

ISLAM

ANTARA TEKS, KUASA
DAN IDENTITAS

ISLAM

ANTARA TEKS, KUASA DAN IDENTITAS

SITI MARIATUL KIPTIYAH | MELANI LATIFAH | ARIVAIE RAHMAN

AZIS | AMRIL MARYOLO. AR | SHINTA NURANI

IMAS LU'UL JANNAH | MUHAMMAD IBTISSAM HAN | RUSDI

EDITOR: SUNARWOTO

ISLAM: ANTARA TEKS, KUASA DAN IDENTITAS
Sunarwoto (ed.)

Hak cipta dilindungi undang-undang
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh
isi buku ini dalam bentuk apapun tanpa seizin tertulis dari penulis.

Cetakan pertama, Juli 2018

vi + 210 hlm. ; 23,5 cm
ISBN: 978-602-7731-...-....

Diterbitkan oleh:
ARTI BUMI INTARAN (ANGGOTA IKAPI)
Mangkuyudan MJ III/216 Yogyakarta
E-mail: artibumiintaran@gmail.com

Lay out dan Sampul: MN. Jihad

Dicetak oleh:
CV. Arti Bumi Intaran
Isi di luar tanggung jawab percetakan

DAFTAR ISI

Daftar Isi — v

Islam dalam Pergumulan Teks, Otoritas dan Identitas: Suatu Pengantar — 1

Sunarwoto

Ulama Jawa, Otoritas Agama, dan Tafsir Al-Quran — 13

Siti Mariatul Kiptiyah

Kontroversi Transliterasi dalam Tafsir *Tamsijjatoel-Moeslimin* karya Ahmad Sanusi — 41

Melani Latifah

Imajinasi Eskatologis dalam Tafsir *Nūr Al-Ihsān* — 61

Arivaie Rahman

Sedekah Jalanan: Wacana Kedermawanan Islam, Dakwah, dan Media Sosial di Indonesia — 77

Azis

Perda Keagamaan dan Negosiasi Kepentingan: Studi Peraturan Daerah Keagamaan di Bulukumba — 99

Amril Maryolo. AR

Perempuan Salafi, Konversi dan Pencarian Identitas — 117

Shinta Nurani

Kontestasi Makna Hijab dalam Ruang Media Sosial Instagram — 135

Imas Lu'ul Jannah

Ustadz Hits, Bahasa Gaul dan *Social Media Effect* — 161

Muhammad Ibtişam Han

Sudah, Ta'aruf Saja! : Fakta di Balik Antusiasme Mahasiswa Muslim Mengikuti Kajian Ta'aruf — 181

Rusdi

Profil Para Penulis — 203

ISLAM DALAM PERGUMULAN TEKS, OTORITAS DAN IDENTITAS

SUATU PENGANTAR

SUNARWOTO



Persoalan “menjadi Muslim”, “Islami” dan siapa yang berhak berbicara tentang Islam, telah menyedot perhatian besar di kalangan Muslim. Terkait hal ini, Dale Eickelman dan James Piscatori (1996: 37-45) memaparkan fenomena politik Muslim yang muncul sejak pasca-Revolusi Iran dan menunjukkan adanya “objektifikasi Islam.” Yaitu munculnya kesadaran di kalangan umat Islam akan agamanya sebagai sistem hidup yang objektif yang senyatanya sedang dihadapi. Pertanyaan-pertanyaan mengenai Islam dan pentingnya dalam kehidupan nyata semakin menemukan momentumnya: “Apa artinya menjadi Muslim?”, “Apakah artinya Islam bagi kehidupan Muslim?”, “Bagaimana Islam memandu kehidupan Muslim?”, dan seterusnya. Menurut Eickelman dan Piscatori, objektifikasi ini mewujud pada tiga hal. Pertama, perbincangan dan perdebatan tentang Islam melibatkan massa skala besar berkat diseminasinya melalui media massa, pendidikan tinggi, dan komunikasi modern. Kedua, wacana keagamaan otoritatif tidak lagi menjadi monopoli ulama. Ketiga adalah produksi simbolik politik Muslim (1996: 43).

Apakah Islam? Jawaban atas pertanyaan ini mungkin sekilas jelas, misalnya, bagi penganutnya, Muslim. Namun, bagaimana dengan pertanyaan-pertanyaan lanjutan semisal, apakah yang menjadikan seseorang disebut Muslim dan sesuatu disebut Islami? Kenapa orang yang

rajin shalat dianggap lebih Islami dan yang malas atau meninggalkan shalat kurang atau bahkan tidak Islami, padahal dia Muslim? Apakah yang menjadikan seseorang yang berhijab dianggap lebih Islami dan yang tidak berhijab kurang Islami atau bahkan tidak Islami, padahal dia Muslim? Dan seterusnya. Bagi para pengkaji Islam, mulai dari teolog, sejarawan hingga antropolog, konseptualisasi tentang Islam sebagai alat atau kategori analisis atas fenomena historis-kemanusiaan bukanlah pekerjaan mudah. Kegagalan untuk menghadirkan konseptualisasi tentang Islam akan menghasilkan pemahaman tentang Islam dan masyarakat Muslim yang tidak koheren dalam pengalaman sosial-kemanusiaan dan kontradiksi.

Teks, otoritas dan identitas adalah konsep-konsep pokok yang kiranya menyatukan berbagai tulisan yang berbeda-beda arah ini, di samping tema-tema terkait lainnya. Islam, seperti kata Nasr Hamid Abu Zaid, berporos pada teks dan darinya lahir peradaban teks (*hadharat al-nashsh*) yang khas. Namun, teks itu sendiri tak berarti banyak tanpa realitas. Al-Qur'an sendiri sebagai teks inti Islam tidak turun dalam ruang kosong tanpa realitas. Dengan realitas itulah al-Qur'an bisa dipahami oleh manusia. Kendati Islam tidak mengenal sistem kerahiban (*la ruhbaniyata fi-l-Islam*), tak dimungkiri Islam mengakui hierarki pengetahuan dan otoritas atasnya. Dalam Islam dikenal istilah *ulama*, yang berarti orang-orang yang berilmu pengetahuan yang sangat dihargai dan diberi kedudukan tinggi. Dalam hadis, ulama disebut sebagai para pewaris para nabi (*al-'ulama' waratsat al-anbiya'*). Ulama inilah yang dalam sejarah panjang Islam dipandang sebagai pemegang otoritas atas penafsiran Islam. Kini perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi komunikasi, dan sistem pendidikan modern telah menjadi tantangan bagi otoritas keagamaan ulama. Transmisi pengetahuan yang semula bersifat hierarkis dari atas ke bawah kini menjadi hampir sejajar dalam mengakses ilmu pengetahuan Islam. Terjadilah diseminasi otoritas keagamaan yang dicirikan oleh lahirnya otoritas-otoritas keagamaan yang baru dan karenanya otoritas menjadi polisentris (tidak berada pada satu pihak saja).

Dalam pengantar antologi ini, saya tidak akan membahas tuntas perdebatan teoretis mengenai apakah itu Islam, karena bukan itu tujuannya. Alih-alih, saya akan menyinggung sedikit dari perdebatan itu

dan kemudian menghubungkannya dengan buku antologi yang sedang berada di tangan pembaca ini. Tujuannya adalah untuk memberikan latar pemahaman mengenai tema-tema yang diangkat dalam buku ini. Dua tulisan yang kiranya penting untuk tujuan ini adalah, pertama, monograf Talal Asad berjudul *The idea of an anthropology of Islam* (1986) dan, kedua, buku karya almarhum Ahmed Shahab yang berjudul *What is Islam? The importance of being Islamic* (2016). Monograf Asad merupakan karya yang mengkritisi asumsi-asumsi para antropolog yang menggeluti Islam dan masyarakat Muslim terkait Islam sebagai kategori analitis dari kerja seorang antropolog. Sementara itu, buku Shahab secara ekstensif mengkritisi asumsi-asumsi itu tidak hanya di kalangan antropolog, tetapi juga teolog Islam, sejarawan Islam, dan sarjana studi Islam.

Talal Asad memetakan perdebatan mengenai apakah Islam di kalangan antropolog menjadi tiga kecenderungan. Pertama adalah kecenderungan antropolog yang menganggap bahwa pada akhirnya tidak ada objek teoretis yang disebut sebagai Islam. Talal Asad merujuk kepada Abdul Hamid Elzein yang menulis artikel fenomenal berjudul ‘Beyond Ideology and Theology: the Search for the Anthropology of Islam’ memandang bahwa ada banyak Islam yang masing-masing menunjukkan keunikannya. Banyaknya ‘islam’ yang unik itu lantas menjadikan sulit untuk dilakukan generalisasi tentang apakah Islam. Oleh karena itu, bagi Elzein, Islam atau Islami tidak bisa dijadikan kategori analitis dalam meneliti masyarakat Muslim. Bagi Asad, kecenderungan ini menafikan objek yang sedang dikaji yang bernama Islam. “Jika Islam tidak bisa menjadi kategori analisis, maka jelas tidak akan ada yang disebut sebagai antropologi Islam”. Masih senada dengan yang pertama, kecenderungan kedua menakrifkan Islam sebagai apa saja yang dikatakan oleh Muslim tentang Islam. Masalahnya adalah tidak semua yang dikatakan oleh seorang Muslim sebagai Islam atau Islami secara otomatis juga dikatakan demikian oleh Muslim yang lain. Terdapat perbedaan antara seorang Muslim dan seorang Muslim lainnya. Dengan demikian, seorang peneliti, utamanya antropolog, tidak bisa mendefinisikan Islam hanya berdasarkan pada keyakinan dan praktik dari informannya. Kecenderungan ketiga, yang dikritik keras Asad, adalah bahwa Islam harus dipahami sebagai totalitas historis yang

kelas yang menata seluruh kehidupan sosial. Dalam kecenderungan ini terdapat asumsi bahwa ada esensi yang memayungi ragam realitas sosial yang menjadikannya harus dipahami secara seragam atau dicari keseragaman di dalam realitas yang beragam tersebut. Talal Asad tidak puas dengan ketiga kecenderungan di atas. Kedua kecenderungan yang pertama menjadikan Islam sebagai kategori analisis tidak penting, karena tunduk pada keragaman. Dengan bahasa lain, ini bisa kita sebut sebagai kecenderungan relativistik atau positivistik. Sementara itu, yang terakhir cenderung memahami perubahan dan keragaman yang ditimbulkan dengan mengembalikan kompleksitasnya kepada esensi yang mapan, stabil dan seragam, suatu kecenderungan esensialis. Jalan keluar yang ditawarkan Asad adalah menjadikan Islam sebagai *discursive tradition* (tradisi diskursif). Dia mengatakan,

“Jika kita ingin menulis antropologi Islam kita harus mulai, sebagaimana dilakukan kaum Muslim, dari konsep tradisi diskursif yang mencakup dan menghubungkan dirinya dengan teks-teks dasar al-Qur’an dan hadis. Islam bukanlah struktur sosial yang khas, ataupun himpunan kepercayaan, artefak, adat dan moral. Ia adalah tradisi.” (Asad 1986: 14).

Sayang, Asad tidak menjelaskan apa yang dimaksud tradisi secara gamblang di dalam monografinya. Merujuk pada Alisdair McIntyre, dia hanya mengatakan,

“Suatu tradisi pada hakikatnya terdiri dari wacana-wacana yang berusaha mengajarkan para praktisi mengenai bentuk dan tujuan yang benar dari suatu praktik tertentu yang, justru karena ia dikukuhkan, memiliki sejarahnya. Wacana-wacana ini secara konseptual berkaitan dengan *masa lalu* (ketika praktik itu dilembagakan, dari darinya pengetahuan tentang inti dan performatannya yang sebenarnya telah ditransmisikan) dan *masa depan* (bagaimana inti praktik itu bisa dijaga dengan baik dalam jangka pendek maupun panjang, atau mengapa ia harus diubah atau ditinggalkan), melalui *masa sekarang* (bagaimana ia berhubungan dengan praktik-praktik, lembaga-lembaga dan keadaan-keadaan sosial lainnya) (Asad 1986: 14).

Sampai di sini kita belum mendapat gambaran jelas mengenai seperti apa bentuk tradisi diskursif selain sebagai wacana-wacana (*discourses*). Untuk itu kita pinjam William Graham untuk memahami

maksud Asad lebih lanjut. Merujuk kepada Edward Shils, Graham (1993: 496-97) memaknai tradisi sebagai sesuatu yang ditransmisikan dari satu generasi ke generasi lain atau sesuatu '*yang dipahami*' (*perceived*) telah wariskan dari satu ke generasi ke generasi lainnya. Graham menyimpulkan bahwa "Tradisi bisa berupa tindakan, ide, dan teks tulis maupun lisan yang diterima dari masa lalu dan diterima sebagai normal atau normatif bagi suatu komunitas tertentu." Ditarik dari sini, maka tradisi dalam bentuk konkret bisa dipahami berbentuk tindakan, ide dan teks yang diwariskan dari generasi ke generasi yang dikatakan Asad berhubungan dengan teks-teks utama (*founding texts*) Islam, yakni al-Qur'an dan hadis. Tradisi bukan hanya berupa wacana tetapi tertubuhkan dalam tindakan, ide dan teks. Dalam bahasa Charles Hirschkind, tradisi diskursif adalah "sehimpuan wacana, yang tertubuhkan dalam praktik dan lembaga masyarakat Islam dan karenanya tertanam secara mendalam dalam kehidupan material dari mereka yang mendiaminya." Islam sebagai tradisi diskursif, dengan demikian, bisa kita pahami sebagai seluruh tindakan, ide, dan teks yang memiliki acuan pada teks-teks utama Islam, dan yang produksinya terjadi melalui proses panjang dari masa lalu dan direproduksi terus-menerus di masa sekarang dan yang akan datang. Suatu tindakan, ide atau teks dikatakan Islam adalah karena ia memiliki sandaran atau rujukan kepada al-Qur'an dan hadis. Kedua teks inilah yang memberikan tindakan, ide dan teks itu predikat Islami.

Untuk mempermudah pemahaman tentang tradisi diskursif ini, barangkali kita bisa mengambil satu contoh, misalnya, soal jilbab. Apakah yang menjadikan jilbab dipandang oleh umat Islam umumnya sebagai bagian dari Islam dan orang yang menggunakannya dipandang Islami atau lebih Islami? Jika dijawab dengan tiga kecenderungan yang dikritik Asad di atas, maka jilbab barangkali bisa dipahami sebagai salah satu dari sekian banyak manifestasi Islam atau bukan Islam tetapi manifestasi budaya Arab saja. Atau, menurut kecenderungan ketiga, jilbab itu dikatakan sebagai Islam yang sesungguhnya sebagai manifestasi dari penerjemahan tradisi besar (kitab suci). Dilihat sebagai bagian dari tradisi diskursif, jilbab sesungguhnya adalah manifestasi sebuah tradisi diskursif yang lahir dari sejarah panjang perdebatan mengenai pakaian menurut al-Qur'an dan hadis.

Kata kunci penting untuk memahami tradisi diskursif dari Asad adalah otoritas. Dia mengatakan, “Suatu tindakan itu Islami karena ia diotorisasi (disahkan) oleh tradisi diskursif Islam” (Asad 1986). Jadi, jilbab, misalnya, tidak begitu saja dikatakan Islami tanpa merujukkannya kepada otoritas tradisi diskursif. Masalahnya adalah siapa pemegang utama tradisi diskursif mengenai pakaian Islam? Jika kita tengok literatur tentang jilbab, maka jelas para ahli tafsir maupun ulama lainnya tidak mencapai kata sepakat secara total mengenai batas-batas keislamannya dan kewajibannya bagi Muslimah. Di sinilah *power relation* (relasi kuasa) memainkan penting dalam sejarah panjang tradisi diskursif itu. Status ‘Islami’ jilbab tidak bisa lahir begitu saja tanpa adanya *power relation* yang membentuk perdebatan mengenai pakaian yang benar dan yang tidak benar menurut Islam. Kerja *power relation* ini sangat ditentukan oleh pemegang utama *power* yang berbeda antara satu wilayah dan wilayah lainnya. Saudi Arabia, misalnya, barangkali menjadi contoh nyata yang menunjukkan bahwa kewajiban penggunaan jilbab dan bahkan niqab bagi Muslimah mempunyai *power* kuat karena dipegang oleh negara dan ulama. Sebagaimana maklum, pemegang utama wacana keagamaan di Saudi Arabia adalah ulama (Wahhabi-Salafi) yang berpaham bahwa Muslimah wajib mengenakan jilbab atau niqab. Hal serupa tidak terjadi di negara-negara mayoritas Muslim seperti Indonesia atau Malaysia. *Power relation* inilah, kata Asad, inti dari ortodoksi yang sangat penting bagi seluruh tradisi Islam. Pemahaman Asad tentang ortodoksi berbeda dengan kaum orientalis dan antropolog Islam (baik Muslim seperti Elzein maupun non-Muslim seperti Gilsenan dan Gellner) yang cenderung memandang ortodoksi sebagai “seperangkat doktrin khusus ‘yang menjadi inti Islam’ (*a specific set of doctrines at the heart of Islam*)”. Asad menjelaskan maksud ortodoksi sebagai berikut,

“Di mana pun orang-orang Islam memiliki kekuatan untuk mengatur, menyokong, menuntut, atau menyesuaikan praktik-praktik yang *benar*, dan mengutuk, menyingkirkan, menggrogoti, atau mengganti praktik-praktik yang *tidak benar*, maka ada domain ortodoksi” (Asad 1986: 15).

Dari kutipan ini bisa kita baca bahwa bagi Asad pemegang kuasa itulah pemegang ortodoksi yang berhak menentukan dan mengatur mana yang benar dan mana yang salah dalam praktik-praktik

keagamaan. Ortodoksi bukanlah sesuatu yang berdiri begitu saja, tetapi tercipta atau diciptakan melalui proses historis yang panjang. Mazhab fikih, misalnya, mencapai status ortodoks dan mendapatkan banyak pengikut melalui proses seleksi historis yang lama. Tidak semua mazhab mampu bertahan, dan bahkan hanya empat mazhab yang mencapai status kanonik dalam tradisi hukum Islam Sunni.

Sentralitas ortodoksi dalam konseptualisasi Islam yang dilakukan Asad belakangan mendapat kritik dari Shahab Ahmed dalam bukunya yang terbit setelah penulisnya wafat (*posthumous*) berjudul *What is Islam?* (2016). Ahmed melihat bahwa konseptualisasi yang ditawarkan Asad berakibat pada,

“Menyuguhkan Islam sebagai tradisi yang, untuk seluruh keragamannya, terbentuk oleh perhatian yang berlebihan untuk melembagakan ortodoksi. Jadi, wacana yang otoritatif, preskriptif dan eksklusivis—termasuk penalaran yang otoritatif, preskriptif, dan eksklusivis—menjadi, secara alami, (lebih) Islam/i daripada wacana/penalaran yang non-otoritatif, non-preskriptif, dan non-eksklusivis” (Ahmed 2016: 274).

Dengan kata lain, tradisi diskursif Islam yang diajukan Asad, bagi Ahmed, tetap terjebak, seperti pandangan esensialis, pada ortodoksi yang menyingkirkan wacana-wacana Islam yang dianggap tidak otoritatif, eksploratif dan inklusif. Ahmed menawarkan pendekatan konseptual alternatif, yakni pergumulan hermeneutis seorang (Muslim) dengan sumber atau objek untuk membuat makna dan membuat kebenaran. Lebih tegas lagi, dia merumuskan Islam sebagai “penciptaan makna bagi diri melalui pergumulan hermeneutis dengan Wahyu Muhammad sebagai Pra-Teks, Teks, dan Kon-Teks” (*meaning-making for the self in terms of hermeneutical engagement with Revelation to Muhammad as Pre-Text, Text, and Con-Text*) (Ahmed 2016: 345). Proses pemaknaan ini melibatkan sumber, kebenaran, agensi, diri, metode, interpretasi, pemahaman dan proses (Ahmed 2016: 345).

TENTANG BUKU INI

Buku ini merupakan kumpulan tulisan dari sembilan mahasiswa saya dari jurusan atau konsentrasi yang berbeda-beda, yakni Hermeneutika al-Qur'an, Psikologi Pendidikan Islam, Kajian

Komunikasi Masyarakat Islam, Sejarah Kebudayaan Islam, dan Pembangunan dan Kebijakan Publik Islam. Jika diamati, sembilan tulisan yang berbeda fokus ini setidaknya disatukan oleh kesamaan pertanyaan, yakni tentang bagaimana Islam sebagai kategori analitis dipahami. Isu-isu konseptual yang mengemuka berkisar seputar teks, otoritas, dan identitas.

Tulisan Siti Mariatul Kiptiyah menganalisis kemunculan tafsir al-Qur'an Jawa dan kaitannya dengan otoritas ulama Jawa. Dia menunjukkan bahwa terdapat kontestasi yang sengit antara kyai (tradisional), penghulu, dan ulama modernis. Dalam hal ini, menurut Kiptiyah, penggunaan huruf atau aksara tertentu menjadi penting. Perbedaan aksara sebagai medium penafsiran menunjukkan kontestasi otoritas. Karya tafsir yang dihimpun para kyai menggunakan bahasa Arab dan Jawa Pegon (tulisan Arab, bahasanya Jawa). Para penghulu menulis karya-karya tafsir dengan aksara *carakan* (aksara Jawa) dan pegon. Sementara itu, ulama modernis lebih suka menggunakan aksara *carakan* dan Latin. Kiptiyah juga mencatat perbedaan metodologi dan isi penafsiran yang menimbulkan perdebatan sengit di kalangan ulama dari berbagai latarbelakang tersebut.

Melani Latifah memperkuat temuan Kiptiyah mengenai peran aksara dalam karya tafsir. Latifah menelaah kontroversi tafsir *Tamsijjatoel-Moeslimin* karya Ajengan Ahmad Sanusi dari Sukabumi yang menimbulkan debat kusir di kalangan ulama Priangan. Penyebab utama dari debat kusir itu adalah karena kitab tafsir ini disertai transliterasi atau alihaksara Arab ke Latin. Bagi, banyak ulama Priangan kala itu transliterasi merupakan *tahrif*, yakni mengubah al-Qur'an, yang diancam neraka pelakunya. Mereka menyatakan bahwa pelakunya, yakni Ahmad Sanusi, telah kafir. Berbeda dari kasus yang diangkat Kiptiyah, kontestasi otoritas yang terjadi bukan antara tradisional, modernis dan penghulu. Dalam kasus Ajengan Ahmad Sanusi, kontestasi terjadi antar sesama kaum tradisional. Ahmad Sanusi tidak memandang alihaksara sebagai *tahrif*, karena hakikat al-Qur'an bukanlah yang tertulis tetapi yang terbaca. Jadi, tegas Sanusi, seandainya ditulis dengan aksara Latin pun bacaannya tetaplah bahasa Arab.

Di bagian selanjutnya, Arivaie Rahman mengulas tentang tafsir Melayu berjudul *Nur al-Ihsan* karya Muhammad Said al-

Kedahi. Rahman menganalisis aspek imajinatif dari penafsiran ayat-ayat eskatologis yang dilakukan al-Kedahi. Yang menarik dari tulisan Rahman ini adalah peran penting imajinasi dalam proses penafsiran, yakni memberikan dasar rasional atau rasionalisasi penafsiran. Menurut Rahman, penafsiran eskatologis imajinatif dari al-Kedahi ini lahir dari pembacaannya atas karya-karya tafsir sebelumnya. Pembacaan intertekstual, demikian Rahman menyebutnya, telah melahirkan imajinasi penafsir. Lebih penting lagi adalah penafsiran eskatologis al-Kedahi sangat dipengaruhi oleh bahasa, sistem keagamaan dan lingkungan geografis dunia Melayu. Konteks dunia Melayu ini yang melahirkan apa yang disebut Rahman “pembacaan ekstratektual” yang menarik dari tafsir *Nur al-Ihsan*. Konteks ini memainkan peran penting dalam proses visualisasi dan rasionalisasi penafsiran.

