak kalangan dan antar kelompok ummat Islam dalam memahami bangunan hukum Islam yang semata-mata disandarkan kepada Al-Qur'an dan hadits. Padahal, para ulama terdahulu, seperti Imam Mazhab, telah memberikan contoh penetapan hukum Islam yang juga mengacu kepada kebiasaan masyarakat setempat. Bahkan, pernah

suatu ketika, agar kitab *Al-Muwaththa'*, yang ditulis oleh Imam Malik diminta untuk dijadikan sebagai sumber hukum positif yang akan diberlakukan di seluruh wilayah Islam oleh Abu Ja'far al-Manshur (khalifah Abbasiyah), namun permintaan tersebut ditolak oleh Imam Malik dengan alasan bahwa setiap masyarakat memiliki tradisinya sendiri dan berhak atas pelaksanaan tradisinya sebagai sumber penerapan hukum Islam.⁴⁶

Dalam konteks ini, sesungguhnya di setiap daerah telah terjadi akulturasi timbal-balik antara ajaran Islam dan budaya lokal yang shahih untuk menjadi sumber penetapan hukum Islam. Islam sebagai agama yang universal akan melintasi batas-batas ruang dan waktu dengan berbagai corak tradisi lokal yang berbeda-beda, atau dalam kaidah *ushul fiqh* dinyatakan bahwa:

(tidak dapat pungkiri bahwa perubahan .⁴⁷ لا يترك غير الا حكايت غير الازمان hukum karena perubahan zaman). Dengan demikian, apa yang menjadi kebiasaan sebuah masyarakat perlu diakomodasi dengan bijaksana supaya ajaran Islam dapat dihayati dengan baik sekaligus menjadi *way of life* yang dapat mengatur cara berperilaku masyarakat.

Oleh karena itu, kegiatan amaliah yang menjadi tradisi lokal khas Indonesia, tidak sepatutnya dipertentangan dengan cara pandang Islam Arabistik, meskipun secara historis kegiatan amaliah ini tidak pernah dilakukan oleh Nabi Mahammad SAW. Namun, jika dimunculkan pertanyaan andaian yang kritis, “seandainya Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad di Indonesia maka segala unsur dogmatik yang termuat dalam ayat-ayatnya akan dipengaruhi oleh tradisi ke-indonesiaan, bahkan hadits-hadits yang mencerminkan segala perkataan dan perilaku Nabi-pun, tidak akan lepas dari karakteristik keindonesiaan pula.”

Dengan demikian, sesungguhnya perilaku keberagamaan NU yang berbasis kepada tradisi lokal yang selalu memprakarsai lahirnya kegiatan amaliah tidak dapat dikatakan sebagai model keberagamaan yang menyimpang dari ajaran

⁴⁶ Husein Muhammad, *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren*, (Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2006), hlm. 159.

⁴⁷ Subhi Mahmasani, *Falsafah at-Tasyri' fi Al- Islam*, (Beirut: Dar al 'Ilmi li al- Malayin, 1961), hlm. 201.

islam (*bid'ah*). Karena kegiatan amaliah tersebut menjadi filter kebudayaan yang berfungsi untuk membangkitkan semangat sosial-keislaman masyarakat di tengah kuatnya arus modernisasi dan globalisasi. Apalagi, arus ini banyak menawarkan cara pandang hedonistik, vulgaristik, dan selebristik sebagai pra-syarat menjadi manusia yang “maju”.

Pentingnya kegiatan amaliah sebagai filter kebudayaan dalam era yang serba modern,⁴⁸ sebagaimana yang telah dilakukan oleh NU di Kabupaten Bantul, perlu penyikapan akademik secara lebih intens untuk mengetengahkan berbagai upaya rekonstruksi *fiqh* baru yang dapat mengakomodasi persentuhan antara tuntunan Islam dan tradisi lokal yang berbasis kepada kegiatan amaliah, seperti *Tasharraful al-Fatihah*. Karena, secara asasi *fiqh* merupakan sekumpulan hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Allah SWT., serta hubungannya dengan sesama makhluk. Maka, sebagai salah satu pedoman Islam yang dapat mengendalikan seluruh perilaku manusia, dibutuhkan kerangka teoretisasi yang bisa mensinergikan antara ketentuan normatif dengan kebutuhan sosiologis dalam menjadikan tradisi sebagai pertimbangan mendasar dalam menentukan sebuah produk hukum Islam. Apalagi, cara penyikapan demikian pernah dilakukan oleh para ulama terdahulu melalui rumusan teoretiknya seperti, ‘urf, ‘adah, dan *ijma*’ ulama yang mendasarkan ketentuan hukumnya kepada khazanah lokalitasnya.