Berbeda dari ketiga sebelumnya, tulisan-tulisan selanjutnya lebih fokus pada Islam sebagai fenomena sosial kemanusiaan. Tulisan Azis membidik fenomena yang muncul pasca-Reformasi 1998, yakni komunitas yang berbasis pada karitas dan filantropi. Dengan studi kasus dua komunitas, yakni Sedekah Rombongan dan Simpul Sedekah, Azis menunjukkan bahwa komunitas Muslim berbasis karitas dan filantropi merupakan bagian penting dari gerakan dakwah yang muncul di era pasca-Reformasi. Hal ini berkait kelindan dengan lahirnya otoritas-otoritas keagamaan baru, yakni para dai dan ustaz yang berpengaruh pada pemaknaan ulang atas kedermawanan dalam Islam. Kedua komunitas sedekah yang dikaji Azis dipengaruhi terutama oleh Ustaz Yusuf Mansur, dai yang masyhur dengan matematika sedekahnya. Bagi kedua komunitas sedekah ini, kedermawanan tidak lagi dimaknai secara tradisional tetapi disalurkan ke makna yang lebih produktif bagi pemberdayaan umat.

Wacana formalisasi syariah menyeruak pasca-Reformasi. Salah satu daerah penting yang menerapkan Perda Syariah adalah Bulukumba Sulawesi Selatan. Tulisan Amril Maryolo. AR secara menganalisis wacana syariah Islam iani yang diterjemahkan menjadi Perda Syariah di Bulukumba ini. Namun telaah yang lebih dekat terhadap fenomena ini, sebagaimana dilakukan Amril Maryolo ini, menunjukkan kegagalan di tahap implementasinya. Kegagalan itu diakibatkan tidak terakomodasinya berbagai kepentingan dan beragam persepsi mengenai

Perda Syariah tersebut. Terbaikannya kepentingan masyarakat sipil, misalnya, menjadikan Perda tentang baca-tulis al-Qur'an tidak berjalan mulus, dan bahkan melahirkan pelanggaran terhadap hak-hak sipil. Apa yang disebut sebagai syariah itu sendiri lalu diperebutkan maknanya, mana yang syariah dan mana yang tidak.

Dua tulisan berikutnya fokus pada isu perempuan dan pencarian identitas Islam yang ada di dunia offline maupun online. Shinta Nurani juga mengkaji fenomena perempuan dalam dakwah. Namun Shinta, demikian dia biasa disapa, fokus pada perempuan Salafi yang tergabung dalam Jamaah Al-Khidhir yang berpusat di Bekasi. Melalui wawancara dan pengamatan langsung, Shinta melihat secara dekat bagaimana perempuan-perempuan Salafi di usia mudanya berjuang mencari identitas dan jatidiri sebagai Muslimah dan menemukan Islam “yang benar” dan autentik. Mereka umumnya adalah mahasiswa-mahasiswa di berbagai perguruan tinggi di Bekasi dan berasal dari beragam latarbelakang sosial, ekonomi, dan paham keagamaan. Shinta memaparkan secara gamblang motif mereka akhirnya memilih Salafi sebagai jalan hidupnya. Menurutnya, motif perempuan-perempuan muda itu akhirnya memilih jalan Salaf adalah karena rasa ketidaknyamanan dan ketakutan terhadap kehidupan (*moral panic*), krisis feminitas, dan autentisitas ajaran Islam melalui salafi.

Di dunia online, Islam mengalami dinamika yang penting untuk memahami dunia offline. Hal ini tercermin pada tulisan Imas Lu'ul Jannah mengkaji tentang diseminasi jilbab dan niqab melalui media sosial Instagram. Dia membandingkan dua akun instagram, yaitu @HijaberCommunityOfficial dan @NiqabSquad_Official yang masing-masing dikelola oleh Komunitas Hijaber dan Niqab Squad. Keduanya memiliki kesamaan misi, yakni mempromosikan jilbab di kalangan Muslimah di Indonesia, dan menawarkan konsep Islam *kaffah* melalui *fashion*. Keduanya mencoba menghapus stigma negatif terhadap jilbab dan *niqab*. Bagi Imas, fenomena jilbab dan niqab yang dipromosikan oleh kedua komunitas ini lahir dari modernitas dan berkat teknologi baru ia mampu mendorong banyak Muslimah memakai hijab. Imas melihat bahwa sesungguhnya kedua akun Instagram yang dikelola dua komunitas Muslimah yang berbeda ini menampilkan kontestasi mengenai makna berpakaian Muslimah. Dia berargumen bahwa

keduanya tidak hanya melahirkan suatu komunitas baru tetapi juga menciptakan pasar baru bagi pakaian Muslimah. Singkat kata, otoritas keagamaan, identitas, dan pasar menjadi unsur penting dari wacana hijab dan *niqab* khususnya, dan pakaian Muslim pada umumnya.

Muhammad Ibtissam Han mengkaji fenomena baru di kalangan pemuda Muslim di Bandung, yakni Gerakan Pemuda Hijrah. Wacana hijrah yang diusung oleh gerakan yang lahir dari gerakan Tarbiyah ini tak pelak menarik banyak perhatian dan pengikut dari kalangan muda. Dalam dakwahnya, gerakan ini memanfaatkan media sosial untuk menyebarkan gagasan-gagasan tentang Islam yang cocok dengan kaum muda. Satu catatan penting dari tulisan Ibtissam Han ini adalah kuasa agama para dai jalanan ini terletak bukan hanya pada keilmuan mereka, tetapi terutama pada kemampuan mereka dalam mengakomodasi aspirasi kaum muda. Kaum muda diajak kembali kepada Islam tanpa harus meninggalkan hobi mereka sebagai pemuda.

Tulisan Rusdi membahas fenomena yang tumbuh pesat di kalangan mahasiswa Muslim, yakni *ta'aruf*. Secara harfiah, *ta'aruf* berarti saling kenal atau kenalan. *Ta'aruf* menjadi medium pengenalan antara laki-laki dan perempuan yang ingin meningkatkan statusnya ke jenjang pernikahan. *Ta'aruf* bukanlah pacaran, dan bahkan merupakan kritik terhadap budaya pacaran di kalangan remaja. *Ta'aruf* dipandang sesuai dengan ajaran Islam, sedangkan pacaran diyakini bertentangan dengan Islam. Rusdi mengamati bahwa antusiasme atau merebaknya praktik *ta'aruf* di kalangan mahasiswa Muslim, terutama di Yogyakarta tetapi juga di wilayah lainnya, tidak lepas dari berbagai faktor yang melingkupinya, di antaranya kepanikan moral (*moral panic*), isu hilangnya keperawanan, kurangnya otoritas keluarga, dan massifnya gerakan dakwah kampus. Dengan demikian, *ta'aruf* menjadi pemecahan alternatif bagi problem yang pelik di kalangan mahasiswa Muslim. Hal ini juga menjadi semacam tafsir-tanding atas pandangan sekular yang membolehkan pacaran.

SUMBER BACAAN

Ahmed, Shahab

2016 *What is Islam?: The importance of being Islamic*. Princeton dan Oxford: Princeton University Press.

Asad, Talal

1986 *The idea of an anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.

Graham, William A.

1993 'Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation,' *The Journal of Interdisciplinary History* 23-3: 495-522.

ULAMA JAWA, OTORITAS AGAMA, DAN TAFSIR AL-QURAN

SITI MARIATUL KIPTIYAH

PENDAHULUAN

Membahas topik ulama berarti membicarakan pula otoritas keagamaannya dalam ruang dan kurun waktu tertentu. Otoritas ini utamanya terkait dengan penulisan kitab-kitab tafsir Al-Quran bahasa Jawa yang dilakukan oleh para ulama Jawa. Seperti umum diketahui pada abad ke-19 atau lebih awal dari itu hingga abad ke-20 dalam periodisasi sebelum dan sesudah kemerdekaan Indonesia, banyak karya tafsir Al-Quran bahasa Jawa yang ditulis dengan beragam aksara yaitu Jawa (*carakan*), *pegon*, dan *latin*. Menariknya, aksara-aksara tersebut menjadi ciri penulisan kitab tafsir para ulama dalam basis sosial yang berlainan dan tentu saja memuat otoritas masing-masing yang bisa jadi saling berbenturan.

Tulisan ini mengelaborasi munculnya karya-karya tafsir Al-Quran Jawa dengan menghubungkannya pada keberadaan ulama Jawa dan otoritasnya. Baru-baru ini studi tentang tafsir Al-Quran Jawa banyak dilihat dari segi pemakaian aksaranya (Gusmian 2010, 2015a, 2015b, 2016; Nurtawab 2005, 2009a, 2009b). Namun, studi-studi yang telah dilakukan tersebut baru menampilkan deskripsi keberadaan karya-karya tafsir tersebut. Kajian ini akan menelisik lebih dalam lagi tentang tradisi penulisan tafsir Al-Quran secara historis di Jawa. Oleh karena itu, tulisan ini mengarah pada kajian sejarah tafsir.

Tulisan ini menempatkan sejumlah literatur tafsir Al-Quran Jawa sebagai sumber utama dengan bantuan data-data historis lainnya dari berbagai referensi. Beberapa pertanyaan yang hendak dijawab dalam tulisan ini adalah bagaimana kontestasi otoritas keagamaan ulama Jawa? Seperti apa tradisi penulisan tafsir Al-Quran di tengah kontestasi keulamaannya? Bagaimana wujud kontestasi tersebut di dalam penafsiran-penafsiran ulama Jawa terhadap Al-Quran?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, bab ini pertama-tama menyajikan latar belakang yang diperlukan untuk memahami secara tepat tentang ulama Jawa dan otoritasnya. Selanjutnya, tulisan ini memaparkan karya-karya tafsir Al-Quran ulama Jawa dalam berbagai aksara dan ideologinya. Sebagai ujung dari pembahasan ini adalah menyajikan contoh-contoh penafsiran atas ayat Al-Quran di antara ulama Jawa yang saling berbenturan sebagai wujud dari kontestasi antar otoritas keulamaannya.

ULAMA JAWA DAN OTORITAS AGAMA

Kata “ulama” seringkali digunakan untuk menyebut ahli agama Islam secara umum (Muhtarom 2005; Turmudi 2006; Hosen, 2008; Pusat Bahasa 2008). Mereka yang disebut ulama menguasai teks agama berupa Al-Quran dan Hadis, hukum Islam (fikih), *ushul fiqh*, teologi, dan sebagainya dalam tradisi intelektual Islam (Zaman 2002, 2006, 2009). Keahlian tersebut merupakan modal budaya yang menjadi sumber otoritas dalam menafsirkan dan menyampaikan teks suci Al-Quran dan Hadis sekaligus membimbing masyarakat Muslim (Hatina 2010: 2).

Otoritas merupakan hak untuk menerapkan ketaatan atas nama nilai-nilai umum dan aturan perilaku yang dimiliki oleh mereka yang menjalankan suatu wewenang dan mereka yang diberikan wewenang tersebut. Jika dikaitkan dengan agama atau otoritas agama berarti ada hak untuk aturan-aturan yang tidak jelas yang dianggap sesuai dengan kehendak Tuhan. Gagasan tentang otoritas dalam Islam awalnya dinilai sangat bermasalah karena pada prinsipnya hanya Tuhan satu-satunya penguasa dan tidak mendelegasikan hak-Nya melainkan hanya perintah-Nya untuk mematuhi peraturan-peraturan-Nya yang

disampaikan melalui wahyu (Gaborieau 2010: 1). Namun, Kramer (2006: 3) akhirnya menyederhanakan pengertian otoritas agama sebagai teks atau ajaran yang berdasarkan pada agama. Definisi ini dibedakan dengan otoritas keagamaan yang berpusat pada individu atau kelompok yang memiliki peran dalam kaitannya dengan suatu agama.

Dalam sejarah Islam Jawa, otoritas keagamaan dapat disaksikan melalui beberapa istilah yang digunakan untuk menyebut ulama, terutama sejak abad ke-19. Secara politik, pada abad ini pulau Jawa terbagi dalam dua wilayah kekuasaan yaitu wilayah kekuasaan kolonial Belanda (*gubernemen*) dan wilayah kekuasaan kerajaan (*vorstenlanden*). Wilayah kekuasaan kerajaan ini terbagi lagi menjadi empat yaitu Kasunanan dan Mangkunegaran (di Surakarta) serta Kasultanan dan Pakualaman (di Yogyakarta) setelah Perang Jawa pada 1825-1830 (Isma'il 1997: 31). Abad ke-19 juga merupakan fase paling vital dalam kebangkitan tradisi intelektual ulama Jawa. Fase ini ditandai dengan berkembangnya semangat umat Islam Indonesia dalam mencari ilmu tentang Islam di Mekkah sebagai pusat dunia Muslim. Salah satu dampak paling menonjol dari fase ini adalah munculnya reformisme Islam di Jawa dan Islam fikih menjadi lebih dominan dari abad-abad sebelumnya (Bruinessen 2012: 1-57; Pijper 1984: 105; Burhanuddin 2012: 12; Sunarwoto 2008: 2).

Reformasi masyarakat Islam Jawa pada abad ke-19 telah melahirkan sejumlah kontroversi agama bukan karena polarisasi antara identitas Jawa dengan Islam, melainkan konflik antara berbagai jenis Islam (Ricklefs 2007: 46). Distingsi yang muncul hingga berkonflik dalam berbagai jenis Islam ini misalnya antara kyai dan penghulu yang pada periode selanjutnya menjadi antara ulama tradisional dan ulama pembaru. Ketegangan di antara varian ulama ini akibat dari politik kolonial dan bagaimanapun telah menciptakan kontestasi otoritas keagamaan di Jawa.

1. Kyai dan Penghulu

Di beberapa wilayah di Indonesia istilah ulama dibedakan dengan kyai terkait peran dan pengaruh mereka dalam masyarakat (Horikoshi 1976; Mansurnoor 1990). Namun, di Jawa ulama disebut juga kyai (Dhofier 1994: 55) dan memiliki kedudukan sebagai

pemegang otoritas tertinggi (Sunarwoto 2015: 1-2). Otoritas kyai diperoleh dari pendidikan agamanya dan memiliki pesantren (Fealy 2009: 23-24; Hatina 2010: 2-3; Sunarwoto 2015: 5; Nisa 2018: 5) sekaligus karisma yang dibangun berdasarkan garis keturunan (Dhofier 1994: 59; Mansurnoor 1990: 217). Karisma, menurut Max Weber adalah atribut kepribadian yang memungkinkan individu untuk berdiri keluar dari orang biasa, yang memperlakukan mereka sebagai sosok yang dianugerahi dengan kualitas supernatural (Hatina 2010: 3). Karisma ini didasarkan pada kekuatan spiritual dan kemampuan memberi berkah karena hubungannya dengan alam gaib (Bruinessen 2012: 20).

Sebagai pemimpin karismatik, kyai memegang peran membentengi umat dan cita-cita Islam terhadap ancaman kekuatan sekuler dari luar. Kyai mempunyai kemampuan yang cermat dan fasih dalam membaca pikiran pengikut-pengikutnya. Sifat khas seorang kyai adalah terus terang, berani, dan blak-blakan dalam bersikap bahkan sebagai seorang ahli ia jauh lebih unggul dibanding ulama negara dalam menerapkan prinsip-prinsip ijtihad. Kyai juga mampu menjelaskan masalah teologi yang sulit kepada para petani Muslim sesuai dengan pandangan atau suara hati mereka, sehingga dapat mengakomodir para pengikutnya secara luas. Oleh karena itu, kyai dipandang sebagai lambang kewahyuan (Horikoshi 1987: 1; Kartodirdjo 1975: 16).

Selain terdapat sebutan kyai, di Jawa juga terdapat ulama yang disebut *pengulu* atau penghulu (Ricklefs 2006: 233). Penghulu merupakan istilah dari bahasa Melayu berasal dari kata “hulu” yang artinya kepala, mula-mula, orang yang mengepalai, atau orang yang terpenting. Penghulu diakui sebagai orang yang ahli dalam agama Islam dan diangkat oleh penguasa dengan jabatan keagamaan (Pijper 1984: 67). Jabatan tersebut terdapat di lingkungan swapraja hingga di tingkat kabupaten yang dikuasai oleh pemerintah kolonial. Dengan jabatan itu, penghulu memiliki otoritas penuh dalam semua urusan pemerintahan yang berhubungan dengan agama Islam, khususnya dalam pelaksanaan hukum syariah, sebagai kepala masjid yang bertugas memimpin ibadah, pembinaan umat, serta pendidikan agama. Tetapi dari sekian tugas penghulu yang paling menonjol adalah dalam bidang kehakiman (Hisyam 2005: 126). Oleh karena itu jabatan penghulu disamakan

dengan Kadi (Burhanuddin 2012: 42-43), yang kadang-kadang juga merangkap sebagai Mufti (Ismail 1997: 72).

Meskipun sama-sama ahli agama Islam di Jawa, perbedaan paling menonjol antara penghulu dan kyai adalah terlembaga dan tidak terlembaga. Jabatan penghulu pada dasarnya telah dikenal sejak awal berdirinya kerajaan Islam Jawa abad ke-16 (de Graaf and Pigeaud, 1985: 53-55). Tetapi pada masa ini tidak terdapat perbedaan antara kyai dan penghulu yang berarti tidak ada pula ketegangan antar ulama. Setidaknya hingga abad ke-19 gejolak pertentangan antar ulama baru muncul sebagai efek dari politik kolonial Belanda yang memiliki tujuan memisahkan golongan-golongan tersebut sebagai upaya stabilitas kedudukannya (Steenbrink 1984: 161). Sebuah perubahan kemudian terjadi ketika Belanda mencampuri urusan politik di Jawa. Pada masa pemerintahan Amangkurat I (1646-1677) zaman Kerajaan Mataram terjadi pembantaian terhadap 6.000 ulama (bukan pejabat negara) dan keluarganya di alun-alun Plered (Vlekke 1965: 174). Peristiwa ini menandai terbukanya jurang pemisah antara ulama terlembaga dan tidak terlembaga.

Politik Belanda juga telah menciptakan dikotomi ulama Jawa menjadi ulama independen dan ulama administratif (ulama negara). Ulama independen adalah kyai yang memiliki otoritas bukan karena relasinya dengan penguasa, melainkan berasal dari kuatnya pengetahuan tentang Islam, naik haji dan belajar Islam di Mekkah, dan cara hidupnya ke-Arab-araban. Sebaliknya, ulama administratif adalah pejabat negara, pembantu pemerintahan sekuler, berpusat di sekitar masjid dan pengadilan agama. Golongan pertama menjadi inti kebudayaan santri yang baru, sementara yang kedua menjadi bagian dari kebudayaan priyayi. Keduanya tidak hanya dipisahkan oleh permusuhan dan saling curiga tetapi juga bersaing untuk merebut kesetiaan mayoritas abangan kalangan bawah (Benda 1985: 34; Ismail 1977: 50).

Lain dengan Benda, menurut Pijper (1984:72), ada tiga golongan masyarakat di Jawa yang dibebani dengan persoalan agama, yang hemat penulis penggolongan ini juga bagian dari strategi Belanda. Ketiga golongan tersebut adalah pegawai tinggi dalam hal agama (penghulu), guru agama swasta (ulama, kyai, atau guru), dan pegawai agama rendahan di desa. Dari ketiganya, yang memiliki pangkat tertinggi adalah guru

agama kemudian penghulu, sedangkan golongan ketiga hanya penting untuk lingkup desa dan mereka tidak pernah naik jabatan menjadi penghulu. Hirarki yang demikian ini pernah memunculkan perseteruan antara guru agama (kyai) dengan penghulu di mana penghulu dianggap telah bekerja pada pemerintahan kafir.

Perseteruan itu misalnya sebagaimana terekam dalam naskah serat Cebolek antara penghulu Haji Pinang dengan Haji Ahmad Rifa'i di Batang, Jawa Tengah (Soebardi 1975: 82, 83, 91, 115). Dalam naskah ini penghulu digambarkan sebagai seorang ulama yang alim dan memiliki otoritas keagamaan yang tinggi. Di sisi lain, Haji Rifa'i diposisikan sebagai ulama bodoh tetapi merasa paling benar sehingga melawan otoritas penghulu dengan menganggap mereka telah menyimpang dari ajaran Islam yang benar karena menjadi abdi raja kafir. Salah satu kritik tajam dari Haji Ahmad Rifa'i adalah terkait dengan pernikahan yang dipandu oleh penghulu yang dianggapnya tidak sah. Selanjutnya Haji Rifa'i melakukan propaganda kepada masyarakat untuk melakukan pernikahan ulang. Sikap Haji Rifa'i yang demikian melahirkan ketegangan agama dan politik yang mengakibatkan ia mendapat pengawasan ketat dari penguasa, dipenjara, dan diasingkan (Hisyam 2005: 127; Rifa'i 1995: 6-8; Djamil 2001: 33).

Pertikaian ini pada dasarnya berawal dari sikap anti-Belanda seorang ulama independen. Tulisan yang berisi kritikan-kritikan ditujukan kepada pemerintah Belanda dan ulama birokrat yang patuh kepada pemerintah Belanda merupakan senjata bagi Haji Ahmad Rifa'i untuk melancarkan perlawanan (Amin 1989: 23). Akan tetapi narasi cerita dalam Serat Cebolek diarahkan pada pembedaan Islam yang “benar” dan yang “salah” dalam ruang politik yang diperankan oleh penghulu (ulama administratif) di satu sisi dan kyai (ulama independen) di sisi lain. Hal ini terjadi karena Serat Cebolek ditulis dalam sudut pandang priyayi (Hisyam 2005: 132).

Kontestasi otoritas keagamaan antara penghulu Haji Pinang dan Haji Ahmad Rifa'i pada abad ke-19 terjadi di mana priyayi merupakan komunitas yang telah mapan secara sosial dan karenanya membentuk kelas sosialnya sendiri yakni kelas elite agama. Mereka menganggap dirinya sebagai penjaga ketertiban sosial, pengawal hukum, dan syariah. Priyayi adalah bagian dari birokrasi dan penghulu adalah birokrat agama.

Dengan demikian mereka membela kekusaan karena menganggap hal itu bagian dari pemeliharaan ketertiban (Hisyam 2005: 132). Sebagai sosok yang dianggap membangkang, Haji Ahmad Rifa'i pada dasarnya merupakan seorang alim, kyai yang banyak menghasilkan karya tulis. Bahkan sampai sekarang beberapa kitabnya masih dibaca oleh pengikutnya, jamaah Rifa'iyah (Amin 1996: 18).

Cerita antara Haji Pinang dan Haji Ahmad Rifa'i di atas juga memotret posisi penghulu sebagai kaum Islam syariah yang selalu diposisikan menang dalam setiap konfliknya dengan kaum Islam mistik. Penghulu sebagai pejabat agama dan pemimpin Muslim mewakili kaum Islam syariah yang dalam sejarah Islam Jawa selalu bertentangan dengan golongan Islam mistik (Hisyam 2005: 133). Hal ini mengesankan selain adanya pertentangan ulama secara politis, juga terdapat pertentangan ideologis. Namun, kemenangan otoritas salah satu di antaranya sesungguhnya bukan terkait kebenaran Islam syariah dan kekeliruan Islam mistik secara total, melainkan posisi kaum Islam syariah yang pada zaman itu memiliki kedekatan relasi dengan penguasa. Dalam sepanjang zaman, relasi ulama dengan kuasa selalu memperoleh momentumnya (Burhanuddin 2012).

2. Ulama Tradisional dan Ulama Pembaru

Dikotomi ulama Jawa antara kyai dan penghulu sebagaimana dibahas di atas pada perkembangannya memunculkan tipologi ulama yang selalu dianggap berseberangan, yaitu ulama tradisional dan ulama reformis-modernis. Perbedaan keduanya mengemuka terutama pada abad ke-20 seiring dengan tumbuhnya gerakan-gerakan modern Islam di Jawa (Noer 1996; Ali 1971: 5). Geertz (1960: 56-89) mengasosiasikan kaum modernis sebagai seorang skripturalis, mengedepankan rasionalitas, perkembangan ekonomi, dan pendidikan modern. Oleh karenanya Geertz memasukkan Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis) ke dalam golongan ini. Sedangkan kaum tradisional lebih sinkretis, mistis, dan *rural and otherworldly oriented*. Golongan ini misalnya diwakili oleh Nahdhatul Ulama (NU) dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti).

Kedua golongan ini meskipun sama-sama gerakan ortodoks (Saleh 2001: 97) di awal abad ke-20 keduanya tidak akur dan saling

mengkritik utamanya mengenai persoalan *furu'*. Banyak di antara kepercayaan dan amalan ulama tradisional dinyatakan sebagai bidah (Bruinessen 2012: 85-89). Bagi banyak ulama tradisional, kritik tersebut tampak sebagai serangan terhadap inti ajaran Islam dan kedudukan kyai sebagai pemegang otoritas keagamaan. Pembelaan mereka terhadap tradisi-tradisi yang dijunjung tinggi ini membuat mereka semakin ketat memegang tradisi sebagai sebuah ciri kepribadian. Akibatnya, karya-karya tulis para pembaru dan karya pelopor mereka seperti ulama abad pertengahan, Ibn Taimiyah (w. 1323) dinyatakan sebagai bid'ah dan diharamkan di pesantren, lingkungan ulama tradisional (Bruinessen 2008: 25-26).

Uraian di atas membuktikan bahwa telah lama ulama Jawa menghadapi ketegangan-ketegangan terkait dengan kontestasi otoritas keagamaannya. Kontestasi ini juga sangat dimungkinkan menyebar pada gagasan-gagasan melalui karya-karya yang ditulis. Hal ini mengingatkan bahwa dalam bidang publikasi, para reformis jauh meninggalkan kaum tradisional dalam memproduksi sejumlah besar buku-buku, majalah, dan pamflet-pamflet, termasuk juga karya tafsir Al-Quran (Hamim 2000: 57).

TAFSIR AL-QURAN ULAMA JAWA

Berdasarkan varian ulama yang disebut sebelumnya, yaitu Penghulu dan Kyai atau ulama tradisional, ulama modernis, masing-masing telah menulis kitab tafsir Al-Quran. Mewakili ulama modernis, Chalil (1958: 3) mengkritik tafsir-tafsir Al-Quran para ulama tradisional Jawa sebagai karya yang murahan dan hambar serta tidak membawakan ajaran Al-Quran yang komprehensif. Meskipun kritik ini tidak ditujukan kepada siapa yang dimaksud secara eksplisit, hal ini cukup menjadi bukti bahwa kalangan modernis tidak menerima begitu saja pandangan-pandangan kaum tradisional. Hamim (2000: 102) menyebut bahwa kritik ini terkait dengan teknik terjemahan langsung dalam karya-karya tafsir Al-Quran ulama tradisional.

Sebelum mengungkap kritik ini lebih jauh, patut dipertanyakan tafsir Al-Quran apa saja yang dikategorikan sebagai karya ulama tradisional? Dan, pertanyaan ini secara tidak langsung akan

mengembang pada tafsir Al-Quran apa saja yang dikategorikan karya ulama modernis? Apa yang menjadi ukuran untuk menentukan keduanya? Beberapa pertanyaan ini pada akhirnya mengajak kembali menengok catatan sejarah munculnya literatur tafsir Al-Quran berbahasa Jawa.

Secara historis, tafsir Al-Quran bahasa Jawa pertama kali muncul ditulis menggunakan aksara Jawa (*carakan*). Ricci menyebut asal usul aksara *carakan* berkaitan erat dengan cerita Aji Saka. Penyebutan *carakan* diambil dari bunyi alfabetnya yaitu *Ha Na Ca Ra Ka* dan seterusnya yang berjumlah 20 huruf. Urutan alfabet *carakan* ini merupakan khas Jawa yang berbeda dengan alfabet India yaitu *Ka, Kha, Ga, Gha*, dan seterusnya (Ricci 2015: 419). Aksara ini telah digunakan sebagai media tulis sejak abad ke-8 tidak hanya di daerah penuturan bahasa Jawa, melainkan telah tersebar dan digunakan di Sunda, Palembang, Madura, dan Lombok (Molen 2009: 320-323). Namun, sejak abad ke-19 penggunaan bahasa dan aksara Jawa di sejumlah daerah itu seperti di Sunda mulai tergantikan oleh huruf Arab atau *pegon* (Rosidi 2000: 37-38). Konversi aksara Arab ke dalam literatur Jawa secara sempurna telah menggantikan aksara Jawa-India (Zoetmulder 1974: 8-18). Aksara *pegon* kemudian banyak digunakan dalam tradisi penulisan naskah keagamaan. Literatur tafsir Al-Quran di Nusantara pada abad ke-17 telah banyak yang ditulis dalam bahasa Melayu berhuruf Arab (Johns 1998: 121).

Ichwan (2009: 417) melaporkan *Kitab Kur'an: Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajahekaken* (1858) sebagai karya tafsir Al-Quran Jawa pertama bertulis Jawa yang disusul oleh *Faidh al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'ān* (1894) karya K.H. Muhammad Sālih bin Umar as-Samaranī atau Kyai Saleh Darat Semarang berhuruf *pegon*. Akan tetapi, sebelum itu telah muncul laporan adanya naskah berkode Lor 2097-R-15.710 koleksi perpustakaan Profesor Roorda di Delf dan Leiden yang diperkirakan ditulis pada abad ke-18 (Nurtawab 2005: 542, idem 2009a: 170, idem 2009b: 155; Pigeaud 1967: 94).

Mengenai karya-karya tersebut belum ada laporan apakah ketiganya merupakan hasil tulis ulama tradisional atau modernis. Hal ini tentu saja karena istilah tradisional dan modernis baru mencuat pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Pada awal abad ke-20 ketika penulisan dan publikasi karya tafsir Al-Quran di Jawa semakin massif

terjadi (Nurtawab 2009b: 147), tampak polarisasi yang cukup jelas antara ulama tradisional dengan modernis dalam pemakaian aksara sebagai media tulis. Sementara itu, penelitian yang ada baru sampai memetakan basis tafsir Al-Quran berdasarkan aksaranya, yaitu *carakan* untuk basis Kauman, *pegon* untuk Pesantren, dan *latin* untuk basis *putihan* (Gusmian 2016).

Mengacu pada teori Gusmian di atas, sangat kuat diduga bahwa tafsir Al-Quran bertulis *carakan* yang dilaporkan sebagai literatur tafsir Jawa awal di atas adalah karya para ulama penghulu kraton. Argumen ini didasarkan pada sejarah keberadaan ulama penghulu yang otoritas keulamaannya telah diakui oleh masyarakat dan pemerintah seperti telah dibahas di muka. Ada sejumlah kitab tafsir Al-Quran yang ditulis dalam aksara *carakan* yang hingga saat ini dapat dilacak. Di antaranya adalah *Kitab Kur'an: Tetedakanipun ing Tembang Arab Kajawekaken* dinilai sebagai terjemah Al-Quran cetak beraksara Jawa pertama. Karya anonim ini dicetak pada 1858 oleh percetakan Lange & Co. of Batavia yang ditulis secara lengkap dan tidak mencantumkan teks Arab Al-Quran. Naskah cetak ini terdiri dari 462 halaman dengan ukuran 24 x 28,2 cm. Setiap halaman terdapat 27 baris dan dilengkapi dengan tanda *rubu'*, *tsumun*, *nisf*, dan *juz* sehingga menyerupai kitab Al-Quran yang sebenarnya dalam bahasa Arab (Feener 1998: 55-56; Ichwan 2009: 417; Nurtawab 2009b: 158-159).

Selain *Kitab Kuran*, terdapat naskah bertulis tangan yang berjudul *Serat al-Fatekah*. Identitas yang dapat dikenali dari manuskrip ini hanyalah cap berwarna merah yang menunjukkan stempel kerajaan masa Mangkunegaran IV (1853-1881) pada halaman depan naskah (Wawancara dengan Darweni 20 Agustus 2017). Kesamaannya dengan naskah cetak *Kitab Kur'an* adalah bahwa naskah terjemah Al-Quran ini juga tidak menyertakan informasi mengenai penulisnya (anonim) dan ditulis dengan tidak menyertakan teks Arab ayat Al-Quran. Tetapi, dalam naskah ini juga tidak menyebutkan nomor ayat yang sedang diterjemahkan. Menariknya, meskipun berjudul *Serat al-Fatekah*, isi kitab ini mencakup terjemah Al-Quran lengkap 30 juz dengan jumlah 530 halaman.

Kedua naskah di atas menunjukkan karya-karya terjemah Al-Quran beraksara Jawa yang muncul sekitar abad ke-19. Pada abad ke-

20, lahir karya terjemah Al-Quran berjudul *Qur'an Jawi* karya tiga *abdi dalem* kraton yaitu Bagus Ngarpah, Mas Ngabehi Wiro Pustoko, dan Ki Rono Suboyo. Naskah ini masih berupa tulisan tangan dengan ukuran cover 36,5 x 23 cm dan disalin oleh Suwanda. Pada halaman sampul terdapat angka tahun 1835 Jawa (1905 M) yang menunjukkan tahun penyalinan kitab. Naskah ini terdiri dari satu jilid dengan 791 halaman. Seperti halnya kedua naskah sebelumnya, naskah ini juga tidak disertai teks ayat Al-Quran (Nurtawab 2009b: 160).

Ada lagi *Tafsir Surat Wal Ashri* karya Siti Chayati. Kitab ini diterbitkan pada 1924 oleh penerbit Worosoessilo, Surakarta. Sesuai dengan judulnya, kitab ini berisi penafsiran Q.S. al-Ashr (103): 1-3. Kitab ini ditulis setebal 16 halaman dan menjadi koleksi Perpustakaan Radya Pustaka Surakarta dengan kode Taf 297.122 (Junaidi 2013: 52-65).

Selanjutnya, terdapat kitab *Qur'an Jawen* karya Mas Ngabehi Muhammad Amin bin 'Abdul Muslim, seorang Penghulu Kepatihan Surakarta dan salah seorang guru di Pesantren Manba'ul Ulum (Junus 1979: 286-287). Kitab ini dicetak oleh penerbit A.B. Siti Syamsiyah, Surakarta dalam rentang waktu tiga tahun yaitu dari 1932-1935. Kitab ini berisi terjemah Al-Qur'an lengkap 30 juz yang terbagi dalam lima jilid. Jilid pertama kitab ini memuat tafsir Al-Qur'an juz 1-6, jilid kedua berisi tafsir Al-Qur'an juz 7-12, jilid ketiga berisi tafsir Al-Qur'an juz 13-18, jilid keempat memuat tafsir Al-Qur'an juz 19-24, dan jilid kelima memuat tafsir Al-Qur'an juz 24-30. Format penulisan kitab ini mencakup teks ayat Al-Qur'an di sebelah kanan halaman lalu di sebelah kiri adalah terjemahannya. Pada kitab ini penomoran halaman tetap menggunakan angka Arab. Format lainnya adalah antar surat dibatasi dengan halaman pembuka lengkap dengan foto pengarang serta halaman iklan yang menampilkan buku-buku terbitan A.B. Siti Syamsiyah (Nurtawab 2009b: 162; Hamim 2000: 97-98).

Jika beberapa karya tafsir Al-Qur'an Jawa *carakan* di atas lahir dikalangan *kepengulon* (penghulu) kraton. Karya-karya tafsir yang ditulis di kalangan kyai pesantren menggunakan tulisan Arab Jawa (*pegon*). Di pesantren pesisir misalnya diawali oleh K.H. Muhammad Sâlih bin Umar as-Samaranî atau Kiai Saleh Darat Semarang (w. 1903) dengan karyanya *Faidh al-Rahmân fi Tafsir al-Qur'ân* (1894). Kitab ini ditulis dalam dua jilid, yang pertama terdiri 503 halaman berisi Surah

al-Fatihah sampai al-Baqarah ditulis pada 1819 hingga 1892. Jilid kedua ditulis pada 1894 berisi Surah Ali Imran sampai Surah al-Nisa' sebanyak 705 halaman. Tafsir ini dicetak di Singapura oleh percetakan Haji Muhammad Amin (Munir 2008: 61).

Tradisi penulisan tafsir Al-Qur'an pesantren ini dilanjutkan oleh K.H. Bisri Mustafa Rembang (w. 1977) dengan *al-Ibriz li Ma'rifati Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* (1959). Tafsir ini terdiri dari 3 jilid (2.250 halaman) dicetak oleh penerbit Menara Kudus. Kitab ini ditulis dengan format model kitab kuning, di mana diawali dengan penulisan teks al-Qur'an, makna *gandul* di tengah, selanjutnya terjemahan dan penafsirannya diletakkan di bagian tepi (Bisri Mustafa 1959).

Sedikit berbeda dengan model penulisan kakaknya, K.H. Misbah Mustafa (w. 1994) Bangilan, Tuban menulis *al-Iklil fi Ma'anī al-Tanzil* (1980) dan *Tafsir Taj al-Muslimin* (1990) dengan meletakkan terjemahan dan tafsiran di bawah terjemah *gandul*. Kitab *al-Iklil* ini ditulis pada 1977 dan selesai pada 1985 sebanyak 30 jilid (4.800 halaman). Sedangkan *Taj al-Muslimin* yang artinya mahkota untuk orang Muslim (Misbah Mustafa 1990, Jilid 1: 5), ditulis belakangan dan baru sampai empat jilid pengarangnya telah wafat.

Di pesantren pedalaman, banyak karya tafsir Al-Qur'an karya para kyai yang ditulis dengan bahasa Arab. Hal ini tampak pada karya-karya K.H. Ahmad Yasin Asmuni, seperti *Tafsir al-Fatihah* (1991) dan *Tafsir Surah al-Ikhlās* (1992), serta K.H. Abdul Hamid yang berupa *Tafsir Ma'unah* (2011) yang digunakan sebagai bahan ajar bagi para santri di pesantren Kediri (Gusmian 2015a, 2015b).

Sementara itu, di kalangan pesantren kraton muncul karya tafsir bertulis *pegon*, yaitu *tafsir al-Qur'an al-Adzim* karya Raden Pengulu Tafsir Anom V. Kitab ini diterbitkan oleh Maktabah an-Nabhaniyah Surabaya pada 1933. Kitab ini kemudian dihimpun kembali oleh putranya, yaitu K.H.R. Muhamad Adnan (w. 1969) dan diterbitkan dengan huruf latin berjudul *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*. Kitab yang terakhir ini diterbitkan oleh Alma'arif Bandung pada 1981. (Hamim 2000; Junaidi 2012, 2013; Hadi 2017).

Uraian di atas menunjukkan bahwa baik penghulu maupun kyai telah memperkuat otoritas keagamaannya masing-masing dan salah

satunya melalui tradisi penulisan karya-karya tafsir Al-Qur'an. Jika para Penghulu menggunakan aksara *carakan*, para kyai menggunakan aksara *pegon*. Sementara itu, penghulu yang juga aktif di dalam pesantren kraton menulis tafsirnya dengan huruf *pegon*. Tradisi ini kemudian berkembang dan mempengaruhi pilihan aksara yang digunakan oleh ulama modernis. Bruinessen (2012: 88) menyebut perbedaan mendasar antara ulama tradisional dengan ulama modernis dalam penulisan karya adalah ulama tradisional memilih menggunakan huruf Arab (*pegon*) seperti yang telah dipaparkan pada milu kyai pesantren, sementara kalangan modernis memakai aksara lokal Jawa dan latin. Argumen ini dapat dibuktikan dengan adanya karya-karya tafsir ulama pesantren baik di pesisir, pedalaman, maupun kraton yang menggunakan aksara Arab sebagaimana telah dibahas pada uraian sebelumnya.

Kalangan modernis mulai aktif menerbitkan karya-karya tafsir Al-Qur'an beraksara dan bahasa lokal utamanya sejak abad ke-20. Di Indonesia, ini banyak dipelopori oleh ulama Muhammadiyah dan Persatuan Islam (Persis). Tetapi, dibanding ulama Persis, ulama Muhammadiyah sejak awal berdirinya pada 18 November 1912 hingga sekarang lebih banyak menuliskan dan menerbitkan karya tafsirnya. Pada 1927, ulama Muhammadiyah telah menerbitkan kitab tafsir Al-Qur'an secara kolektif kelembagaan yang diberi judul *Qur'an Jawen*. Kemudian, satu tahun sesudahnya diterbitkan pula kitab berjudul *Tafsir Qur'an Jawen Pandam lan Pandoming Dumadi* pada 1928. Kedua kitab ini ditulis menggunakan aksara *carakan*.

Beberapa karya tafsir Al-Qur'an ulama Muhammadiyah juga ditulis menggunakan bahasa Jawa aksara latin. Hal ini tampak pada kitab *Poestaka Hadi* karya Pimpinan Pusat Muhammadiyah keempat yang bernama H. Hadikoesoema (w. 1954) yang diterbitkan pada 1936 oleh Drukkerij Persatoean Djokja. Moenawar Chalil (w. 1961), seorang yang juga aktif di Muhammadiyah menulis kitab *Tafsir Hidajaatur-Rahman* pada 1958 dan diterbitkan oleh penerbit A.B. Siti Syamsiyah Solo. Selanjutnya, masih dari kalangan ulama Muhammadiyah, Bakri Syahid (w. 1994) menulis kitab *Al-Huda Tafsir Basa Jawi* pada 1979. Ketiga kitab tafsir di atas berbeda dari segi model penulisan. Kitab *Poestaka Hadi* menganut model tafsir tematik yang membahas ayat-ayat iman, akhlak, dan amal, *Tafsir Hidajaatur-Rahman* merupakan

tafsir dengan model *tablili* namun belum baru sampai pada juz kedua penulisnya telah wafat, sedangkan *Al-Huda Tafsir Basa Jawi* telah ditulis lengkap 30 juz dalam satu jilid (Hadikoesoema 1936; Chalil 1958; Syahid 1979).

Seiring semakin populernya bahasa Indonesia, literatur tafsir Al-Qur'an di kalangan ulama Muhammadiyah juga beralih menggunakan bahasa Indonesia. Ini misalnya dapat dilihat pada *Tafsir Hibarna* karya Iskandar Idries (w. 1950-an). Karya ini diterbitkan berjilid-jilid secara lengkap 30 juz. Setiap jilidnya memuat lebih kurang 15 ayat dengan tebal 50 halaman. Cetakan pertamanya dilakukan pada 21 Agustus 1933 oleh CV. Tjerdas Bandung (Rukhpanti 2003). Selain *Tafsir Hibarna* ada pula *Tafsir Langkah Muhammadiyah* (1939), *Al-Quran Indonesia* (1932) oleh Syarikat Kweekschool Muhammadiyah, dan *Tafsir Al-Quran Djoez Satoe* karya Lajnah Oelama Muhammadiyah dan sebagainya. Tokoh Persatuan Islam (persis) A. Hassan (w. 1958) menulis tafsir *Al-Furqan* pada 1928 dalam bahasa Indonesia.

Pemaparan di atas menunjukkan bahwa dalam lembaga *kepengulon*, tradisi penulisan kitab tafsir Al-Qur'an dilakukan dengan dua tulisan yaitu tulisan *carakan* dan *pegon*. Sedangkan dalam lembaga pesantren di mana kyai atau ulama tradisional berada, penulisan tafsir menggunakan bahasa Arab dan bahasa Jawa aksara *pegon*. Sedangkan ulama modernis menulis karya tafsir Al-Qur'annya dengan aksara *carakan* dan *latin*.

Kembali kepada kritik Chalil terhadap karya tafsir Al-Qur'an ulama modernis, disebut bahwa tafsir karya Adnan termasuk mentah dan hambar karena modelnya yang sederhana dan melakukan terjemahan secara langsung. Hal ini karena karya-karya tafsir Al-Qur'an ulama Jawa yang awal lebih tampak memakai model terjemahan ringkas dan sederhana. Hal ini disebabkan kitab tersebut ditujukan pada pembaca umum termasuk orang awam agar membantu memudahkan memahami Al-Qur'an (Adnan 1982: 10-11). Yang demikian ini kemudian mengesankan bahwa terjemahan Al-Qur'an berbeda dengan tafsir Al-Qur'an. Padahal pada dasarnya penerjemahan Al-Qur'an pasti memerlukan kadar penafisan tertentu, sehingga hasilnya disebut juga sebagai tafsir (Bruinessen 2012: 180).

Berbeda dengan Chalil yang tidak suka teknik tafsir Al-Qur'an model terjemahan, kalangan tradisionalis justru memilih model terjemahan sederhana. Ulama tradisionalis mengklaim keunikan pendekatan tafsir yang ditulisnya dengan menyajikan metodologi yang sesuai dengan milieu Jawa. Hal ini tampak pada upayanya memperkenalkan metode pembelajaran bahasa Arab bagi orang Jawa dengan menyertakan makna *gandul* untuk menemukan pengertian terdalam dan struktur sintaksi Al-Qur'an (Hamim 2000: 101) sebagaimana ditunjukkan oleh *al-Ibriz*, *al-Iklil*, dan *Taj al-Muslimin*.

Karya terjemahan Al-Qur'an yang tidak memasukkan pendapat para ulama, *asbab an-nuzul*, dan mendiskusikan *qiraah* juga dikritik oleh Chalil. Ia menganggap bahwa ketiga hal tersebut sangat penting dalam membantu menemukan maksud ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain, terjemahan atau tafsir Al-Qur'an yang tidak memaparkan ketiga hal itu adalah karya murahan yang ditulis secara sembarangan. Padahal, menafsirkan Al-Qur'an tidak boleh sekehendak hati. Oleh karena itu, Chalil juga sangat anti terhadap tafsir yang bercorak *isyari*, *batini*, atau *sufi*. Menurutinya, tafsir yang demikian itu menjelaskan pengertian mistik terdalam di balik teks-teks Al-Qur'an tetapi sesungguhnya tidak mengajarkan apapun selain merupakan tafsir palsu (Hamim 2000: 99-102).