Upaya rekonstruksi *fiqh* baru melalui kegiatan amaliahnya—menjadi kontribusi berharga bagi pengkayaan kajian *fiqhiyah* (*tsarwah al-fiqhiyah*) di tengah kuatnya arus modernisasi yang menitik-beratkan fokus kajiannya kepada ajaran-ajaran praktis, seperti amaliah yang memadukan antara tuntunan ajaran keislaman dan tuntutan tradisi kemasyarakatan. Meskipun, dalam perkembangannya, cara demikian banyak melahirkan konfrontasi ideologis yang melibatkan sesama kelompok Islam. Kelompok lain yang tidak setuju dengan cara rekonstruksi *fiqhiyah* yang dilakukan oleh NU—melalui aktualisasi kegiatan amaliah yang memadukan antara tuntunan ajaran Islam dengan tuntutan

⁴⁸ Fahmi Hamdi, “Fiqh dan Tradisi Lokal”, *Banjarmasin Post*, Jumat, 27 Mei 2011.

penghargaan tradisi kemasyarakatan—lebih memilih untuk mempertahankan cara pandang yang bersifat normatif semata.

Dalam hal ini, apa yang dilakukan oleh NU melalui serangkaian kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* menjadi salah satu bagian penting yang merepresentasikan nilai-nilai kebaikan. Karena itu, kegiatan amaliah yang mengkolaborasikan nilai-nilai ajaran keislaman dengan tradisi kemasyarakatan—ini bisa menjadi salah satu landasan epistemologis untuk merekonstruksi *fiqh* baru yang berbasis kepada kebiasaan (*'adah*) masyarakat yang ditegaskan ke dalam konsep *fiqh* lokal.⁴⁹ Epistemologi *fiqh* lokal yang berlandaskan kepada khazanah lokalitas dapat menjadi salah satu kontribusi pemikiran dalam bidang hukum Islam yang dapat diproyeksikan sebagai langkah pengembangan kajian *fiqhiyah* yang cukup luas. Namun hal ini bergantung kepada respon pemikir selanjutnya yang mempunyai kepedulian yang sama bagi pengembangan kajian *fiqhiyah* yang berbasis kepada khazanah lokalitas. Tujuannya adalah, supaya *fiqh* lokal menjadi kajian akademik yang bergerak secara dialektis sekaligus berinteraksi dengan ruang publik yang lebih luas.

Langkah ini diperlukan, agar *fiqh* lokal memperoleh perhatian yang berimbang di antara epistemologi *fiqh* yang lain. Sehingga, *fiqh* lokal mengalami pengembangan kajian yang berkelanjutan (*continues improvement*) dan direkonstruksi sebagai kontribusi pemikiran yang inovatif. Cara dan metode seperti itulah, maka sebuah pengetahuan akan mengalami perkembangan yang cukup pesat dan dapat dikonsumsi oleh publik sebagai salah satu khazanah pemikiran. Lebih-lebih, pengetahuan yang berkaitan dengan *fiqh* lokal ini mempunyai tanggung jawab moral bagi pelestarian tradisi kemasyarakatan yang berpadu dengan nilai-nilai ajaran keislaman itu sendiri.

Melalui kesadaran akademis ini juga, maka kegiatan amaliah seperti *Tasharraful al-Fatihah* akan menjadi salah satu ritus penting yang dapat membangkitkan kesadaran dan semangat ummat Islam untuk berlomba-lomba dalam kebaikan dan kemaslahatan. Dan ketika berhadapan berbagai cara pandang

⁴⁹ Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. xxiii-iiii.

kontradiktif tentang kegiatan amaliah tersebut, maka secara normatif dan empiris, *fiqh* lokal dapat menjelaskan signifikansi dan fungsi amaliah bagi peradaban manusia modern. Fungsi *fiqh* lokal menjadi salah satu pengetahuan hukum Islam kontemporer yang mempunyai kesadaran praksis—selain kesadaran teoretik-akademik—yang bisa dirumuskan dan ditindak-lanjuti secara empiris berdasarkan kebutuhan pengelolaan ritualitas dan spritualitas ummat Islam itu sendiri.

Dalam kaitan ini, maka ritualitas dan spritualitas selalu disadari sebagai faktor elementer bagi ummat Islam untuk senantiasa mendekatkan dirinya kepada Allah SWT. sekaligus menjadi faktor penentu bagi penenangan jiwanya di tengah karut-marut persoalan duniawi. Dan tidak heran jika kemudian dalam momen *mujahadah* dan *istighotsah*, banyak orang yang berpartisipasi meskipun harus meninggalkan kepentingan lain yang lebih bermanfaat secara material. Karena, kepuasan jiwa hanya dapat diperoleh melalui ritis keagamaan yang berbaur dengan tradisi kemasyarakatan, seperti *mujahadah*, *istighotash*, serta pengamalan *Tasharraful al-Fatihah* secara berkelanjutan, seperti yang dilakukan masyarakat Kabupaten Bantu, Yogyakarta.