Sikap Chalil di atas menunjukkan bahwa kalangan modernis mencoba menciptakan otoritas tersendiri dalam menafsirkan Al-Qur'an yang dinilai lebih baik dari ulama tradisional. Ini dibuktikan dengan *Tafsir Hidajaatur-Rahman* karyanya. Meskipun diawali dengan menerjemahkan ayat demi ayat, Chalil memberi komentar panjang dengan menampilkan sejumlah pendapat ulama yang dianggap sesuai dengan pemikirannya. Tentu saja Chalil tidak mengutip pendapat ulama Sufi sebagaimana yang telah dikritiknya. *Asbab an-nuzul* dikutip untuk melengkapi latar belakang historis laporan tertentu mengenai ayat Al-Qur'an. Sedangkan ketika mengutip hadis, kesahihan hadis itu diuji dengan cermat (Hamim 2000: 106)

Akan tetapi, jika dicermati dengan saksama, tafsir Al-Qur'an karya Chalil yang diklaim lebih modernis pada umumnya memiliki banyak kesamaan dengan karya ulama tradisionalis dalam hal sumber rujukan. Di dalam tafsirnya, Chalil merujuk pada sejumlah kitab tafsir

ulama klasik seperti *Al-Kasyṣyāf ‘an Haqīqāt al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl* karya al-Zamakhshari, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān* karya Abū Ja’far Muhammad Ibn Jarīr al-Thabari, *Tafsīr Jalālayn* karya Jalāluddīn al-Suyuthi dan Jalāluddīn al-Mahalli, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* karya Nāshiruddīn Abū al-Khayr ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīh al-Gayb* karya Muḥammad Fakhruddīn Ibn Dhiyā’uddīn ‘Umar al-Rāzi, di samping karya tafsir ulama modernis Timur Tengah seperti *Tafsīr Al-Manār* karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Mughnī* karya Mustafa al-Maraghi dan *Al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* karya Thanthawi Jawhāri. Dengan demikian, tidak terdapat perbedaan substansial antara tafsir kaum tradisional dengan tafsir modernis sejauh menyangkut sumber-sumber rujukan yang dipakai. *Tafsīr Jalālayn* dan *Tafsīr Baydhawī* yang dirujuk Chalil juga dijadikan referensi oleh Bisri Mustafa di dalam *al-Ibriz* (Hamim 2000: 106; Supriyanto 2016: 284)

Dengan kritik Chalil di atas, identifikasi karya tafsir ulama tradisional dan modernis tidak melulu berdasarkan aksara, melainkan juga metodologi dan kontennya. Jika kritik Chalil tersebut diterapkan, perlu diketahui bahwa hampir semua tafsir Al-Qur’an berbahasa Jawa adalah tergolong dalam karya ulama tradisional yang berlawanan dengan Chalil. Selain tafsir Adnan yang merupakan alih bahasa dari tafsir Anom, tafsir *al-Huda* juga hambar karena model terjemahannya dan unsur sufistiknya (Hamim 2000: 103). Begitu juga dengan *Poestaka Hadi*, dan karya-karya tafsir Al-Qur’an *pegon* seperti *al-Ibriz*, *al-Iklil*, dan *Taj al-Muslimin* yang sangat bercorak sufistik (Iskandar 2015: 189-200).

Dengan demikian, sebagai produk budaya, penulisan tafsir Al-Qur’an mengikuti ideologi pengarangnya. Ulama Jawa tradisional dan modernis dalam hal ini sangat berbeda, bahkan berbenturan satu sama lain. Selanjutnya, penafsiran-penafsiran yang saling mengkritik akan ditampilkan dalam tulisan ini bukan untuk membuka ‘luka lama’ atau sejarah ‘kebencian’ yang pada akhirnya memicu kembali perseteruan di antara kedua kubu tersebut, melainkan sebagai upaya untuk mengapresiasi sejarah ulama Jawa dan otoritasnya yang khas. Hal-hal yang diungkap dalam tulisan adalah bagian kecil dari catatan sejarah yang tertuang dalam literatur lama hasil tulis para ulama Jawa.

KONTESTASI OTORITAS MENAFSIRKAN AL-QUR'AN

Sebagaimana pandangan ulama modernis yang berbeda dengan ulama tradisional seperti telah diungkap di muka, di dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an juga merefleksikan hal yang sama. Salah satu ciri ulama modernis adalah menentang taklid dan semua unsur takhayul dalam beragama (Hamim 2000; Saleh 2001; Jainuri 2002). Sebagai aktualisasinya, Muhammadiyah mengharuskan ijtihad dalam memahami Al-Qur'an. Bagi Muhammadiyah, pintu ijtihad selalu terbuka, sehingga tidak dibenarkan melakukan taklid. Jika seorang Muslim tidak mampu berijtihad karena lemahnya pengetahuan agamanya, maka diperbolehkan *ittiba'* dengan mengikuti ijtihad seorang ulama yang mendasarkan segala sesuatu pada Al-Qur'an dan Hadis (Boy ZTF 2009: 64; Saleh 2001: 77-80).

Iskandar Idries dalam *Tafsir Hibarna* telah menyinggung persoalan ini. Ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah (2): 17, ia mengatakan bahwa ayat tersebut menggambarkan orang-orang yang sudah diberi akal dan agama oleh Allah tetapi tidak digunakan dengan baik. Agama adalah cahaya yang menuntun manusia dan menjelaskan segala hal yang ada di sekeliling. Sedangkan akal menjadi kemudi yang dapat membenarkan haluan bahtera bila dipegang oleh *Muallim* yang cakap dan bijaksana. Ayat ini memberi peringatan bagi orang yang sudah mengetahui kebenaran dengan akal dan agama tersebut tetapi malah menyingkir dan memusuhinya dengan *taqlid a'ma* (taklid buta) karena kalah dengan nafsunya dan tertawan setan, hingga tidak dapat berjumpa dengan cahaya kebenaran lagi dan terpenjara di tempat gelap, tanpa petunjuk Tuhan. Orang tersebut akan celaka karena sangat berpegang pada adat, menyalahi syariat, dan sangat setia pada takhayul meskipun tidak betul dan berdarah daging dengan taklid yang mematikan akal serta meracuni hati (Idries 1936: 79-81).

Tidak hanya Idris, Chalil di dalam tafsirnya juga memberi kritik tajam terhadap hal serupa. Misalnya terkait praktik ber-*wasilah* sebagian orang Muslim yang dianggapnya salah. Dalam penafsirannya terhadap QS. Al-Maidah (5): 35, Chalil mengatakan bahwa *wasilah* sering dipahami dengan ziarah ke makam orang-orang yang dianggap sakti dan keramat. Hal ini dilakukan atas dasar pemahamannya terhadap

ayat ini di mana ketika berkeinginan hajatnya dikabulkan Allah, maka orang-orang tersebut mendekati sosok-sosok yang dipandang memiliki kedekatan khusus dengan Allah seperti para nabi, wali, dan orang-orang keramat. Padahal yang ditekankan oleh ayat tersebut adalah seruan kepada orang mukmin agar senantiasa takut kepada Allah dan mencari *wasilah* dengan melakukan perbuatan terpuji yang diridhai Allah (Chalil 1958: 38).

Penafsiran yang demikian sarat dengan ideologi modernis yang menentang segala praktik tradisi ziarah kubur Muslim tradisional. Ziarah kubur yang bagi kalangan tradisional merupakan amalan keagamaan yang penting sangat dibenci oleh kaum pembaru. Mereka secara tegas menolak kepercayaan kepada pertolongan arwah dan bentuk-bentuk kontak spiritual lainnya, pemujaan wali dikutuk sebagai amalan yang bertentangan dengan ajaran Islam (Bruinessen 2008: 25).

Adnan dalam *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi* juga melakukan hal yang hampir sama dengan Chalil ketika membahas tentang *wasilah*. Meskipun tafsir Adnan pernah dikritik sebagai karya murahan lantaran metodologi terjemahan dan kandungan unsur sufistiknya oleh Chalil, namun pada dasarnya secara konten penafsiran keduanya tidak jauh berbeda. Adnan juga tidak setuju dengan praktik ber-*wasilah* yang ada. Di dalam QS. Al-Isra'(17): 57, ia mengemukakan banyak orang tidak henti-hentinya mencari dan menjadikan sesuatu hal yang dipertuhankan sebagai *wasilah* untuk dekat kepada Tuhannya. Penekanan dari penafsiran tersebut adalah kewajiban menyembah hanya pada Allah, tidak dapat melalui *wasilah* atau perantara apapun. Penggunaan *wasilah* ini dikritik oleh Adnan sebab menghalangi kesucian bertauhid kepada Allah (Adnan 1982: 152).

Sementara ulama modernis mengkritik ulama tradisional tentang taklid dan *wasilah*, ulama tradisional mengkritik ulama modernis mengenai sikap mengikuti gaya makan dan berpakaian ala Eropa yang diklaim sebagai orang kafir. Menurut ulama tradisional, seorang Muslim tidak diperbolehkan mengikuti gaya orang Belanda yang kafir dalam hal makan maupun berpakaian. Pakaian seperti jas, dasi, topi, celana pantolon, dan semacamnya sangat dibenci oleh kalangan tradisional dan dihukumi haram dengan dalil *laysa minnā man tasyabbaha bighayrinā* (Noer 1996: 9; Misbah dan Abid 2016: 103)

Pandangan kaum tradisional tersebut kemudian direspon balik oleh kalangan modernis. K.H. Mas Mansur dalam *Tafsir Langkah Moehammadijah* (1939) mengungkapkan pemikirannya dengan mengkritisi kekolotan ulama tradisional sebagai berikut:

“Jika kita melihat orang yang menjalankan perintah agama dengan kesukaran dan kesempitan, hal itu bukan berasal dari perintah agamanya melainkan timbul dari dirinya sendiri yang disebabkan oleh sempitnya faham sehingga ia tidak suka menerima anugerah Allah tersebut. Misalnya, pertama, agama melarang orang memakan bangkai dan semua binatang yang mati tidak disembelih dengan menyebut asma Allah. Bagi orang yang tiada sempit faham, perintah ini diterima dengan ringan. Seumpama akan membeli daging, kalau orang yang menjual itu bukan orang kafir dan hewan itu biasa disembelih, cukuplah daging itu dimakan tanpa ragu-ragu. Akan tetapi bagi orang yang dasarnya memang sempit (dipersempit dirinya sendiri), ia tidak akan makan daging itu sebelum ia menyelidiki dengan sejumlah pertanyaan; disembelihkan hewan itu? Dengan menyebut nama Allah? Datang dari mana? Dengan membeli atau mencuri? Dan sebagainya, sehingga ia tidak jadi membeli takut karena *syak* yang ditimbulkan oleh kesempitan dirinya sendiri. Jika agama itu kita terima dengan kesempitan di atas, tentu kita tidak akan bisa hidup.” (Mas Mansur 1939: 19)

Dalam kutipan ini K.H. Mas Mansur memang tidak menyebut secara terang bahwa orang yang sempit paham adalah ulama tradisional. Akan tetapi keterangan ini cukup menjadi dasar kritiknya terhadap kebanyakan ulama tradisional yang berpandangan tentang ketatnya memilah makanan sebagaimana dikemukakan di awal. Selanjutnya, mengenai pakaian, K.H. Mas Mansur mengatakan demikian:

“Dalam sebuah hadis dikatakan “*Man tasyabbaha biqaumin fahuwa minhum*”, artinya barang siapa yang menyerupai suatu kaum maka ia tergolong kaum itu. Meskipun kedudukan hadis itu dhaif dan lemah, bagi orang yang sempit faham, hadis itu dapat menjadi hujjah sehingga ia tidak mau memakai dasi, dan lain-lain karena dianggap menyerupai kaum yang bukan Islam. Jika persoalan pakaian kita golongkan dalam hal ini, tentu kita tidak akan bisa berpakaian. Sebab, jas, juga biasa dipakai oleh orang non-Islam. Begitu juga celana, ikat pinggang, sepatu, dan lain-lain. Padahal dalam perkara itu, agama tidak memberikan bentuk-bentuk yang pasti melainkan terserah pada kesukaan

kita dalam berpakaian asalkan menutup aurat. Di dalam agama, perkara pakaian itu hanya diberi batas bagi lelaki tidak boleh memakai sutera dan tidak boleh memakai pakaian tertentu perempuan, begitupula sebaliknya orang perempuan tidak boleh memakai pakaian laki-laki. Inilah batas pakaian di dalam agama. Sedangkan perkara lainnya seperti model potongan kain tergantung kesukaan masing-masing pemakainya.” (Mas Mansur 1939: 17-20)

Apa yang disampaikan K.H. Mas Mansur di atas menegaskan bahwa memahami agama tidak boleh terjebak dalam pikiran yang sempit. Agama tidak mengikat paham. Di sinilah perlunya berijtihad. Dengan menyerukan ijtihad, Muhammadiyah sangat menjunjung tinggi peran akal. Hal ini karena akal sebagai alat untuk mendapatkan interpretasi yang baik atas ajaran agama yang merupakan kebutuhan dasar manusia. (Lubis 1993: 163-179; Boy ZTF 2009: 64-69; Jainuri 2002: 102; Mas Mansur 1939: 20)

PENUTUP

Ulama Jawa dalam sejarahnya terpolarisasi menjadi kyai dan penghulu. Keduanya dibedakan berdasarkan administrasi atau kelembagaan. Atas campur tangan kolonial Belanda, ketegangan terjadi di antara keduanya hingga saling menyalah-kafirkan. Ketegangan tersebut walaupun mereda dengan banyaknya keluarga priyayi-penghulu belajar di pesantren, sebuah lembaga Islam tradisional bentukan kyai, namun perdebatan antara ulama pembaru dan ulama tradisional tetap tidak dapat dihindarkan. Perdebatan ini di satu sisi karena politik, tetapi juga ideologi.

Seiring dengan mencuatnya reformisme Islam yang ditandai semangat belajar Islam yang menggelora bagi generasi-generasi muda Muslim Jawa ke Mekkah, penulisan kitab-kitab tafsir di kalangan para ulama pun terjadi secara massif. Dalam basis sosial yang berlainan, para ulama menulis tafsir Al-Qur'an dan merespon kondisi serta mengusung ideologi yang bermacam-macam. Bahkan kritik dan saling serang antar ulama juga terjadi dalam masing-masing pemahamaannya terhadap ayat Al-Qur'an. Sejarah penggunaan aksara *carakan*, *pegon*, dan *latin* dalam tradisi penulisan teks-teks keagamaan hingga pada tafsir Al-Qur'an di

Jawa juga tak lepas dari kontestasi otoritas tersebut. Ulama Penghulu yang berada di lembaga *kepengulon* kraton menulis tafsir dengan aksara *carakan* dan *pegon*, kyai pesantren menulis dengan bahasa Arab dan *pegon* Jawa, sedangkan ulama modernis menulis dengan aksara latin.

Dari sisi metodologi dan konten penafsiran, ulama modernis dan tradisionalis saling berbenturan satu sama lain. Model terjemahan sederhana pada tafsir karya ulama tradisionalis dikritik sebagai karya murahan dan hambar, sementara ulama tradisionalis menganggap model terjemahan yang sangat sesuai dengan milieu orang Jawa yang tidak akrab dengan bahasa Al-Qur'an yang berbahasa Arab. Mengacu pada contoh penafsiran, beberapa kitab tafsir karya ulama modernis mengkritik sikap taklid yang berujung pada praktik ber-*wasilah* dan takhayul yang dianggap menyimpang oleh kalangan moderis tetapi banyak dilakukan kalangan tradisionalis. Sebaliknya, kaum tradisionalis mengkritik kalangan modernis yang dianggap meniru gaya makan dan berpakaian orang Belanda yang kafir. Kritik ini kemudian dibalas pula oleh ulama modernis dengan mengecam kekolotan berpikir kalangan tradisionalis. Beberapa kritik tersebut telah membuka ruang perdebatan yang tidak ada habisnya di antara ulama tradisional dan pembaru. Dengan demikian, tafsir sebagai produk pemikiran dan budaya ulama telah menjadi semacam alat justifikasi dan penguat otoritas masing-masing penulisnya.

SUMBER BACAAN

- Adnan, K.H.R. Muhammad
1982 *Tafsir Al-Qur'an Suci Basa Jawi*. Bandung: Al ma'arif.
- Ali, A. Mukti
1971 *Alam Fikiran Islam Moderen di Indonesia*. Yogyakarta: Yayasan NIDA.
- Amin, Ahmad Syadzirin
1989 *Mengenal Ajaran Tarajumah Syaikh Ahmad Rifa'ie dengan Madzhab Syafi'i dan I'tiqad Ahlissunnah wal Jama'ah*. Jakarta: Jamaah Masjid Baiturrahman.
- Bahasa, Tim Pusat
2008 *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.

- Benda, Harry J.
 1985 *Bulan Sabit dan Matahari Terbit: Islam Indonesia pada Masa Pendudukan Jepang*, cet. ke-2. Bandung: Pustaka Jaya.
- Bruinessen, Martin van
 2008 *NU: Tradisi Relasi-relasi, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS,
 2012 *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, edisi revisi, cet. ke-1. Yogyakarta: Gading Publishing.
- Burhanuddin, Jajat
 2012 *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Chalil, Moenawar
 1958 *Tafsir Qur'an Hidajaatur-Rahman*, vol. 1. Solo: Ab. Siti Samsijah.
 Departemen Pendidikan dan Kebudayaan
 1990 *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Dhofier, Zamakhsyari
 1994 *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Djamil, Abdul
 2001 *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam K.H. Ahmad Rifa'i Kalisalak*. Yogyakarta: LKiS.
- Fealy, Greg
 2009 *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, terj. Farid Wajidi dan Mulni Adelina Bachtar, cet. ke-4. Yogyakarta: LKiS.
- Feener, R. Michael
 1998 'Notes Towards the History of Qur'anic Exegesis in Southeast Asia', *Studia Islamika* 5-3: 47-76.
- Gaborieau, Marc
 2010 'The Redefinition of Religious Authority among South Asian Muslim from 1919 to 1956', dalam Azyumardi Azra, Kees Vand Dijk, dan Nico J.G. Kaptein, *Varieties of Religious Authority: Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam*. Singapura: ISEAS.
- Geertz, Clifford
 1960 *The Religion of Java*, Glenco, Illinois: Free Press.

Gusmian, Islah.

- 2010 'Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Quran di Indonesia dari Tradisi, Hierarki, hingga Kepentingan Pembaca', *Tsaqafah* 6-1: 1-25.
- 2015a 'Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Awal Abad 20 M', *Mutawatir* 5-2: 223-47.
- 2015b 'Tafsir Al-Quran Indonesia: Sejarah dan Dinamika', *Nun* 1-1: 1-32.
- 2016 'Tafsir Al-Quran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik', *Suhuf* 9-1: 141-68.

Hadi, Nur

- 2017 'Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim Karya Raden Pengulu Tabshir Al-Anam Karaton Kasunanan Surakarta (Studi Metode dan Corak Tafsir)'. Tesis. Surakarta: IAIN Surakarta.

Hadikoesoema

- 1936 *Poestaka Hadi*. Djogjakarta: Drukkerij Persatoean Djogja.

Hamim, Thoha

- 2000 *Paham Keagamaan Kaum Reformis*, cet. ke-1. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya.

Hatina, Meir

- 2010 *Ulama, Politics, and the Public Sphere: An Egyptian Perspective*. Turki: The University of Utah Press.

Hisyam, Muhamad

- 2005 'Potret Penghulu dalam Naskah: Sebuah Pengalaman Penelitian', *WACANA* 7-2: 125-33.

Horikoshi, H.

- 1976 *A Traditional Leader in a Time of Change: The Kyai and Ulama in West Java*. Urbana: Thesis University of Illinois.
- 1987 *Kyai dan Perubahan Sosial*, terj. Umar Basalim dan Andi Muarly Sunrawa, cet. ke-1. Jakarta: P3M.

Hosen, Nadirsyah

- 2008 'Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling A Kyai', dalam Greg Fealy and Sally White, *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapura: ISEAS.

Ichwan, Moch. Nur

- 2009 'Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemah Resmi Al-Quran di Indonesia', dalam Henry Chambert-Loir ed., *Sadur: Sejarah*

- Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, cet. ke-1. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Idries, Iskandar
1936 *Tafsir Hibarna*. Bandung: Cv Tjerdas.
- Iskandar
2015 'Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Taj al-Muslimin dan Tafsir Al-Iklil Karya K.H. Misbah Musthofa', *Fenomena* 7-2: 189-200.
- Isma'il, Ibnu Qoyim
1997 *Kiai Penghulu Jawa: Perannya di Masa Kolonial*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Jainuri, Achmad
2002 *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Keagamaan Muhammadiyah Periode Awal*. Surabaya: LPAM.
- Johns, Anthony H.
1998 'The Qur'an in the Malay World: Reflection on `Abd al-Rauf of Sinkel (1615-1693)', *Journal of Islamic Studies* 9-2: 120-145.
- Junaidi, Akhmad Arif
2012 *Penafsiran Al-Qur'an Penghulu Kraton Surakarta: Interteks dan Ortodoksi*. Semarang: IAIN Walisongo Semarang.
2013 'Dinamika Penafsiran Al-Quran di Surakarta 1900-1930', *Profetika Jurnal Studi Studi Islam* 14-1: 52-65.
- Junus, Mahmud
1979 *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara.
- Kartodirdjo, Sartono
1975 *Kepemimpinan dalam Sejarah Indonesia*. Yogyakarta: BPA UGM.
- Lubis, Arbiyah
1993 *Pemikiran Muhammadiyah dan Muhammad Abduh: Suatu Perbandingan*, cet. ke-1. Jakarta: Bulan Bintang.
- Mansur, K.H. Mas
1939 *Tafsir Langkah Moehammadijah*. Djogjakarta: Moehammadijah Madjlis Taman Poestaka.

Mansurnoor, Iik Arifin

1990 *Islam in an Indonesian World: Ulama of Madura*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.

Molen, Willem van der

2009 'Aksara, Huruf, Lambang: Jenis-Jenis Tulisan dalam Sejarah', dalam Henry Chambert-Loir, *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, cet. ke-1. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.

Muhtarom

2005 *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Munir, Ghazali

2008 *Warisan Intelektual Islam Jawa dalam Pemikiran Kalam Muhammad Shalih al-Samarani*. Semarang: Walisongo Press.

Mustafa, Bisri.

1959 *al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-'Aziz bi al-Lughah al-Jawiyah*, vol. 1. Kudus: Maktabat wa Matba'at Menara Qudus.

Mustafa, Misbah

t.th *al-Iklil fi Ma'anī al-Tanzil*, vol. 1. Surabaya: Maktabat al-Ihsan.

1990 *Tafsir Taj al-Muslimin min Kalāmi Rabb al-'Ālamīn*, vol. 1. Bangilan Tuban: Majlis al-Ta'lif wa al-Khaththāth.

Nisa, Eva F.

2018 'Creative and Lucrative *Da'wa*: The Visual Culture of Instagram amongst Female Muslim Youth in Indonesia', *ASIASCAPE: DIGITAL ASIA* 5: 1-32.

Noer, Deliar

1996 *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8. Jakarta: LP3ES.

Nurtawab, Eryan

2005 'Taqālid Tuallif Kutub al-Tafsir al-Malāyuwiyah wa al-Jāwiyah wa al-Sundāwiyah: Muhāwalah Lirasm Kharīthah', *Studia Islamika* 12: 3: 535-573.

2009a 'The Tradition of Writing Qur'anic in Java and Sunda', *Subuf* 2: 2: 163-195.

2009b *Tafsir Al-Quran Nusantara Tempo Doeloe*. Jakarta: Ushul Press.

- Pigeaud, T.H.
 1967 *Literature of Java. Catalogue Raisonne of Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Public Collections in the Netherlands. Volume I.* The Hague: Martinus Nijhoff.
- Pigeaud, Th. G. and H.J. de Graaf
 1985 *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa, Kajian Sejarah Politik Abad ke-15 dan ke-16.* Jakarta: Grafitipers.
- Pijper, G.F.
 1984 *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessy Augusdin, cet. ke-1. Jakarta: UI Press, 1984.
- Ricci, Ronit
 2015 'Reading a History of Writing: Heritage, Religion, and Script Change in Java', *Itinerario* 39-3: 419-435.
- Ricklefs, M.C.
 2006 *Mystic Synthesis in Java: a History of Islamization from the Fourteenth to Early Nineteenth Centuries.* Nortwalk, CT: EastBridge, 2006.
 2007 *Polarising Javanese Society: Islamic and Other Visions c. 1830-1930.* Singapura: NUS Press.
- Rifa'i, Ahmad
 1995 *Tabyin al-Islah.* Pekalongan: Diterbitkan untuk kalangan sendiri.
- Rosidi, Ajip
 2000 *Ensiklopedi Sunda: Alam, Manusia, dan Budaya termasuk Budaya Cirebon dan Betawi.* Jakarta: Pustaka Jaya.
- Rukhpianti, Ade Yuli
 2003 *Tafsier Hibarna Karya Iskandar Idries (Kajian Terhadap Metodologi Penafsiran al-Qur'an), skripsi.* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Saleh, Fauzan
 2001 *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in Twentieth Century Indonesia.* Leiden, Boston, Koln: Brill.
- Schimdtke, Sabine dan Gudrun Kramer
 2006 *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies.* Leiden: Brill.