G. Kesimpulan

Berdasarkan penjelasan bab-bab terdahulu dapat diambil beberapa kesimpulan untuk menegaskan hasil penelitian melalui tahapan kesimpulan sebagaimana berikut ini:

1. *Al-Fatihah* yang dibaca sebanyak 41 kali dalam kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* di Kabupaten Bantul mempunyai dimensi yang saling berkaitan dengan apa yang mereka yakini. *Pertama*, sebagai penanda (signifikasi) terhadap keyakinan mereka bahwa *Al-Fatihah* sebagai sumber energi yang mampu menyibak tabir ketidak-terbatasan melalui jargon *washilah* yang dilekatkan kepada figur-figur tertentu yang dianggap asketis. *Kedua*, sebagai legitimasi terhadap apa yang mereka inginkan. Dalam hal ini, terbersit keyakinan yang menjadi pedoman dalam mencapai keinginan mereka, bahwa dengan membaca *Al-Fatihah* dapat memberi ketenangan *bathiniyah*, sehingga mereka dapat mencapai keinginan tersebut. *Ketiga*, *Al-Fatihah* sebagai transformer dominan terhadap semangat yang diyakini menjadi salah satu jalan

lempang yang bisa berwujud semacam energi baru yang selalu diyakini bahwa dengan membaca *Al-Fatihah*, maka segala urusan dapat dengan mudah dicapai. Inilah dimensi *Al-Fatihah* pada wilayah makna simbolik yang mengemuka dalam kegiatan *Tasharraful al-Fatihah* di kalangan masyarakat Desa Wonokromo, Kabupaten Bantul, Yogyakarta.

2. Model penerapan hukum Islam berdasarkan tradisi yang berkembang di kalangan masyarakat Bantul dilakukan melalui kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah*. Animo massif yang berkelanjutan ini tidak terlepas dari kuatnya kesadaran teologis dan kesadaran sosiologis yang dirasakan oleh tiap jama'ah yang menjadi titik balik kesadaran baru dalam siklus kehidupannya. Karena, kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah* yang memadukan antara nilai-nilai ajaran keislaman dengan tradisi kemasyarakatan menjadi kegiatan ritual keagamaan yang mengekspresikan aspek spritualitas secara kolektif. Dengan kata lain, manfaat teologis yang diperoleh dari kegiatan amaliah ini juga menyiratkan manfaat sosiologis yang dapat mengeratkan hubungan persaudaraan antara sesama, sehingga kegiatan amaliah ini memberikan nuansa hubungan vertikalitas dan horizontalitas secara sinergis. Oleh karenanya, kegiatan amaliah yang berlangsung setiap malam Kamis tersebut tidak surut oleh terpaan kontradiksi yang selalu menstigmatisasi kegiatan ini sebagai bentuk ajaran yang sarat dengan *bid'ah*. Bahkan, terpaan tersebut justru menambah energi soliditas gerakan kolektif untuk meningkatkan cara beribadah mereka melalui kegiatan amaliah *Tasharraful al-Fatihah*.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Abdullah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Ja'fi al-Bukhari, *Al-Jami' al-Musnad ash-Shahih al-Mukhtashar*, juz 12, Beirut: Dar ath-Thauq an-Najah, 1422 H.
- Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009.
- Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* Jakarta: Gramedia, 1994.
- Fahmi Hamdi, "Fiqh dan Tradisi Lokal", *Banjarmasin Post*, Jumat, 27 Mei 2011.
- Fakhruddin Ar-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Miza, 1983.
- George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj, Jakarta: Rajawali Pers, 2002.
- Husein Muhammad, *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren*, Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2006.
- Imam al-Qurthubi, *al-Jami' Li Ahkamil Qur'an*, Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.th., Juz I.
- Imam Fakhruddin ar-Razi, *at-Tafsir al-Kabir*, Kairo: Maktabah Taufiqiyyah, t.th., Juz I.
- K.J. Veeger *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, Jakarta: Gramedia, 1993.
- Munawar Abdul Fatah, *Tradisi Orang-orang NU*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011.
- Muhammad bin Bahadur bin Abdullah az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391.
- Muhammad bin Hibban bin Ahmad Abu Hatim, *Shahih Ibn Hibban*, juz 5, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1993.
- Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh, (ed), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Markus Hildebrandt Rambe, "Penuntun Simbol-simbol Ibadah Kristen: Sebuah Ensiklopedi Dasar", *Jurnal STT Intim*, Makassar Edisi Khusus 2004.
- M. Quraish Shihah, *Tafsir al aMisbah*, Juz I, Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Max Weber, *Sosiologi*, terj, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Paul Tillich, *Teologi Kebudayaan: Tendensi, Aplikasi, Komparasi*, Terj. Yogyakarta: Ircisod, 2002.
- Peter L Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, terj, Jakarta: LP3ES, 1991.

- Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Fungsionalisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Obor, 2010.
- Ralph Schroeder, *Max Weber tentang Hegemoni Sistem Kepercayaan*, terj, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Sahal Mahfud, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Subhi Mahmasani, *Falsafah at-Tasyri' fi Al- Islam*, Beirut: Dar al 'Ilmi li al-Malayin, 1961.
- Talcott Parson, *The Structure of Social Action*, The Free Press, Paperback Edition, 1968.
- Wiji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo*, Jakarta: Mizan, 1999.
- Yulia Sugandhi, *Rekonstruksi Sosiologi Humanis Menuju Praksis*, Yogyakarta: Pustaka pelajar kerjasam CCSS, 2002.