Soebardi, S.

1975 *The Book of Cabolek*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Steenbrink, Karel A.

1984 *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang.

Sunarwoto

2008 'The Influence of Meccan Education on The Pesantren Tradition', *tesis*. Leiden: Leiden University.

2015 'Contesting Religious Authority: A Study on Dakwah Radio in Surakarta Indonesia', *disertasi*. Tilburg: Tilburg University.

Supriyanto

2016 'Kajian Al-Qur'an dalam Tradisi Pesantren: Telaan atas Tafsir *Al-Iklil fi Ma'ani al-Tanzil*, *Tsaqafah* 12-2: 281-198.

Syahid, Bakri

1982 *Al-Huda Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi I*. Yogyakarta: Bagus Arafah.

Turmudi, Endang

2006 *Struggling for the Umma: Changing Leadership Roles of Kyai in Jombang, East Java*. Australia: the Australia National University Press.

Vlekke, Bernard H.M.

1965 *Nusantara A History of Indonesia*. The Hague & Bandung: W. van Hoeve Ltd.

Widjaya, Ismoko

2011 'Tiga Al Quran Kuno Beraksara Jawa', dalam <http://viva.co.id> atau *VTVAnews.com* diakses pada 06 Februari 2018.

Zaman, Muhammad Qasim

2002 *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

2006 'The Ulama of Contemporary Islam and Their Conceptions of The Common Good', dalam Almando Salvatore and Dale F. Eickelman (eds), *Public Islam and The Common Good*. Leiden and Boston: Brill.

2009 'The Ulama and Contestations on Religious Authority', dalam Muhammad Khalid Masud, Almando Salvatore, and Martin

Van Bruinessen (eds), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburg: Edinburg University Press, 2009.

Zoetmulder, P.J.

1974 *Kalangwan: A Survey of Old Javanese Literature*. The Hague: Martinus Nijhoff.

ZTF, Pradana Boy

2009 *Para Pembela Islam: Pertarungan Konservatif dan Progresif di Tubuh Muhammadiyah*, cet. ke-1. Depok: Gramata Publishing.

KONTROVERSI TRANSLITERASI DALAM TAFSIR TAMSJIJJATOEL-MOESLIMIN KARYA AHMAD SANUSI

MELANI LATIFAH

PENDAHULUAN

Bab ini menelaah kontroversi transliterasi atau alihaksara Al-Quran dengan studi kasus tafsir *Tamsjijjatoel-Moeslimin* (selanjutnya disebut: TM) karya Ahmad Sanusi (wafat 1950), seorang mufasir Sunda yang produktif di paruh awal abad ke-20. Karya-karya tafsirnya ditulis dalam bahasa Sunda dan aksara Jawi atau Arab pegon. TM adalah satu-satunya tafsir Ahmad Sanusi yang ditulis dalam bahasa Melayu dengan aksara Latin. Melihat bahasa yang digunakan, tafsir ini ditujukan pada para pembaca yang mampu membaca dan memahami bahasa Melayu dan tulisan Latin. Tafsir ini mulai ditulis pada Oktober 1934. Sayangnya, Ahmad Sanusi tidak atau belum sempat menyelesaikannya lengkap 30 juz. Tafsir ini menjadi kontroversial di kalangan masyarakat dan, terutama, ulama Sunda kala itu. Salah satu sebabnya adalah karena penulisan transliterasi ayat Al-Quran ke aksara latin yang mereka mengubah Al-Quran, dan karenanya menjadikan pelakunya kafir.

Dalam bab ini, penulis mengkaji lebih lanjut kontroversi TM dengan melihat pada argumen yang dibangun oleh penulisnya. Dadang Darmawan (2009) telah menganalisis kontroversi transliterasi Al-Quran Ahmad Sanusi dari sudut pandang teologis. Seperti akan ditunjukkan nanti, kontroversi TM tidak hanya menyangkut persoalan

teologis tetapi juga persaingan pengaruh di antara para ulama kala itu. Dengan demikian, bab ini mencoba menjawab mengapa TM menjadi kontroversial? Untuk menjawab pertanyaan ini, penulis menggunakan sumber-sumber internal yang berasal dari pihak Ahmad Sanusi sebagai sumber primer. Bagian-bagian selanjutnya dari bab ini akan membahas sekilas tentang sosok Ahmad Sanusi dan karyanya. Kemudian dibahas tentang karakteristik TM, dan disusul kemudian dengan pembahasan seputar bahasa dan terjemah Al-Quran. Sebelum kesimpulan dianalisis polemik dan argumen yang diajukan Ahmad Sanusi mengenai alihaksara Al-Quran

SEKILAS TENTANG AHMAD SANUSI DAN KARYANYA

Ahmad Sanusi¹ lahir di desa Cantayan, Cikembar, Sukabumi pada 3 Muharam 1306 H bertepatan dengan 18 September 1888 (Rohmana 2014: 107). *Ajengan*² Ahmad Sanusi dibesarkan di lingkungan pondok pesantren. Ayahnya, H. Abdurrahim bin H. Yasin adalah seorang kyai, Ibunya bernama Ibu Empo (Ubaedah 2006). Sanusi kecil belajar agama langsung pada ayahnya, dan menginjak usia 15 tahun Ahmad Sanusi dikirim ayahnya ke berbagai pesantren di kawasan Priangan atau Pasundan seperti Sukabumi, Garut, Cianjur dan Tasikmalaya (Rohmana 2014: 108). Dia belajar kepada guru-guru yang memiliki keahlian dalam bidang agama seperti fikih, nahwu, *balaghah*, *manthiq*, dan keilmuan lainnya.³

Setelah menghabiskan waktunya untuk belajar di berbagai Pesantren di Priangan, pada tahun 1909 Ahmad Sanusi yang pada saat itu berusia 21 tahun berangkat melaksanakan ibadah haji ke Mekah

1 Di dalam kitab nama Ahmad Sanoesi mengikuti ejaan lama. Dalam tulisan ini menggunakan ejaan baru yaitu Ahmad Sanusi.

2 *Ajengan* merupakan sebutan untuk sosok kyai, ulama dan yang dianggap otoritatif dalam urusan agama di kawasan Priangan. Sosok Ajengan sangat dihormati sebagaimana orang-orang Jawa menghormati sosok Kyai karena dianggap mempunyai pengetahuan agama yang luas. Sebutan seorang ahli agama seperti kyai di masyarakat Jawa.

3 Guru-guru Ahmad Sanusi diantaranya: Ajengan Anwar dari Pesantren Salajambe terkenal dalam bidang fikih, empat orang guru yang ahli dibidang *manthiq* yaitu Ajengan Muhammad Siddik Sukamantri, Ajengan Sulaeman Sukaraja, Ajengan Satibi Gentur dan Ajengan Pesantren Cilaku. Ilmu nahwu didapatkan dari Ajengan Pesantren Ciajag dan Ajengan Pesantren Keresek. Ilmu *balaghah* didapatinya dari guru di Pesantren Sumursari dan Ajengan Suja'i dari Pesantren Gudang Tasikmalaya. Lihat Dadang 2009: 63.

sekaligus menimba ilmu di sana (Darmawan 2009: 63). Ahmad Sanusi banyak belajar kepada sejumlah ulama Nusantara di Mekah seperti, Syaikh Muhammad Garut, Syaikh Mukhtar, Shalih Bafadil, Sa'id Jamani, dan Abdullah Zawawi yang kesemuanya termasuk ulama-ulama Syafi'iyah (Rohmana 2014: 109). Di Mekah Ahmad Sanusi banyak berdiskusi dengan ulama Nusantara mengenai peran ulama sebagai pemersatu bangsa. Hal ini wajar karena pada saat itu adalah masa penjajahan di Nusantara. Sebagai bangsa yang tejajah, selama berada di kota Mekah Ahmad Sanusi banyak berdiskusi dengan ulama-ulama Nusantara, karena ia menyadari pentingnya peran ulama sebagai pemersatu bangsa.

Ahmad Sanusi sejak di Mekah tampaknya memiliki ketertarikan terhadap masalah politik. Hal ini terbukti masuknya Sanusi dalam keanggotaan Sarekat Islam (SI)⁴. Saat mendengar kabar tentang berdirinya SI tahun 1912, Ahmad Sanusi langsung mencatatkan dirinya sebagai anggota. Dia juga terlibat secara intensif dalam perdebatan ulama kala itu. Berdirinya SI sendiri masih menjadi bahan perdebatan di kalangan ulama. Ketika itu beredar surat kaleng di kalangan para jamaah haji yang menyudutkan SI. Dalam surat kaleng itu disebutkan bahwa SI tidak membela kepentingan agama Islam dan hanya berdiri di atas kepentingan politik dan ekonomi (Rohmana 2014: 110-11).

Sepulang dari Mekah Ahmad Sanusi mengajar di pesantren ayahnya. Dia memiliki banyak santri yang setia. Dalam situasi penjajahan, hal ini membuat pemerintahan Kolonial Belanda merasa khawatir jika fatwa-fatwa Ahmad Sanusi menggerakkan rakyat untuk melawan. Atas kekhawatiran inilah Pemerintah Belanda mengasingkan Ahmad Sanusi ke Batavia (sekarang Jakarta) pada tahun 1928 (Sanusi 1935). Selama di pengasingan Ahmad Sanusi banyak menulis sebagai bentuk perlawanan dengan cara memberikan fatwa-fatwa lewat tulisan yang disebarluaskan kepada masyarakat. Setelah pulang dari pengasingan, Ahmad Sanusi

4 Sarekat Islam (SI) merupakan transformasi dari organisasi pendahulunya yaitu Sarekat Dagang Islam (SDI). Didirikan di Solo pada tanggal 11 November 1912. Pendiri SI Haji Samanhoeidhi merupakan seorang anak pedagang batik di Solo bernama Haji Mohammad Zen. Terdapat dua faktor yang melatar belakangi berdirinya SI. Pertama, kompetisi dagang dengan orang-orang Cina yang mendominasi perdagangan batik di Solo. Kedua, sikap superioritas orang-orang Cina terhadap pribumi sehubungan dengan berhasilnya revolusi Cina pada tahun 1911. Deliar Noer 1996:115.

bersama ulama lain mendirikan *Al-Ittihadijatul Islamiyah* (AII) sebuah organisasi Islam yang sekarang berubah menjadi Persatuan Umat Islam (PUI) (Rohmana 2014: 107).

Selain aktif dalam organisasi pergerakan Islam, Ahmad Sanusi juga dikenal sebagai penulis yang produktif. Dia menulis puluhan dan bahkan mencapai lebih dari seratus karya yang meliputi berbagai bidang keilmuan Islam seperti tafsir, tauhid, fikih, akhlak, dan tasawuf (Ubaedah 2006). Dia menulis karya-karyanya itu dalam bahasa Sunda dan tulisan pegon-Jawi dan hanya sedikit karya yang ditulis dalam bahasa Melayu. Tafsir merupakan salah satu karya yang terpenting dari Ahmad Sanusi. Di antara karya tafsirnya adalah: *Raudah Al-'Irfan fi Ma'rifah Alquran*, *Malja' al-Talibin*, *Tamsyiyah al-Muslimin fi Kalām Rabb al-'Alamin*, *Kasyf al-Sa'adah fi Tafsir Surah al-Waqi'ah*, *Kasyf al-Auhām wa al-Danūn fi Ma'āni Lā Yamassuhu Illa al-Mutahharūn*, *Tafsir Kalimāt Surah Yā Sīn*, *Tafsir Qulū as-Syibyan Surat al-Mulk min Alquran*, *Tafsir Surat al-Dukhan*, *Tafsir Ushūl al-Islam fi Tafsir kalām al-Mulk al-'Ālam (Tafsir Surat Al-Fatihah)*.⁵ Sebagaimana disebutkan di awal, semua karya tafsirnya ini menggunakan bahasa Sunda dengan aksara Arab kecuali *Tamsyiyah al-Muslimin* yang ditulis dalam bahasa Melayu dan aksara Latin. Tafsir inilah yang kemudian menimbulkan perdebatan di kalangan ulama Priangan kala itu. Sebagian mereka memandang tafsir TM sesat karena ditulis dengan akasara Latin.

KARAKTERISTIK TAMSJIIJATOEL-MOESLIMIN

Satu dari karya Ahmad Sanusi yang menimbulkan polemik dikalangan para ulama adalah TM. TM ditulis pada bulan Oktober tahun 1934 sepulangnya Ahmad Sanusi dari pengasingan di Batavia.⁶ TM awalnya berasal dari tulisan berkala Ahmad Sanusi yang terbit satu

5 Karya tafsir yang pertama terbit dan ditulis di awal abad ke-20 adalah *Tamsjijatoel-Moeslimin* dan langsung menuai kontroversi di kalangan para ulama. Akan tetapi, tafsir ini tidak selsesail samapi 30 juz. Dari semua karya tafsirnya, hanya tafsir *Raudah Al-'Irfan Fii Ma'rifah Al-Qur'an* yang selesai sampai 30 juz. Karya tafsir yang lain merupakan tafsir tematik yang hanya menafsirkan satu surat, seperti tafsir surat Ya Siin, Al-Waqi'ah, Al-Mulk, dan tafsir surat Ad-Dukhan.

6 Menurut keterangan dalam kitab *Minzharah al-Islam wa al-Iman fi Tabyini Bid'ati wa Dhalālati Taẓkirah al-Ikhwan* bahwasanya Ahmad Sanusi diasingkan oleh pemerintah ke Betawi (Jakarta) pada Agustus 1934. Sepulangnya dia dari pengasingan, tepat pada bulan Oktober di kota kelahirannya Sukabumi Ahmad Sanusi mengeluarkan kitab *Tamsjijatoel-Moeslimien* yang banyak menimbulkan polemik di kalangan para ulama terkait aksara Latin dalam kitab tersebut.

bulan sekali dan terbit pertama kali tepat pada 1 Oktober 1934. Akan tetapi, mulai dari Januari 1937 tafsir TM diterbitkan satu bulan dua kali. Hal ini sesuai dengan yang dipaparkan Ahmad Sanusi pada *cover* edisi ke-29 yang terbit pada 20 Januari 1937.⁷ Tafsir ini ditulis menggunakan metode *tahlili*⁸ yaitu penyajian yang urut mulai dari surat Al-Fatihah, juz 1 sampai setengah dari juz 8 yang semuanya terkumpul dari edisi 1 sampai edisi 53. Edisi terakhir dari tafsir ini terbit pada bulan Juni tahun 1939. Jadi, kitab TM ditulis oleh Ahmad Sanusi dalam kurun waktu ± 5 tahun (1934-1939). Yang ada ditangan penulis saat ini, tafsir lengkap sampai edisi 53 yang terkumpul dalam 4 jilid. Jilid ke-1 edisi 1-13, jilid ke-2 edisi 14-26, jilid ke-3 edisi 28-40, dan jilid ke-4 edisi 41-53.

Pada bagian sampul paling atas, terdapat judul lengkap dari tafsir TM yaitu "*Tamsijjatoel-Moeslimin fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien*" dan tepat di bawahnya, judul yang ditulis dengan huruf Arab disertai maknanya *تمشية المسلمين في تفسير كلام رب العالمين* artinya: *menindakkan sekalian orang Islam, menafsierkan firman Toehan seroe sekalian 'alam*.¹⁰ Setelah judul, tertera nama dan alamat penulis "*Dikeloearkan oleh: H. Amad Sanoesi bin H. Abdoerrahim 1 Bulan 1 Kali*" kemudian disambung di bawahnya alamat "*adres: H. Ahmad Sanoesi De Vogelweg No. 100 Soekabumi*". Tertera juga beberapa agen yang menyediakan tafsir TM di kota-kota seperti Batavia (Jakarta), Bandung dan luar negeri. Dicantumkan pula harga dari tafsir tersebut yaitu 0.40 cent untuk satu edisi, f.1 untuk 3 edisi, dan untuk luar Indonesia tertera f.1.5 per 3 edisi

7 Pada bagian sampul edisi ke-29 yang terbit 20 Januari 1937, tertera pemberitahuan dari Ahmad Sanusi bahwasanya mulai dari Januari 1937, tafsir TM terbit satu bulan dua kali. Ahmad Sanusi 29, 1937.

8 Darmawan (2009: 91) menambahkan, selain metode *tahlili*, tafsir TM juga menggunakan metode *ijmali* dalam penafsirannya meskipun tidak konsisten, Ahmad Sanusi dalam tafsir TM, memberikan ulasan singkat terhadap ayat-ayat yang telah ditafsirkan, dan juga memberikan gambaran umum terhadap setiap ayat yang akan ditafsirkan.

9 Penulisan yang terdapat pada kitab masih menggunakan ejaan lama. Pada tulisan ini, penulis menggunakan ejaan baru.

10 Penulisan nama kitab masih menggunakan ejaan lama. Menurut Darmawan, penamaan kitab dengan kata *تمشية* merupakan kekeliruan dari Ahmad Sanusi karena *tasydid* yang ada pada huruf *ya'*. Kekeliruan terletak pada wazan yang digunakan pada kata *تمشية*. Padahal aturan wazan menurut yang baku seharusnya tidak menggunakan *tasydid* pada huruf *ya'*. Kecuali, jika wazan yang digunakan menggunakan kata *مشياً*. Jadi, seharusnya nama dari kitab tafsir yang benar adalah *تمشية* (tanpa *tasydid*) atau *مشياً* dengan *tasydid* di atas *ya'*. Lihat Dadang Darmawan 2009: 87.

(lihat Darmawan 2009: 63). idak jarang, pada setiap edisinya, Ahmad Sanusi memberikan pengumuman kepada para pelanggan dan agen, untuk melunasi tagihan pembayaran. Seperti yang tertera pada sampul edisi ke-14 “*Pemeberian tahoe, sekalian agent jang masih ada mempoenjai toenggakan wang langganan, harap sigra setorkan dia, karena sangat perloe pakai wang*” maksud dari pemberitahuan tersebut adalah tagihan kepada pelanggan yang masih punya tunggakan edisi sebelumnya agar segera dilunasi.

Bagian paling akhir dari sampul adalah penerbit tafsir TM. Terdapat dua penerbit yaitu *Druk/Typ. Masdoeki Tarikolot 3 Soekabumi* dan *Druk/Typ. Al-Ittihad Soekabumi*. Edisi pertama tafsir TM diterbitkan oleh penerbit *Masdoeki*, dan edisi ke-2 sampai akhir diterbitkan oleh penerbit *Al-Ittihad Soekabumi*. Perbedaan penerbit berdampak pada perbedaan penulisan tafsir. pada edisi pertama dengan penerbit *Masdoeki*, penulisan tanpa disertai transliterasi aksara Latin. Sedangkan pada edisi ke-2 sampai akhir dengan penerbit *Al-Ittihad Soekabumi* penulisan tafsir disertai dengan transliterasi terhadap ayat Al-Qurannya. Hal ini mengindikasikan bahwa, penerbit *Masdoeki* tidak berkenan menerbitkan tafsir yang disertai transliterasi ayat Al-Quran. Untuk itulah Ahmad Sanusi menerbitkan sendiri tafsir TM melalui organisasi yang dibuatnya yaitu *Al-Ittihad Soekabumi*.

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Quran, Ahmad Sanusi menggunakan dua cara yaitu *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ra'yi*.¹¹ Dikatakan *bi al-ma'tsūr* karena Ahmad Sanusi merujuk pada ayat dan riwayat untuk menafsirkan ayat Al-Quran, dan tidak jarang Ahmad Sanusi menggunakan *al-ra'yi* untuk menafsirkan suatu ayat. Mazhab yang digunakan pun beragam mencakup empat madzhab seperti yang dipaparkan Ahmad Sansui pada penduhuluannya:

Tafsir ini tjoekoop memberi penerangan segala jang menjadi keperluan di dalam memahamkan Qoerān al-Adhim, dari pada Hadits²nja, qishab²nja dan segala Madzhab²nja dari pada Madzhab Ahli-Soennah Waldjamaäh, dan madzhab Sjafi'ie, Malikie, Hanafie dan Hanbalie. Insja-Allah pematjanja bisa

11 Terdapat tiga cara menafsirkan Al-Quran. pertama tafsir *bi al-ma'tsūr* yaitu penafsiran yang merujuk pada riwayat. Kedua, tafsir *bi al-ra'yi* yang menggunakan nalar dalam penafsirannya. Ketiga, tafsir *isyary* yaitu penafsiran yang mengandalkan kesan yang diperoleh dari teks. Lihat Shihab 2015: 349.

mendapat ilmoe² Islam yang semporna. (Sanusi 1, 1934, bagian pendahuluan):

Ahmad Sanusi mencoba memahami kondisi masyarakat yang beragam dan untuk itu, dia menulis tafsir yang bisa dinikmati oleh semua kalangan tanpa dibatasi apa pun baik organisasi maupun madzhab.

BAHASA, TERJEMAH, DAN SALINAN AL-QURAN

Munculnya literatur tafsir dalam bahasa lokal merupakan fenomena vernakularisasi, yaitu proses kontekstualisasi pada level kebahasaan agar pesan-pesan keagamaan yang ada pada teks suci (kitab suci) bisa dipahami oleh masyarakat lokal (Nur Ichwan, 2002: 13-14). Ketika kitab suci berusaha dipahami dengan bahasa lokal, maka akan muncul proses Islamisasi terhadap bahasa lokal yang kemudian memunculkan fenomena *diglossia*.¹² Proses inilah yang dilakukan oleh Ahmad Sanusi agar pesan-pesan yang ada pada ayat Al-Quran yang dia tulis bisa tersampaikan. Vernakularisasi dan *diglossia* memunculkan masalah di kalangan ulama tradisional. Betapa tidak, bahasa Arab yang lebih disakralkan sebagai bahasa kitab suci, hadis dan literatur keagamaan lainnya disalin oleh bahasa lokal sebagai bahasa yang tidak “diunggulkan”. Tak pelak hal ini menimbulkan perselisihan pendapat di sebagian umat Islam. Hal ini tercermin dalam fatwa-fatwa mengenai hukum menerjemahkan al-Quran, terutama di akhir abad ke-19.

Setidaknya dua fatwa penting bisa dihadirkan di sini. Fatwa yang pertama berasal dari Syaikh ‘Abd al-Hamid bin Muhammad ‘Ali Kudus (selanjutnya: Syaikh Hamid Kudus) yang tertuang dalam brosurnya berjudul *Tuhfah al-Mardhiyah fi Jawāzi Tafsiri al-Qur’an al-‘Azhim bi al-‘Ajamiyah*. Brosur ini ditulis pada awal abad ke-20, yakni pada 1323 H atau bertepatan sekitar 1905 atau 1906. Fatwa ini dibuat atas permintaan kaum Muslimin di Jawa yang disebutnya sebagai “ikhwanina al-Jawiyin” (kawan-kawan kami dari Jawa). Mereka bertanya,

12 *Diglossia* merupakan sebuah keadaan atau situasi di mana dua variasi bahasa dipergunakan secara bersamaan di dalam suatu komunitas, namun bahasa yang satu dianggap lebih unggul dari yang lain. Dalam konteks ini, bahasa Arab dianggap lebih unggul sehingga di mana terdapat proses Islamisasi maka disitu pula terdapat proses Arabisasi. Nur Ichwan 2002: 13

“Apakah boleh menafsirkan Al-Quran dengan bahasa non-Arab (*‘ajamiyah*) seperti Persi dan Jawa ataukah tidak? Jika boleh, lantas apa beda antara tafsir dan terjemah yang dilarang oleh para ahli fikih (*fuqaha*) yang mengatakan haramnya terjemah Al-Quran, yakni al-Fatihah dan lainnya, dengan bahasa non-Arab karena hal itu menghilangkan kemukjizatan Al-Quran dan maksud darinya. Jika terdapat perbedaan antara keduanya, maka demikianlah. Jika tidak, bagaimana pendapat Anda tentang kitab *Al-Shihab* yang menyamakan makna terjemah dan tafsir di mana pengarang *Al-Shihab* mengatakan, “seseorang menerjemahkan ucapannya yakni menafsirkannya dengan bahasa lain. Jika menurut Anda haram, lantas bagaimana jika dimaksudkan untuk mengajarkan kepada orang non-Arab Al-Quran? Jelaskanlah kepada kami tentang hal itu dengan jawaban ringkas yang dinukil dari pendapat ulama madzhab” (Kudus 1905: 18).

Seperti terlihat dari pertanyaan di atas, para penanya, di samping tanya tentang hukum, juga menanyakan perbedaan antara tafsir dan terjemah. Jelas pula bahwa pemicu pertanyaan itu, di antaranya, adalah kitab *Al-Shihab* yang tidak membedakan antara tafsir dan terjemah. Dari sini bisa dipahami bahwa pertanyaan ini berasal dari kalangan intelektual di Jawa kala itu, karena mereka mengaitkan pertanyaan dengan kitab *Al-Shihab* yang tentu saja hanya bisa dipahami oleh mereka yang paham kitab berbahasa Arab. Kitab *Al-Shihab* adalah kitab kamus bahasa Arab karya Abu Nashr Ismail bin Hammad al-Jauhari (wafat 1003). Tampaknya kitab ini masyhur di kalangan ulama Jawa kala itu.

Atas pertanyaan di atas, Syaikh Hamid Kudus menjelaskan bahwa boleh menafsirkan Al-Quran ke dalam bahasa non-Arab, tetapi tidak boleh menerjemahkannya. Lebih lanjut, dia menjelaskan bahwa menerjemahkan berarti mengganti satu kata dengan kata lain secara sepadan dalam hal makna. Hal semacam ini, kata dia, menghilangkan kemukjizatan Al-Quran yang letaknya ada pada susunan Arabnya, dan bukan maknanya. Kemudian dia memperkuat pendapatnya dengan merujuk pada para ulama Syafi’i seperti Ibn Hajar al-Haitami dan Jalaluddin al-Suyuthi.

Fatwa yang kedua berasal dari Sayyid Usman, seorang ulama dari Batavia, yang menulis brosur berjudul *Hukm al-Rahman bi al-Nahyi ‘an*

*Tarjamah al-Qur'an*¹³ yang terbit pada 1909. Brosur ini menerangkan tentang larangan menerjemahkan Al-Quran ke dalam bahasa '*ajam*'. Sayyid Usman (1909: 1-3) memaparkan beberapa perkara perihal persoalan menerjemahkan Al-Quran. Pertama, wajib bagi seorang yang berilmu menyatakan hukum agama boleh tidaknya menerjemahkan Al-Quran ke dalam bahasa '*ajam*' (bukan Arab) dan hal ini sesuai dengan hadis Nabi dan perkataan Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*. Kedua, wajib memberi nasihat kepada orang yang menerjemahkan Al-Quran dengan bahasa '*ajam*'. Ketiga, semua bahasa selain bahasa Arab tidak boleh digunakan untuk menerjemahkan Al-Quran. Keempat, adanya perbedaan antara terjemah, tafsir, dan takwil. Perbedaan tersebut dipaparkan Sayyid Usman sebagai berikut:

Bahwasanya artinya terjemah yaitu salinan bicara dari satu bahasa pada bahasa lain dengan semata-mata bicara itu tiada lebih tiada kurang. Tafsir yaitu menyatakan arti suatu bicara dengan sebagaimana dzahirnya. Dan artinya ta'wil yaitu mengartikan suatu bicara dengan maknanya yang jauh karena ada sebabnya (Sayyid Usman 1909: 4).

Dari pengertian di atas, yang diharamkan adalah menerjemah Al-Quran, karena bagi Usman menerjemah berarti menyalin bahasa Al-Quran ke dalam bahasa lain. Hal ini akan berdampak pada penulisan dan pembacaan Al-Quran menggunakan bahasa '*ajam*'.

Diharamkannya menerjemah Al-Quran bukan berarti siapapun bebas untuk menafsirkan Al-Quran. Lebih lanjut Sayyid Usman memberikan syarat-syarat tertentu untuk seseorang bisa menafsirkan Al-Quran. syarat-syarat tersebut berkaitan dengan kemahiran dalam bahasa Arab, mengingat bahasa Arab merupakan bahasa kitab suci yang "disakralkan".¹⁴ Satu dalil yang dijadikan hujah oleh Sayyid Usman adalah *man fasara al-Qur'an bi ra'yihi fa al-yatabawwa' maq'adahu min al-nār* (barang siapa yang menafsirkan Al-Quran menggunakan

13 Kitab ini lahir pada akhir abad ke-19 akhir bulan Rabi' al-Tsāni 1327 H bertepatan dengan ±20 Mei 1909. Ditulis dengan aksara Jawi dan bahasa Melayu (Melayu-Jawi). Kitab ini berisi 8 halaman ditulis dengan ringkas khusus membahas haramnya menerjemahkan A-Qur'an ke dalam bahasa '*ajam*'.

14 Seperti yang dipaparkan oleh Ichwan dalam tulisannya, bahwa bahasa arab mendapatkan "kesakralan"-nya karena ia merupakan bahasa agama meliputi Qur'an, hadis dan teks-teks keagamaan lainnya. Lihat Moch. Nur Ichwan 2002.

nalarnya maka telah disiapkan baginya tempat di neraka). Dari hujah yang ia gunakan, bisa kita ketahui bahwa Usman mewakili kalangan tradisional yang mengharamkan terjemah dan tafsir yang berdasarkan *ra'yu*.

Sayyid Usman tidak menjelaskan tentang aksara yang digunakan untuk menafsirkan Al-Quran, apakah boleh menggunakan aksara Latin ataukah harus menggunakan aksara Jawi (Arab pegon). Fatwa Sayyid Usman lahir dari permintaan sejumlah orang di Solo. Ketika itu sebuah terjemah Al-Quran berbahasa Jawa karya Agus Ngarpah terbit, yang menampilkan dua kolom setiap halamannya, di kolom kanan adalah ayat al-Quran, dan kolom kiri bahasa Jawa. Alkisah seorang Cina membeli karya terjemah al-Quran ini. Ketika membaca terjemahan Q. 9: 36, dia marah karena berisi perintah bunuh kepada non-Muslim (*musyrikin*) dan kemudian membuang terjemahan al-Quran itu di jalan. Rupanya seorang pribumi mengetahui tindakan orang Cina tersebut, sehingga peristiwa ini menimbulkan keributan dan perkelahian di jalan. Akhirnya sejumlah orang meminta fatwa kepada Sayyid Usman tentang hukum menerjemahkan al-Quran (Kaptein 2014: 199).

Kedua fatwa di atas menunjukkan titik perdebatan utama mengenai terjemah dan Tafsir Al-Quran, yakni rentannya bahasa non-Arab terhadap distorsi kemukjizatan Al-Quran yang diyakini terletak pada bahasa Arab-nya. Perdebatan ini tidak baru, karena hal ini bahkan sudah terjadi di masa-masa awal Islam (1962). Dalam konteks Indonesia awal abad ke-19, tampak sekali perdebatan ini menjadi semakin kuat dan dipicu tidak hanya sekadar masalah agama tetapi juga sentimen terhadap kolonialisme dan tumbuhnya semangat nasionalisme. Pada 28 Oktober 1928, lahir Sumpah Pemuda yang menandai resminya penggunaan bahasa Indonesia sebagai bahasa nasional (Foulcher 2000). Peresmian ini berdampak tidak hanya pada kehidupan sosial dan kenegaraan, tetapi juga kehidupan beragama. Seperti telah dianalisis Kevin Fogg, di antara konsekuensi peresmian dan standarisasi bahasa Indonesia adalah terjadinya pergeseran otoritas agama. Begitu pula penyeragaman aksara Latin untuk berbagai kepentingan, termasuk kepentingan keagamaan, menimbulkan pergeseran otoritas (Fogg 2015: 109). Aksara itu sendiri menunjukkan perbedaan otoritas. Sebagaimana ditegaskan Martin van Bruinessen, salah satu pembeda antara kaum modernis dan kaum

tradisionalis adalah kitab dan aksara yang digunakan. Kitab kuning yang ditulis dengan aksara Arab menunjukkan otoritas kaum tradisionalis. Kitab putih yang ditulis dengan aksara Latin dan bahasa Indonesia menunjukkan otoritas kaum modernis (van Bruinessen 1995: 132-33).

ALIHAKSARA: POLEMIK DAN ARGUMEN

Aksara pada dasarnya bukan sekadar simbol dari sistem bunyi. Pengalihaksaraan bukan sekadar mengganti aksara satu dengan aksara yang lain. Chambert-Loir berpendapat bahwa ‘pengalihaksaraan dari Arab ke Latin memiliki dampak budaya dan agama’ (Chambert-Loir 2009: 336). Lebih tegas lagi, Ricci (2016: 419) menegaskan, ‘aksara adalah tempat kuasa budaya, agama, dan politik’. Pengalihaksaraan dari satu sistem tulis ke sistem lainnya dalam sejarahnya sangat ditentukan oleh ideologi (Chambert-Loir 2009: 336). Ditilik dari sini, maka kontroversi TM menunjukkan bahwa pengalihaksaraan al-Quran memicu perdebatan masalah agama, yakni masalah kemukjizatan al-Quran. Isu teologis *tahrif* (mengubah al-Quran) menjadi dominan. Kitab TM ditulis pada awal abad ke-20. Saat itu menulis dan menerjemahkan Al-Quran ke dalam aksara dan bahasa *‘ajam* (bahasa selain Arab) dipandang aneh bahkan tidak jarang dianggap sesat (Darmawan 2009: 6).

Hal ini terlepas dari maksud umum penerjemahan dan pengalihaksaraan. Ahmad Sanusi menjelaskan maksud pengalihaksaraan al-Quran dalam TM sebagai berikut:

“Soepaja bisa diketahoei samboengan2 dan tartib ajat2 Qoerän jang di tafsierkan dari pada ajat2 Qoerän jang dihoeboengkan dari pada jang laen, dan soepaja bisa dipakai mengadjar anak2 jang baroe beladjar mengapalkan akan Qoerän” (Sanusi, 2, 1934, bagian pendahuluan).

Dari pengumuman tersebut, Ahmad Sanusi berharap dengan adanya transliterasi terhadap ayat-ayat Al-Quran, akan lebih memudahkan pembaca terutama bagi anak-anak yang mulai belajar menghafal Al-Quran. Karena banyaknya minat pembaca terhadap tafsir TM, termasuk dari kalangan yang belum terbiasa membaca tulisan dengan huruf Arab, maka Ahmad Sanusi menulis transliterasinya dengan tujuan memudahkan pembaca yang berasal dari berbagai kalangan.

Sebagaimana yang dikatakan oleh Nur Ichwan,¹⁵ penulis karya tafsir tidak bisa melepaskan diri dari keterkaitannya dengan kekuasaan, penerbit, dan masyarakat pembacanya (Nur Ichwan 2002: 13-14). Ini berarti bahwa dicantumkannya transliterasi dalam TM tidak bisa dilepaskan dari tuntutan pembaca luas atau pasar yang tidak seluruhnya mampu membaca tulisan Arab. Dengan transliterasi, jangkauan pasar meluas ke pembaca yang tidak bisa membaca tulisan Arab sekalipun. Jangkauan luas ini tentu saja berimbas pada meluasnya popularitas Ahmad Sanusi dan mungkin juga pengaruh pemikiran keagamaannya.

Dicantumkannya transliterasi terhadap ayat Al-Quran, bukan tanpa polemik dan perdebatan. Tuduhan sesat yang dilontarkan kepada Ahmad Sanusi pun hadir dari para kaum tradisionalis. Menjawab tuduhan-tuduhan tersebut, terbitlah dua buku. Yang pertama adalah *Takhdzir al-Afkar min al-Ightirar bi-Dhalalat wa-Iftirayat Tashfiyat al-Afkar*,¹⁶ yang ditulis pada 1930an dengan aksara Jawi dan berbahasa Melayu. Buku ini dimaksudkan untuk menjawab tuduhan-tuduhan dalam *Tashfiyat al-Afkar*, sebuah kitab yang ditulis oleh Haji Usman Perak. Kedua adalah *Minzharat al-Islam wa al-Iman fi Tabyini Bid'ati wa Dhalalati Tadzkirat al-Ikhwan*,¹⁷ yang dikeluarkan oleh Lajnah al-Ta'lif wal-Nasyr dan terbit pada 1 Desember 1935 oleh penerbit Al-Ittihad Sukabumi. Ditulis dalam bahasa Sunda dengan aksara pegon, buku kedua ini merupakan jawaban atas kitab *Tadzkirat al-Ikhwan*, dan tuduhan-tuduhan lain yang dialamatkan kepada Ahmad Sanusi. Dalam buku ini, dijelaskan perdebatan yang terjadi antara Ahmad Sanusi dengan para ulama yang menentang kitab TM. Tidak begitu jelas, setidaknya bagi penulis, siapa yang menulis kedua buku ini. Dari bahasanya, tampaknya ditulis oleh salah seorang murid Ahmad Sanusi untuk membela sang guru dari serangan para pengkritiknya. Di sampul depan *Minzharat al-Islam* disebutkan bahwa buku ini dikeluarkan

15 Aksara Jawi adalah sebutan untuk bahasa nusantara (lokal) yang ditulis dengan aksara Arab atau masyarakat Jawa mengenalanya dengan sebutan *pegon*. Melayu-Jawi merupakan sebutan untuk kitab-kitab tafsir yang berbahasa Melayu dan ditulis dengan aksara Arab, seperti kitab *Tarjuman al-Mustafid* karya Abd al-Ra'uf asl-Sinkili yang ditulis pada abad ke-17. Lihat Moch. Nur Ichwan 2002.

16 Diterbitkan oleh Kantor Cetak al-Ittihad Sukabumi.

17 Bisa dikatakan kitab ini merupakan kitab tandingan yang dibuat oleh Ahmad Sanusi terhadap kitab sebelumnya yaitu *Tadzkiratil Ikhwan*.

Lajnah al-Ta'lif wa-l-Nasyr. Hal ini menunjukkan bahwa buku ini ditulis secara kolektif atau ditulis seseorang atas nama kolektif di dalam Lajnah al-Ta'lif wa-l-Nasyr, yang merupakan divisi penerbitan dalam *al-Ittihad*, lembaga yang didirikan Ahmad Sanusi.

Kenyataan bahwa buku yang pertama dalam bahasa Melayu menunjukkan bahwa buku ini ditujukan kepada pembaca luas, bukan hanya untuk masyarakat berbahasa Sunda. Di halaman depan ditulis sebagai berikut:

“Inilah kitab ... asalnya buat dijadikan satu jilid besar, tetapi berhubung dengan permintaan dari sekuliling tanah Sunda dan Melayu, seperti Betawi, Sumatra, Borneo, Celebes, Ambon, Manado, Flores, terutama dari pada orang-orang yang telah membaca kitab *Tashfiyat al-Afkar* ...”

Kutipan ini menunjukkan pula bahwa polemik yang dipicu kitab *Tashfiyat al-Afkar* telah tersebar luas di berbagai wilayah di Nusantara (Melayu) kala itu. Di sini perlu dicatat bahwa bahasa Melayu yang menjadi pendahulu bahasa Indonesia telah dibayangkan oleh Ahmad Sanusi (maupun pembacanya) sebagai bahasa persatuan. Sementara itu, kitab *Minzharat al-Islam* ditulis dalam bahasa Sunda. Ini bisa dipahami bahwa kitab ini ditujukan khusus bagi pembaca berbahasa Sunda.

Terdapat enam ulama yang menentang kitab TM yaitu: Haji Ahmad Dimiyati Bojong yang memprakarsai penulisan kitab *Tadzkirah al-Ikhwān*, Ajengan Haji Hasan Bashri Cicuruk, Haji Manshur Ciwaringin Bogor, Haji Utsman Perak Bogor, Kyai Haji Ahmad Baqam dan Muhammad bin Thaha.¹⁸ Keenam ulama tersebut berpegang pada satu pandangan atau satu dalil yaitu *man gayyara sya'ian min Al-Quran kafara* (barang siapa yang telah merubah satu huruf saja dalam Al-Quran, maka dia telah menjadi kafir) (Anonim 1935: 3). Perdebatan antara para ulama ini dan Ahmad Sanusi menunjukkan benturan otoritas keagamaan antara yang berpegang teguh pada keharusan mempertahankan kearaban Al-Quran dan yang membolehkan menggunakan bahasa dan aksara non-Arab dalam penerjemahan maupun penulisan Al-Quran. Namun, menariknya, baik para pengritik maupun Ahmad Sanusi pada dasarnya berhaluan Islam tradisional.

18 Sanusi, *Minzharatul Islam wal Iman*, 4.

Musyawarah yang diadakan oleh Ahmad Sanusi terekam dalam dua kitab, yaitu dalam tafsir TM dan *Minzharat al-Islam*. Ada dua sasaran yang hendak dituju oleh Ahmad Sanusi. Pertama adalah pembaca tafsir TM, yakni masyarakat luas sehingga dia perlu mencantumkannya dalam tafsir TM, dan kaum intelek yang diwakili oleh para ulama sehingga diterbitkanlah *Minzharat al-Islam*. Buku ini menyebutkan sebagai berikut:

“Karena cacian datang tiada hentinya, maka kami suruh anggota Majelis Al-Ittihad di Sukabumi dan Bogor supaya mengadakan musyawarah tentang menulis Al-Qur’an dengan huruf Latin. Ketika waktu bermusyawarah tiba yang bertempat di Sukabumi, sama sekali tidak ada yang datang dari pihak mereka (yang menentang tafsir TM) padahal pengumuman sudah disebarluaskan melalui media cetak pada waktu itu (Bewara¹⁹ dan Bultin). Berbeda dengan musyawarah yang bertempat di Bogor, ada satu orang perwakilan dari mereka akan tetapi tidak mendapat hasil musyawarah yang jelas karena dia kehabisan hujah dan meminta waktu musyawarah untuk diundur. Dan waktunya musyawarah tiba, sesuai permintaan dari wakil tadi, dia tidak hadir dan musyawarah pun dibatalkan. Stelah itu tidak kami hiraukan lagi “gonggongan” mereka”

Musyawarah tersebut baik di Sukabumi dan Bogor ternyata tidak membuat polemik dan perdebatan antara Ahmad Sanusi dan para ulama selesai. Oleh karena itu, Ahmad Sanusi merasa perlu membuat pernyataan kepada para pembaca tafsir TM agar jangan khawatir atas tuduhan sesat karena dicantumkannya huruf Latin pada tafsir TM. Dia yakin bahwa apa yang meraka sangkakan kepadanya bukan semata-mata perkara agama. Di dalam *Minzharat al-Islam*, dijelaskan bahwa Ahmad Sanusi mempertanyakan mengapa mereka terus saja mencaci maki padahal tidak sedikitpun Ahmad Sanusi meminta mereka untuk membeli tafsir TM (*naha aranjeun teh dipéntaan ku Ajengan Ahmad Sanusi, atawa dipaksa titah meuli ēta tafsir?*), tidak sedikitpun mereka dimintai biaya untuk menulis tafsir TM (*atawa ēta tafsir makē ongkos ti aranjeun*) atau tidak sedikitpun dalam kitabnya Ahmad Sanusi menyebut-nyebut nama mereka (*jeng naha ēta kitab makē nyebut-*

¹⁹ *Bewara* merupakan istilah bahasa Sunda yang berarti pengumuman yang bersifat penting yang di bagikan melalui selebaran-selebaran kertas dan biasanya di tempel di papan-papan pengumuman.

nyebut ka ngaran anjeun?) (Lajnat al-Ta'lif wa-l-Nasyr 1935: 6). Dalam *Minzharat al-Islam* juga dikatakan:

“Aranjeun henteu maké alasan kaagamaan tatapi éta samata-mata ngajaga anak murid aranjeun bisi mareuli kana éta kitab...” (Lajnat al-Ta'lif wa-l-Nasyr 1935: 7).

(kalian semua tidak menggunakan alasan agama tetapi hal itu semata-mata menjaga murid kalian agar tidak membeli kitab itu...)

Dari kutipan ini jelas bahwa bahwa alasan sebenarnya para ulama menentang tafsir TM yang berbahasa Melayu adalah karena mereka khawatir para santri membeli tafsir TM. Tidak ada penjelasan khusus tentang mengapa mereka khawatir. Namun demikian, bisa dipahami bahwa ada kekhawatiran meluasnya pengaruh TM terhadap santri-santri tersebut. Selanjutnya mengenai pernyataan dan *i'lan* yang ditulis Ahmad Sanusi tertera pada tafsir TM jilid 2 edisi ke-14 sampai edisi ke-16. Ahmad Sanusi menjelaskan dan mencantumkan sumber-sumber yang dijadikan dalil dibolehkannya menulis Al-Quran disertai transliterasi. Sumber-sumber tersebut diambil dari beberapa kitab yaitu *Fatawi Haditsiyyah* karya Ibnu Hajar, *Hasyiyah Bujairimi Iqna'*, *Hasyiyah Qalyubi 'ala al-Mahalli*, *Hasyiyah Syarah Bahjah Li-Syarbini*, dan *Hasyiyah Syarwani* (lihat Sanusi 1934, bagian penutup). Sumber-sumber tersebut secara ringkas menerangkan mengenai dibolehkannya mencantumkan transliterasi terhadap ayat Al-Quran. Pembolehan tersebut dengan beberapa alasan. Di antaranya adalah karena bahasa Arab seandainya ditulis dengan huruf Latin, apabila dibaca tetap bahasa Arab. Alasan lainnya adalah bahwa ayat Al-Quran yang ditulis dengan huruf Latin tidak menghilangkan kemukjizatannya Al-Quran dan hukumnya tetap sama dengan yang ditulis menggunakan huruf Arab (Ibid.).

Pada akhir penutupan Ahmad Sanusi membuat pernyataan yang berisi himbauan kepada para ulama agar menyelesaikan urusan apapun baik terhadap hal disukai maupun yang tidak disukai dengan cara musyawarah. Kemudian diakhiri dengan pernyataan *“Dan kami insja Alloh bisa datangkan 1000 hoedjdjah jang menoendjoekan atas haroes menoelis Qurän dengan boekan hoeroef ‘arab dimana perloe”* (ibid.). Pernyataan tersebut menggambarkan keberanian Ahmad Sanusi terhadap ulama-ulama yang menentang penulisan transliterasi Al-

Quran dan siap mendatangkan 1000 hujah atas dibolehkannya huruf Latin untuk menulis ayat Al-Quran apabila diperlukan.

Banyak dukungan yang datang kepada Ahmad Sanusi, salah satunya datang dari umat Islam Bogor. Mereka memberikan pernyataan terkait tuduhan sesat yang dilontarkan kepada Ahmad Sanusi. Dia dituduh telah mengganti ayat Al-Quran dengan huruf Latin. Bagi Ahmad Sanusi, tuduhan tersebut merupakan fitnah besar karena dia merasa tidak sedikitpun mengganti ayat Al-Quran dengan huruf Latin, hanya mendobelnnya agar memudahkan pembaca yang belum terbiasa dengan huruf Arab (Ahmad Sanusi 15, 1935, bagian pendahuluan). Mengingat tafsir TM merupakan tafsir yang terbit satu bulan sekali dan disebarluaskan sampai ke luar negeri yang siapapun bisa membacanya tanpa terkecuali. Polemik yang terjadi tidak membuat Ahmad Sanusi berhenti menerbitkan tafsir TM, terbukti tafsir ini bisa terbit beserta transliterasinya sampai edisi ke-53. Dan dari edisi ke-16 sampai akhir tidak dicantumkan lagi mengenai perdebatan yang terjadi. Tampaknya di kemudian hari transliterasi Al-Quran dalam TM diterima masyarakat luas.

Dalam *Takhzirat al-Afkar*, terdapat, di antaranya, dua isu penting yang dibahas menyangkut tulisan al-Quran, yakni tulisan Usmani dan tulisan Latin. Bagi Haji Usman Perak, tidak boleh Al-Quran ditulis dengan selain tulisan Usmani. Dia juga berpendapat bahwa tidak boleh mengganti tulisan Arab dengan tulisan Latin karena akan menambah dan mengurangi tulisan aslinya. Menjawab dua isu ini, Ahmad Sanusi merujuk ke berbagai sumber seperti *Al-Itqan fi 'Ulum al-Quran* dan *Dairat al-Ma'arif*. Intinya, mulai diturunkannya Al-Quran hingga masa Khalifah Abdul Malik bin Marwan, pada dasarnya al-Quran ditulis dengan tanpa menyertakan tanda baca alias gundul. Baru masa-masa setelahnya tulisan al-Quran diberi tanda baca. Jadi, tidak ada dalil satu pun yang mendukung kesimpulan bahwa al-Quran sudah ditulis sejak awal dengan tulisan Usmani (Anonim t.th.: 8). Sementara itu, mengenai menyalin tulisan al-Quran dengan tulisan Latin, yakni transliterasi, Ahmad Sanusi menegaskan bahwa transliterasi bukanlah mengubah apa pun dari al-Quran, karena yang dipentingkan dari al-Quran adalah bacaannya dan bukan tulisannya. Dan karenanya pula tidak menghilangkan kemukjizatan al-Quran.

KESIMPULAN

Seperti dikatakan di atas, baik Ahmad Sanusi maupun para pengkritiknya berasal dari kaum tradisionalis. Kontroversi terhadap TM tidak menunjukkan perselisihan kaum tradisionalis dengan kaum modernis, tetapi antarsesama tradisionalis. TM menjadi kontroversial bukan hanya dikarenakan penggunaan aksara Latin sebagai ganti aksara Arab menimbulkan persoalan teologis, yakni kekhawatiran akan terjadinya perubahan Al-Quran dan hilangnya kesucian dan kemukjizatan Al-Quran. Lebih dari itu, seperti tampak dari uraian di atas, digunakannya aksara Latin untuk menyalin aksara Arab berakibat pada semakin meluasnya pembaca dan pengaruh TM di masyarakat. Hal ini menimbulkan semacam kecemburuan di pihak pengkritik atas pengaruh TM baik di masyarakat maupun di kalangan santri para pengkritik tersebut.

SUMBER BACAAN

Anonim

1935a *Minzharah al-Islam wa al-Iman fi Tabyīni Bid'ati wa Dhalālati Tazkirah al-Ikhwān*. Sukabumi: Al-Ittihad.

t.th. *Takhdzir al-Afkar*. Sukabumi: Al-Ittihad.

bin Yahya, Usman bin Abdullah bin Aqil

1909 *Hukm al-Rahman bi al-Nahyi 'an Tarjamah al-Qur'an*. Batavia.

Burhanudin, Jajat

2012 *Ulama dan Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan Publika.

Chambert-Loir, Henri

2009 'Tulisan Latin,' dalam Henri Chambert-Loir (peny.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* h. 333-38. Jakarta: KPG.

Darmawan, Dadang

2009 *Ortodoksi Tafsir: Respons Ulama Terhadap Tafsir Tamsijjatoel-Moeslimien Karya K. H Ahmad Sanoesi*. Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah.

- Fogg, Kevin W.
 2015 'The Standardisation of the Indonesian Language and its Consequences of Islamic Communities', *Journal of Southeast Asian Studies* 46-1: 86-110.
- Foulcher, Keith
 2000 'Bahasa Indonesia: the Making and the Meaning of a Symbol of Indonesian Nationhood,' *Asian Studies Review* 24-3: 377-410.
- Ichwan, Moch Nur
 2002 'Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran dan Kematian," *Visi Islam* 1-1: 13-29.
- Kaptein, Nico
 2014 *Islam, Colonialism and the Modern Age in the Netherlands East Indies*, Leiden dan Boston: Brill.
- Kudus, 'Abdul Hamid
 1905 *Tuhfah al-Mardhiyah fi Jawāzi Tafsīri al-Qur'an al-'Azhim bi al-'Ajamiyah*. Kudus.
- Noer, Deliar
 1996 *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Cet. ke-8. Jakarta: LP3S.
- Nurtawab, Ervan
 2009 *Tafsir Al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*. Jakarta: Ushul Press.
- Rohmana, Jajang A.
 2017 'Polemik Keagamaan dalam Tafsir *Malja' At-Talibin* Karya K.H. Ahmad Sanusi,' *Suhuf* 10-1: 25-57.
- 2014 *Sejarah Tafsir Al-Qur'an di Tatar Sunda*. Bandung: Mujahid Press.
- Sanusi, Ahmad
 1934-1939 *Tamsijjatoel-Moeslimin fie Tafsieri Kalami Robbil-'alamien* vols 4. Sukabumi: Druk Al-Ittihad dan Masdoeki.
- Shihab, M. Quraish
 2015 *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.
- Tibawi, Abdul Latif
 1962 'Is the Qur'an Translatable? Early Muslim Opinion,' *The Muslim World* 52: 4-16.

Ubaedah, Heni Hana

2006 *Karakteristik Penafsiran Ahamad Sanusi Dalam Kitab Raudah al-Irfan fi Ma'rifah Al-Qur'an*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Suka.

van Bruinessen, Martin

1995 *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Penerbit Mizan.

IMAJINASI ESKATOLOGIS DALAM TAFSIR NŪR AL-IHSĀN

ARIVAIE RAHMAN



PENDAHULUAN

Imajinasi eskatologis¹ berhubungan erat tentang bagaimana daya khayal, dalam konteks ini mufasir berupaya menggambarkan dan mengilustrasikan redaksi ayat-ayat eskatologi. Pada awalnya eskatologi berkisar pada doktrin-doktrin Yahudi dan Nasrani (Bagus 1996: 216). Islam dan al-Qur'an sebagai bagian dari rumpun *Abrahamic Religion*, maka ia tidak bisa bebas dari doktrin tersebut. Al-Qur'an sangat banyak menarasikan peristiwa eskatologis. Bahkan Izutsu misalnya, mengklasifikasikan konsep eskatologi dalam al-Qur'an menjadi beberapa bagian: hari akhir, hari pengadilan, kebangkitan, perhitungan, dan semisalnya (Izutsu 2003: 94). Konsep-konsep eskatologi ini tidak cukup jika hanya dipahami langsung, karena kerap kali ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang eskatologi penuh metafor dan di luar nalar. Sebab itu dibutuhkan tafsir yang menjelaskan ayat-ayat eskatologis relatif detail. Meskipun semua tafsir yang disusun secara lengkap 30 juz dipastikan bertemu atau menyinggung ayat-ayat eskatologis, tetapi porsi dan pengaruh lokalitasnya tidak sama.

1 Secara literal, imajinasi eskatologis diambil dari dua istilah kunci, 'imajinasi' dan 'eskatologis'. Imajinasi berasal dari bahasa Latin yakni: *imaginatio* atau *imaginari* (Bagus 1996: 317). Orang Indonesia menyebutnya Imajinasi, yaitu: 'daya pikir untuk membayangkan atau khayalan' (Tim Penyusun 2008: 546). Sedangkan eskatologis berasal dari bahasa Yunani '*eschaton*' (hal-hal yang terakhir) dan '*logos*' (pengetahuan) (Bagus 1996: 216).

Tafsir *Nūr al-Ihsān* dapat dianggap salah satu tafsir yang mengupayakan penjelasan eskatologi. Tafsir ini selesai ditulis sekitar tahun 1346 H/1927 M oleh Muhammad Said al-Kedahi (al-Kedahi 1378: 311). Menggunakan bahasa Melayu-Jawi sebagai media penafsirannya. Kenyataan ini membuatnya tidak lepas dari dialektika lokalitas dan Arabisme. Pasalnya al-Qur'an diturunkan dalam bahasa dan lingkungan berbeda dengan tempat ditulisnya tafsir ini. Pergumulan pesan-pesan al-Qur'an dan pandangan hidup orang Melayu yang tercermin dalam penafsiran dan pemaknaan al-Qur'an ini merupakan satu fenomena menarik untuk dikaji lebih lanjut.

Sebelum hadirnya tafsir *Nūr al-Ihsān*, ada banyak karya-karya Melayu yang juga ditulis mengenai eskatologis, tetapi bukan dalam teks tafsir secara utuh, seperti: syair-syair Hamzah Fansuri (w. 1610 M), *Mir'at al-Īmān atau Kitab Bahr al-Nūr* karya Syamsuddin Sumatrani (w. 1630 M), *Akhhbār al-Ākhirah fī Ahwāl al-Qiyāmah* karya Nuruddin Raniri (w. 1644 M), *Sakarat al-Maut* karya Abdurrauf Singkeli (w. 1693 M) (Fikri 2015: 304). Bukti ini menunjukkan bahwa dunia Melayu telah akrab dengan imajinasi dan konsep eskatologis.

Terkait dengan ulasan di atas, ada beberapa rumusan masalah yang perlu diajukan dalam artikel ini, antara lain: bagaimana imajinasi eskatologis dalam tafsir *Nūr al-Ihsān* dinarasikan? Darimanakah sumber inspirasi penafsiran imajiner itu terbentuk? Dan bagaimana implikasinya terhadap dunia penafsiran al-Qur'an? Penelitian sebelumnya mengenai eskatologis terbatas hanya menguraikan pada apa yang dikonsepkan al-Qur'an (Fazlur Rahman 1980). Ada yang menganalisis eskatologis dari segi semantik (Toshihiko Izutsu 1981). Ada pula yang mengaitkan praktik hukuman islamis-politis di dunia dengan hukum eskatologis (Christian Lange, 2008). Sebagian sarjana lainnya meneliti konsep eskatologis menurut tokoh-tokoh tertentu, misalnya konsep eskatologi Nuruddin Raniry (Ahmad Taufiq 2003) dan membandingkan epistemologi eskatologis antara al-Ghazali dan Fazlurrahman (Sibawaihi 2004). Sementara penelitian yang hampir mendekati penelitian ini adalah yang membahas tafsir *Tarjumān al-Mustafid* (Ervan Nurtawab 2009, 2011). Dengan demikian belum ditemukan adanya penelitian yang menjadikan tafsir *Nūr al-Ihsān* sebagai objek kajian eskatologis hingga saat ini.

SKETSA BIOGRAFIS MUHAMMAD SAID

Muhammad Said bernama lengkap *al-Ālim al-Fādhil al-Hājj* Muhammad Said bin Umar bin Aminuddin bin Abdul Karim *qādī* Jitra al-Kedah (al-Kedah 1378: 1; Majid 2014: 160; Ahmad, 2016: 66; Asyari 2010: 12). Ia bermukim di Kedah, ia bermazhab Syāfi'i, menganut tarekat Naqsyabandiyah Ahmadi, dan menjabat sebagai *qādī* di Jitra Kedah (al-Kedah, 1378: 311).

Menurut Wan Saghir (2004),² Said dilahirkan tahun 1270 H / 1854 M. (Ahmad, 2016: 66). Sedangkan Zulkifli dan Hamza (2005)³ menyebut angka 1275 H / 1857 M, (Nazri, 2016: 1) di Kampung Kuar, Jerlung, Kedah. Namun tulisan ini lebih memilih pendapat kedua, sebab lebih logis bila dikalkulasikan dengan kembalinya Said ke Kedah tahun 1311 H atau ketika ia berusia 37 tahun. Said pernah belajar di Pondok Bedang Daya, Patani, tempat Syekh Wan Mustafa bin Wan Muhammad (1160-1280 H/1747-1863 M) atau 'Tok Bedang Daya I' (Mahamah, 2007: 36; Majid, 2014: 161). Tetapi informasi ini tidak masuk akal, sebab ia wafat ketika umur Said baru menginjak 5 tahun. Jika ia berguru dengan penerus institusi ini lebih dapat diterima, yaitu Syekh Abd al-Qadīr bin Musthafa (1234-1312 H / 1817-1895 M) atau 'Tok Bedang Daya II' (Mahamah, 2007: 36; Majid, 2014: 161). Menurut informasi Said pernah belajar ke Mekkah dan menetap di sana, tetapi informasi ini masih belum akurat (Ayari, 2010: 14; Majid, 2015: 161).

Said pernah bermigrasi ke Changkat–Keruing, Perak. Dan Kemudian terakhir di Sungai Acheh atau Kampung Kedah di Perak (Asyari, 2010: 14; Ahmad, 2016: 66). Tahun 1312 H, Said dipinta Sultan untuk kembali ke Kedah melalui Tengku Mahmud. Tengku Mahmud inilah pula yang diyakini meminta Muhammad Said agar berkenan menuliskan tafsir dalam bahasa Melayu (al-Kedah, 1378: 311). Setibanya ia di Kedah ia diangkat menjadi 'Guru Diraja', dan digelar 'Lebai Said' (Majid, 2014: 162), tugasnya mengajar al-Qur'an

2 Lihat: Wan Mohd Saghir Abdullah, *Muhammad Sa'id bin Umar: Pengarang Tafsir Nur al-Ihsan* (Malaysia: Utusan Malaysia, 2004).

3 Lihat: Zulkifli Hj Mohd Yusoff dan Hamza Muhammad, "Biografi Haji Muhammad Said dan Sejarah Penulisan Tafsir Nur al-Ehsan," *Jurnal Al-Bayan: Journal of al-Quran & al-Hadith* (2005).

dan tafsir anak-anak di lingkungan istana. Sultan menghadihinya sebidang tanah di Kanchut. Ia kemudian dipercaya menjadi *qādhi* di daerah Jitra, ibukota kesultanan Kedah, hingga wafat (Ahmad, 2016: 66).

Sebelum wafatnya, Said meninggalkan dua karya tulis. Pertama, *Fatāwa al-Qadah fī Ahkām al-Nikāh*, selesai ditulis tahun 1320 H / 1902 M, dan diterbitkan tahun 1348 H. Kedua, *Tafsir Nūr al-Ihsān*, selesai ditulis pada Rabi' al-Akhir 1346 H / Oktober 1927 M (Majid, 2014: 161). Muhammad Said meninggal dunia pada hari Rabu 22 Dzulqaidah 1350 H / 9 Maret 1932 M (Majid, 2014: 162; Ahmad, 2016: 66) dalam usia lebih kurang 78 tahun (Ahmad, 2016: 66).

KARAKTERISTIK TAFSIR *NŪR AL-IHSĀN*

Penulisan tafsir ini dimulai pada bulan Dzu al-Hijjah tahun 1344 H/1926 M dan selesai ditulis pada hari Rabu bulan *Rabi' al-Akhir* tahun 1346 H/1927 M (al-Kedahi, 1378: 311). Penulisan ini pada masa pemerintahan Sultan Abdul Hamid Halim Syah (1881-1942 M).⁴ Penulisan tafsir ini juga telah mendapat persetujuan dan isyarat dari Syekh Sulaiman seorang '*Syaikh al-Islām*' negeri Kedah Darul Aman kala itu. Said menyebutnya dengan gelar '*al-waqat wa al-tariqah mursyidi wa ustadzi*'.⁵ Selain menyebut nama *Syaikh al-Islam* Kedah, Muhammad Said juga menyebut beberapa nama penting seperti: *hadhrat najal* Maulana al-Mu'azham Tengku Ibrahim Rijin⁶ dan *hadhrat syaqiq* Maulana Tengku Mahmud Bais Presiden, keduanya merupakan kerabat istana negeri Kedah (al-Kedahi, 1378: 311). Melihat keikutsertaan dan peran penguasa dalam penulisan tafsir ini, dapat disimpulkan bahwa tafsir *Nūr al-Ihsān* dikategorikan sebagai tafsir yang berbasis politik kekuasaan, konteks demikian juga terjadi pada tafsir *Tarjumān al-Mustafid* karya Abdurrauf al-Sinkili (Gusmian, 2015: 4-5).

4 Sultan Kedah yang ke- 25 dan memerintah selama 61 tahun (1882-1942 M)

5 Syekh Sulaiman bin Shiddiq (1291-1354 H/ 1874-1935 M) ia diangkat menjadi Syaikh al-Islam tahun 1920 M

6 Ia merupakan anak dari Sultan Abd al-Hamid Halim Syah. Ia lahir pada 1 Juli 1884, pernah menduduki posisi penting sebagai Inspektur General Polis Kedah (1907-1913), pemangku Sultan Kedah (1913-1914, dan Presiden Majelis Negeri Kedah (1914-1934). Ia mangkat pada 30 April 1934, waktu itu ayahnya masih menjabat sebagai sultan. www.geni.com, diakses pada 24 september 2017.

Pada bagian kata pengantar *Nūr al-Ihsān* diperoleh informasi bahwa tafsir ini hadir disebabkan adanya permintaan dari kolega penulisnya (al-Kedahi, 1378: 2). Tetapi pengantar itu menyembunyikan nama kolega tersebut, teka-teki ini baru terjawab ketika membaca penutup tafsir ini, disebutkan bahwa Tengku Mahmud, seorang kerabat kerajaan yang memintanya untuk menulis tafsir. Permintaan itu mengajukan agar ditulis tafsir berbahasa Melayu tujuannya supaya lebih dipahami masyarakat lokal. Awalnya Said menolak namun setelah memperoleh anjuran Syaikh al-Islam, ia-pun memberanikan diri menuliskan tafsir.

Tafsir *Nūr al-Ihsān* menjadikan beberapa tafsir lainnya sebagai rujukan dalam penulisan. Secara eksplisit Said menyebut tafsir Jalālain, al-Baidhāwī, dan Jāmal (al-Kedahi, 2). Ini membenarkan telah terjadinya interpretasi teks dalam tafsir *Nūr al-Ihsān*. Karya-karya ini memang populer di masyarakat Nusantara, terutama di pesanteren-pesantren (Bruinessen 1999: 158; Madjid 1997: 10). Tafsir Melayu *Tarjumān al-Mustafid* yang ditulis sebelumnya juga merujuk pada kedua tafsir tersebut.⁷ Dalam ranah politis, salinan kitab tafsir *Jalālain* tercatat pernah dijadikan hadiah untuk pangeran Ratu Abu Mufakkir Muhammad Aliddin, seorang pangeran di Banten, pada 1178 H/1784 M (Huda 2007: 344-345). Sedangkan tafsir *Jamāl* merupakan *syarah* dari tafsir *Jalālain*, diperkirakan *syarah* menyebar mengiringi penyebaran tafsirnya, karya serupa dengan ini adalah tafsir *al-Shawī* (al-Shawī, 1426). Selain tafsir-tafsir yang disebutkan di atas, menurut penelitian Mohd Sholeh ada beberapa buah tafsir lain yang juga dirujuk, yaitu tafsir: *al-Khāzin*, *al-Baghawī*, *al-Thabarī*, *al-Qurthubī*, *al-Rāzī*, *al-Nasafī*, *Ibn Katsīr*, dan *al-Tsa'labī* (Yusuff, 2014: 20). Informasi ini menunjukkan bahwa *Nūr al-Ihsān* sangat akrab dengan dunia literasi tafsir yang telah sebelumnya.

Sedangkan untuk sistematika atau langkah-langkah yang ditempuh oleh Syekh Muhammad Said ketika menafsirkan al-Qur'an

7 Lihat: Abdurrauf bin Ali al-Fansuri al-Jawī, *Turjuman al-Murtafiid*, (Singapura: Maktabah wa Matdhba'ah Sulaiman Mar'i, 1951/1370); Salman Harun, *Hakekat Tafsir Turjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*, Desertasi Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (1988); Peter Gregory Riddell, *Abd al-Ra'uf al-Singkil's Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study his Treatment of Juz 16*, Disertasi Doktor Filsafat, Australian National University, (1984).

dapat dirincikan sebagai berikut: 1). Menyebutkan nama surah yang akan ditafsirkan. 2). Menyebutkan periodeisasi turunnya surah, *makkiyah* atau *madaniyah*. 3). Menyebutkan jumlah ayat dalam satu surah. Seringkali Muhammad Said menyebutkan beberapa versi tentang jumlah ayat dalam satu surah, namun tidak menyebutkan penyebab terjadinya perbedaan hitungan itu serta apa rujukannya. 4). Menjelaskan sebab dan alasan tentang penamaan suatu surah. 5). Memulai dengan lafadz *basmalah* pada tiap-tiap surah yang akan ditafsirkan, tetapi penafsiran basmalah hanya terdapat dalam surah al-Fatihah saja, sementara dalam surah-surah berikutnya tidak. 6). Memenggal atau memotong ayat secara parsial (biasanya diletakkan dalam dua tanda kurung), tujuannya agar mudah diterjamah dan ditafsirkan. Kadangkala penafsiran dan penjelasan penting, juga diletakkan di dalam dua tanda kurung. Untuk membedakan keduanya sangat mudah; *Pertama*, ayat al-Qur'an selalu diberi harakat atau diberi baris sedangkan penafsirannya tidak. *Kedua*, ayat al-Qur'an berbahasa Arab sedangkan penafsirannya berbahasa Melayu. 7). Memberi judul kecil atau paragraf baru ketika mengawali pembahasan yang berbeda dengan topik yang dibicarakan oleh ayat sebelumnya. 8). Penafsiran dari tiap-tiap surah ini ditutup dengan menguraikan beberapa keutamaan atau *fadhilah* dari membacanya, menghafalnya, menulisnya, dan lainnya.

NARASI ESKATOLOGIS IMAJINATIF DALAM *NŪR AL-IHSĀN*

Konsep eskatologi dalam al-Qur'an berkaitan erat tentang Hari Akhir, Hari Pengadilan, Kebangkitan, Perhitungan, dan yang serupa dengan itu (Izutsu, 2003: 94). Tetapi sebelum memasuki fase ini, manusia akan berhadapan dengan tanda-tanda dan sosok-sosok yang menandai titik awal perjalanan eskatologi.⁸ Di antaranya yang disebutkan dalam al-Qur'an yaitu Dābbah dan Ya'jūj wa Ma'jūj.

8 Dari Huzaifah bin Asid al-Ghifari r.a. berkata: Datang kepada kami Rasulullah Saw, dan kami pada waktu itu sedang berbincang-bincang. Lalu beliau bersabda: "Apa yang kamu perbincangkan?". Kami menjawab: "kami sedang berbincang tentang hari kiamat". Lalu Nabi Saw. Bersabda: "tidak akan terjadi hari kiamat sehingga kamu melihat sebelumnya sepuluh macam tanda-tandanya". Kemudian beliau menyebutkannya: "Asap, Dajjāl, Dābbah, terbit matahari dari tempat tenggelamnya, turunnya Isa bin Maryam As., Ya'jūj wa Ma'jūj tiga kali gempa bumi, sekali di timur, sekali di barat, dan yang ketiga di semenanjung Arab yang akhirnya sekali adalah api yang keluar dari arah negeri Yaman yang akan menghalau manusia kepada padang Mahsyar mereka. (Muslim, t.t: 2225).

Terkait dengan sosok *Dābbah*, al-Qur'an menyebut kata ini sebanyak 14 kali (al-Baqi, 1981: 252; al-Hasani, tt: 145). Tetapi konteksnya sebagai sosok eskatologis hanya sekali, Q.S. al-Naml [27]: 82. Muhammad Said mengimajinasikan sosok *Dābbah* dalam tafsir *Nūr al-Ihsān* sebagai berikut:

“...kami keluar bagi mereka itu *dābbat al-ardh* di Shafa Mekkah ketika nabi Isa dan Muslimun duduk thawaf Baitullah baginya empat kaki berbulu dan dua sayap tingginya enam puluh hasta tiada dapat akandia oleh orang yang hembat dan tiada lepas daripadanya yang lari..., berkata ia *dābbat al-ardhi* itu akan manusia yang ada maujūd ketika keluarnya sertanya tongkat Musa dan cincin Sulaiman maka pukul ia akan orang mukminin dengan tongkat maka berbekas putih hingga jadi putih sekalian mukanya dan surat ia antara dua matanya mukmin dan pukul ia dengan cincin akan kafir pada hidungnya maka berbekas hitam hingga hitam mukanya dan surat antara dua matanya kafir kemudian kata ia bagi yang mukmin anta yā fulān daripada ahli surga dan bagi kafir anta yā fulān daripada ahli neraka maka keluarnya tiada habis melainkan kemudian daripada tiga hari bertuturnya dengan bahasa Arab adalah keluar *dābbah* dengan naik matahari pihak matahari jatuh dan itu berturut-turut manamana yang dahulu yang lain ikut belakang tiada berselang” (al-Kedahi, 1378: 190).

Kata *Dābbah* (plural: *Dawāb*) berarti ‘binatang merangkak di bumi’ (al-Marbawi, 1354: 195). Jika merujuk kepada asal pengambilan kata, ‘*dabba*’ diartikan merayap atau merangkak. Maka tidak heran bila diartikan sebagai hewan, binatang, atau ternak (Munawwir 1997: 383). Jadi, secara etimologis, kata *Dābbah* dapat diartikan sebagai seluruh hewan yang melata secara umum, bahkan ada yang memasukkan manusia ke dalam kategori ini.

Dābbah akan keluar di bukit Shafa juga dijelaskan oleh tafsir-tafsir klasik lainnya, seperti Thabari, al-Tsa’labi, al-Baghawi, al-Qurthubi, dan Ibn Katsir. Dengan mengutip riwayat Ibn Umar, “binatang itu keluar dari retakan yang terdapat di bukit Shafa, larinya seperti kuda, selama tiga hari, yang keluar sepertiganya” (al-Thabari 1420: 497, al-Tsa’labi 1422: 225, al-Baghawi 1420: 516; al-Qurthubi 1384: 237; Ibn Katsir 1419: 192).

Penggambaran ciri fisik Dābbah pada kutipan di atas memang tidak serinci yang disebutkan oleh al-Tsa'labī dan al-Baghawī.⁹ Tetapi paling tidak, Said telah berhasil membangun imajinasi tersendiri terhadap sosok Dābbah. Ia mencirikan bahwa Dābbah berkaki empat, berbulu, memiliki dua sayap, tinggi postur tubuhnya enam puluh hasta, tidak ada orang yang bisa memukulnya dan tidak akan bisa lepas orang yang berada dalam kejarannya (al-Kedahi 1378: 190). Tinggi postur tubuhnya ini berbeda dengan yang disebutkan al-Tsa'labī melalui sebuah kutipan riwayat: “*Dābbah* itu panjangnya adalah 70 hasta” (al-Tsa'labi 1422: 223).

Terlepas dari itu, pengimajinasian ini telah mengarah kepada upaya nalarisasi metafisik, padahal Dābbah belum pernah disaksikan dengan pengindraan. *Dābbah* tidak dapat disamakan dengan sapi, meskipun sama-sama berkaki empat, dan berbeda pula dengan burung yang memiliki sayap. Jika dianalisa lebih dalam, pada kasus ini al-Kedahi sedang mempraktikkan imajinasi semi produktif, ia hanya mengutip imajinasi-imajinasi tersebut dari riwayat-riwayat dalam kitab-kitab tafsir tertentu, seperti tafsir al-Thabarī (al-Thabari 1420: 499) dan al-Khāzin (al-Khazin 1415: 353). Sayangnya tafsir tersebut tidak menyebutkan tentang apakah Dābbah dapat berbicara dengan bahasa Arab atau tidak, dan tidak ada pula redaksi yang menerangkan bahwa Dābbah akan menaiki matahari.

Masih berkaitan dengan ini, Quraish Shihab sependapat dengan Sayyid Quthb (w. 1996) yang menegaskan pernyataan-pernyataan mufasir yang terpesona dengan penjelasan tentang kapan, di mana keluarnya, bahasa apa yang digunakan *Dābbah*. Shihab menulis “semua itu tidak dapat kita pastikan. Kita juga tidak tahu bahkan tidak perlu mengikuti sementara ulama yang membahas kapan dan di mana *Dābbah*

9 Al-Tsa'labī dan al-Baghawī menyebutkan: “...kepalanya seperti kepala banteng, matanya seperti mata babi, hidungnya seperti hidung gajah, tanduknya seperti tanduk rusa, dadanya seperti dada singa, belangnya seperti belang harimau, pinggangnya seperti pinggang kucing, ekornya seperti ekor domba, berdirinya seperti berdirinya unta, dan di bagian tubuhnya terdapat dua belas tangan yang memegang tongkat Musa dan cincin Sulaiman, tidak akan dilewatkan seorang mukmin di masjid untuk ditandai putih dengan tongkat musa sehingga wajahnya berubah menjadi putih, dan tidak akan dilewatkan seorang kafir untuk ditandai wajahnya dengan cincin sulaiman hingga hitamlah wajahnya, sampai manusia berbelanja di pasar mengucapkan hai mukmin dan hai kafir, kemudian *Dābbah* berkata kepada mereka: wahai fulan kamu adalah ahli surga, dan hai fulan kamu ahli neraka...”. (al-Tsa'labi 1422: 224; al-Baghawī 1420: 216).

itu akan muncul demikian juga bentuk dan sifat-sifatnya” (Shihab 2006: 280). Pernyataan ini wajar saja terjadi sebab sosok-sosok eskatologis masuk dalam kategori makhluk gaib yang tidak bisa dijangkau panca indra dan nalar.

Begitu pula sosok *Ya'jūj wa Ma'jūj*. Sosok ini pernah ada, tetapi sekarang telah diberi dinding pemisah dari besi dan tembaga yang dibangun oleh *Dzu al-Qarnain* (Q.S. al-Kahf [18]: 94-98). Pada hari kiamat kelak, dinding itu akan roboh dan *Ya'jūj wa Ma'jūj* (Q.S. al-Anbiyā' [21]: 96) akan keluar untuk membuat kerusakan di bumi.

“...apabila dibuka *Ya'jūj wa Ma'jūj* keluar ketika dibuka sad yang ditutup oleh *Dzu al-Qarnain* itupun tiada boleh balik di dunia orang-orang mati jua maka yang demikian itu dekat kiamat kemudian daripada turun Isa ke bumi dan mati Dajjal membunuh mereka itu akan bumi lain daripada Mekkah, Madinah, Bait al-Maqdis kemudian mati sekalian dengan penyakit peracut ditengkuk penuh bangkai mereka itu bumi maka disuruh Allah burung sebesar leher unta bawa buang mereka itu...” (al-Kedahi, 1378: 84).

Jadi, *Ya'jūj wa Ma'jūj* akan kembali muncul ketika dunia hampir kiamat. Tepatnya setelah Isa berhasil membunuh Dajjāl. Mereka tidak dapat memasuki tiga kota suci, Mekkah, Madinah, dan Bait al-Maqdis. Keterangan semacam ini banyak disebutkan dalam tafsir klasik, sehingga imajinasi tentang *Ya'jūj wa Ma'jūj* yang disampaikan Said masih terkesan reproduktif-arabisme, sebab sebagian besar dikutipnya dari hadits-hadits dan riwayat-riwayat yang tercantum di dalam karya-karya tafsir rujukannya. Tetapi di sisi lain, Said pengaplikasian imajinasi lokal ketika menjelaskan penyebab kematian *Ya'jūj wa Ma'jūj* yaitu karena terserang penyakit peracut. Ini nama penyakit lokal, artinya Said berupaya mengkolaborasikan riwayat dengan konteks lokal yang sedang ia hadapi. Peracut ini digunakan untuk menerjemahkan kata '*al-naghaf*' yang dikutipnya dari tafsir al-Thabari dan al-Khāzin (al-Thabari 1420: 530; al-Khāzin 1415: 243). Kata *al-naghaf* atau dalam bentuk tunggalnya *naghafah* secara harfiah bermakna, kudis atau penyakit yang menyerang hidung unta atau kambing, dan bisa pula bermakna ingus dan semisalnya (Ma'luf 1998: 822, Munawwir 1997: 1539). Sedangkan peracut dalam kebiasaan orang Melayu adalah bisul. Dengan demikian,

penafsiran ini memiliki kemiripan makna, hanya saja pengimajinasian diksi saja yang berbeda.

Penafsiran imajiner ini terus berlanjut pada konsep-konsep pasca kiamat. Konsep populer dan selalu diimpikan tentang ini adalah tentang kehidupan di dalam surga dan bidadari. Surga dalam bahasa al-Qur'an diistilahkan dengan '*jannah*'. *Jannah* yang dalam bentuk jamaknya *Jinān* atau *Jannāt*, telah diterjemahkan sebagai surga atau kebun (al-Marbawi 1354: 234). Kata '*Surga*' sendiri pada mulanya bukanlah bahasa Melayu, tetapi diadopsi dari bahasa Sangsekerta yakni: '*Swarga*', pemaknaannya lebih mengarah kepada tempat yang tinggi pasca kematian di dunia (Mardiwarsito 1990: 555). Secara historis-semantik, istilah ini tidak dapat dilepaskan dari dogma-dogma agama pra-Islam di Nusantara, khususnya Hindu dan Budha. Namun, konsep surga dalam Hindu-Budha tidak sama dengan konsep Islam, menurut mereka surga itu adalah alam nirwana yang diraih pasca kematian (Tim Penyusun 2008: 1005), sementara dalam Islam surga didapat setelah kematian dan hari kebangkitan. Kata *jannah* dan seluruh derivasinya terulang sebanyak 201 kali, 119 kali di antaranya dapat dimaknakan surga (al-Baqi 1981: 180-182). Sebagai contoh adalah Q.S. al-Dukhān [44]: 51-55.

“...bahwasanya segala orang yang muttaqin itu pada tempat yang aman daripada ketakutan duduk pada dalam segala kebun surga yang ada pokok-pokok dan beranak mata air tawar yang mengalir dalam kebun surga pakai mereka itu ahli surga daripada ‘sundusi’ kain sutra halus dan ‘istabrāq’ sutra kasar, duduk berhadap muka sama muka sekalian ahli surga tiada lihat setengah akan tengkuk setengah karena berpusing-pusing kursi dengan mereka..., kerajaan yang seperti demikian itulah dan kami kahwinkan akan mereka itu ‘hūr al-‘īn’ anak bidadari perempuan yang putih luas mata cantiknya. Sabda Nabi: “mahar ‘hūr al-‘īn’ itu beberapa genggam tamar, dan koyak-koyak roti, dan mengeluarkan sampah dari masjid, dan sapunya, dan buang batu atau kayu daripada tengah jalan besar”. Diriwayat: “bahwa segala perempuan anak Adam terlebih afdhal daripada ‘hūr al-‘īn’ dengan tujuh puluh ribu ganda,” maka makna ‘hūr al-‘īn’ itu putih sangat mata putih itu, dan hitam sangat mata hitam itu dan luasnya..” (al-Kedahi 1378: 64-65).

Al-Qur'an menerangkan tentang indahnya kebun-kebun surga, pepohonannya, ada mata air tawar, serta pakaian penduduk surga berupa sutera. Ayat ini seakan sedang memvisualisasikan keadaan

surga beserta isinya. Ada beberapa manfaat al-Qur'an menarik demikian, di antaranya penggambaran dalam bentuk konkrit membuat akal akan mudah menerima, menyingkap sesuatu yang abstrak seolah-olah tampak, lebih berpengaruh kepada jiwa, lebih efektif dalam menyampaikan pesan, lebih kuat memberikan peringatan, dan lebih memuaskan hati (al-Qaththan 2013: 409).

Kutipan di atas juga menerangkan tentang *hūr al-'in* yang ditafsirkan sebagai anak bidadari berjenis kelamin perempuan yang memiliki mata yang lebar. Muhammad Sa'id juga menjelaskan makna harfiah dari *hūr al-'in*, yakni putih mata yang sangat putih, dan hitam mata yang sangat hitam. Kemudian memperkuat argumennya dengan mengutip dua riwayat, hadits pertama terkait dengan amalan yang mampu mendapatkan bidadari, dan riwayat kedua menerangkan keutamaan wanita di dunia dibandingkan bidadari di surga. Penafsiran sedemikian sebenarnya telah terdapat dalam tafsir-tafsir klasik, misalnya tafsir al-Tsa'labi, ia menulis: "*al-hūr* itu sangat putih mata putihnya, sangat hitam mata hitamnya, bentuk tunggalnya *ahwār*, dan *'in* adalah bentuk jamak dari *al-ainā'*, dan maknanya sepasang mata yang besar" (al-Tsa'labi 1422: 356).

Meskipun penafsiran di atas hampir serupa, tetapi yang berbeda di sini adalah penggunaan kata 'bidadari' sebagai makna imajinatif dari *hūr al-'in*. Istilah 'bidadari' sebagai terjemahan dari kata *hūr al-'in* dan kata semisalnya telah ditemui dalam literatur tafsir klasik Nusantara abad ke-17 M (al-Fansuri 1951: 499). Tampaknya istilah 'bidadari' telah terpatrit dalam benak penutur bahasa Melayu ini diduga bersumber dari bahasa Sansekerta yakni: '*widyādhari*' (bidadari) atau '*widyādhara*' (bidadara) (Mardiarsito 1990: 507). Penggunaan istilah ini tentu berkaitan erat dengan proses 'Indianisasi' atau persinggungan Hindu-Budha di Nusantara yang telah menyebar bahkan sejak abad ke 5 M.¹⁰ Dalam bahasa Indonesia, diterjemahkan sebagai: putri atau dewi dari kayangan; perempuan yang sangat cantik (Tim Penyusun 2008: 197). Penggunaan istilah bidadari juga berimbas pada upaya perasionasian

10 Hindu-Budha di Nusantara menghabiskan waktu hingga 12 abad. Rentang 12 abad itu dibagi atas tiga periode: periode pertumbuhan (abad ke-5 hingga 8 M); periode perkembangan (abad ke-9 hingga 14 M); dan periode keruntuhan (abad ke-15 hingga 16 M). (Sedyawati t.t.: 279-280).

tafsir, yakni mufasir terlibat pengimajinasian fisik utuh dari seorang bidadari. Padahal, dalam riwayat disebutkan bahwa kenikmatan surga dan apa yang tersedia di dalamnya tidak pernah terlihat oleh mata, tidak pernah terdengar oleh telinga, dan tidak pernah terlintas oleh hati (al-Bukhari 1422: 118; Muslim t.t: 2174). Di sisi lain, perwujudan bidadari sebagai seorang wanita menambah daftar baru bias gender di dalam tafsir patriarkhis, karena seolah-olah surga hanya disediakan untuk laki-laki dan isinya hanya berorientasi pada kenikmatan seksualitas. Bukankah bertemu dengan dzat Allah merupakan kenikmatan paling tinggi.

KESIMPULAN

Teks-teks Melayu sangat banyak memuat narasi-narasi eskatologis, terutama karya Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, Nuruddin Raniry, dan Abdurrauf al-Sinkili. Tidak ketinggalan, tafsir Melayu pun seolah tidak ingin ketinggalan. Tafsir *Nūr al-Ihsān* karya Muhammad Said adalah salah satunya. Narasi-narasi eskatologis itu disajikan secara imajinatif, sehingga membaca tafsirnya seolah-olah itu merupakan nalar khayal yang direkam dalam bentuk tulisan. Imajinasi itu muncul dilatarbelakangi oleh teks tafsir-tafsir sebelumnya (intertekstual) dan tidak lepas dari pengaruh bahasa, sistem religi, dan lingkungan geografis alam Melayu (ektratekstual). Dialektika dan pertemuan keduanya melahirkan penafsiran lokal-imajinatif. Visualisasi dan rasionalisasi figur-figur dan setting eskatologis juga tidak bisa dihindari. Selain itu, bias gender akan semakin sensitif terasa terutama ketika membicarakan kenikmatan surga; seperti bidadari, tafsir semacam ini seolah-olah sedang surga hanya disediakan untuk laki-laki, bukan untuk perempuan.

SUMBER BACAAN

Abdullah, Wan Mohd Saghir

2004 *Muhammad Sa'id bin Umar: Pengarang Tafsir Nur al-Ihsan* (Malaysia: Utusan Malaysia).

Ahmad, Mohd Nazri, et. al.

2016 'Pengaplikasian Kaedah Tafsir al-Qur'an dengan Qira'at oleh Muhammad Sa'id bin Umar di dalam Tafsir Nurul Ihsan,' *Jurnal al-Turath* 1-1: 65-73.

Asyari, Saifuddin bin

2010 *Metode dan Corak Penafsiran Implementasinya dalam Penafsiran*. Skripsi Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

al-Baghawi, Abu Muhammad Husain bin Mas'ud

1420 *Ma'ālim al-Tanzil fī Tafsīr al-Qur'an*, Bairut: Dar Ihya' Turāts al-'Arabī.

al-Baqī, Muhammad Fu'ad Abd

1981 *Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfazh al-Qur'an al-Karīm*. T.tp.: Dār al-Fikr

al-Bukhari, Muhammad bin Ismail

1422 *Shahih al-Bukhari*. t.tp: Dar al-Thuq al-Najāh.

Bagus, Lorens

1996 *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Fikri, Ibnu

2015 'Naskah Shahadat Sekarat: Konstruksi Nalar Sufistik atas Kematian dan Eskatologi Islam di Jawa,' *Jurnal Manuskripta* 5-2: 303-26.

Gusmian, Islah

2015 'Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika,' *Jurnal NUN: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 1-1: 1-32.

Harun, Salman

1988 *Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syekh Abdurrauf Singkel*. Disertasi Doktor dalam bidang Ilmu Agama Islam, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

al-Hasani, Ilmi Zadah Faidhullah.

t.t. *Fath al-Rahman li Thālib Ayāt al-Qur'an*. Bandung: Diponegoro.

Huda, Nor

2007 *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intlektual Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

ibn Katsir, Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar

1419 *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.

Izutsu, Toshihiko

2003 *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein et.al. Yogyakarta: Tiara Wacana.

- al-Jawi, Abdurrauf bin Ali al-Fansuri
 1951 *Turjuman al-Murtafiid*. Singapura: Maktabah wa Matdhba'ah Sulaiman Mar'i.
- al-Kedahi, Muhammad Said.
 1378 *Tafsir Nūr al-Ihsān*. Cet. ke-3. Bangkok: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad al-Nahdī wa Awladih
- al-Khāzin, 'Ala' al-Din 'Ali bin Muhammad
 1415 *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ma'luf, Louis
 1998 *al-Munjid fī al-Lughat wa al-A'lam*. cet. ke-37. Bairut: Dār al-Masyriq.
- Madjid, Nurcholish
 1997 *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta: Paramadina.
- Mahamah, Yalee
 2007 *Metode dan Corak Tafsir Nur al-Ihsan: Muhammad Sa'id bin Umar*. Skripsi Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri Walisongo, Semarang.
- Majid, Haziyah Hussin dan Latifah Abdul
 2014 'Significance of Malay Qur'anic Commentary for the Malay Muslim Community in Malaysia,' *Journal Asian Social Science* 10-16: 160-67.
- al-Marbawi, Muhammad Idris Abd al-Rauf
 1354 *Qāmūs Idrīs al-Marbawī: Arabī-Malāyūwī*. Mesir: Dār al-Fikr.
- Mardiwarsito, L.
 1990 *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Cet. ke-4. Ende: Nusa Indah.
- Munawwir, Ahmad Warson
 1997 *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif.
- al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj
 t.t. *Shahih Muslim*. Bairut: Dar al-Ihya al-Turats al-'Arabi.
- Nurtawab, Ervan
 2009 *Tafsir al-Qur'an Nusantara Tempo Doeloe*. Jakarta: Ushul Press.
 2011 'The Problems of Translation in Turjuman al-Mustafid: A Study

- of Theological and Eschatology Aspects.’ *Studia Islamika* 18-1: 33-65.
- Othman, Azhan Yusoff dan Fadhlan
 2013 ‘Metodologi Shaykh Muhammad Sa’id Bin ‘Umar dalam Penggunaan Hadits: Kajian Analisis dan Kritis terhadap Tafsir Nur al-Ihsan,’ *Islāmiyyat* 35-1: 39-47.
- al-Qaththan, Manna Khalil
 2013 *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakkir. Jakarta: Pustaka Litera Hati.
- al-Qurthubi, Abu Abudallah Muhammad bin Ahmad
 1384/1964 *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*. Kairo: Dār al-Kutub al-Mishriyah.
- Rahman, Fazlur
 2006 *Major Themes of The Qur’an*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Riddell, Peter Gregory
 1984 *Abd al-Ra’uf al-Singkil’s Tarjuman al-Mustafid: A Critical Study his Treatment of Juz 16*. Disertasi Doktor Filsafat, Australian National University.
- Saad, Mohd Nazri bin Ahmad dan Mohd Faizulamri bin Mohd.
 2016 ‘Kesan Riwayat Asbab al-Nuzul yang Da’if dalam Tafsir Nur al-Ihsan,’ *Jurnal al-Turath* 1-2: 1-14.
- Sedyawati, Edi
 t.t. *Pencapaian Masa Hindu-Buddha*. Taufik Abdullah dan A. B. Lopian (ed), *Indonesia dalam Arus Sejarah*. t.tp.: Ichtiar Baru van Hoeve.
- al-Shawi, Ahmad bin Muhammad
 1426 *Hasyiyah al-Shawi ‘ala Jalālain*, Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Shihab, M. Quraish
 2006 *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*. Cet. V. Jakarta: Lentera Hati.
- Sibawaihi
 2004 *Eskatologi al-Ghazali dan Fazlur Rahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Islamika.

Taufiq, Ahmad.

2003 *Konsep Eskatologi Nuruddin Ar-Raniri*. Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri.

Tim Penyusun

2008 *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.

al-Thabari, Muhammad bin Jarir

2000 *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'an*. t.tp.: Muassasah al-Risalah.

al-Tsa'labi, Ahmad bin Muhammad

2002 *al-Kasyf al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'an*, Bairut: Dar al-Ihya' Turāts al-'Arabī.

van Bruinessen, Martin

1999 *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Yusuff, Mohd Sholeh bin Sheh

2014 *Tafsir Nur al-Ihsan Oleh Syeikh Muhammad Sa'id: Satu Kajian Bandingan*. Disertasi Doktor Falsafah, Universiti Sains Malaysia, Agustus.

Internet

www.geni.com/people/DYMM-Regent-Tunku-Ibrahim-ibni-Sultan-Abdul-Hamid/, diakses pada 24 September 2017.

SEDEKAH JALANAN

WACANA KEDERMAWANAN ISLAM, DAKWAH, DAN
MEDIA SOSIAL DI INDONESIA

AZIS



“Ini adalah Sedekah Jalanan, ini tentang obat yang belum terbeli, beras dan lauk yang belum terbayar... tentang susu dan makanan bayi yang habis esok hari, juga biaya sekolah yang masih tertunda... juga tentang bangunan panti, pondok, tempat tinggal bersama yang harus ditambah luasnya...#SedekahRombongan menyampaikan titipan dari langit, tanpa perlu rumit, sulit, dan berbelit-belit”¹

Pasca-Reformasi Indonesia menyaksikan tumbuhnya beragam inisiatif praktik kedermawanan yang umumnya digerakkan oleh komunitas. Yuswohadi dkk. (2017) menamai periode ini sebagai era kebangkitan komunitas memberi (*the rise of giving communities*). Beberapa komunitas tersebut antara lain kitabisa.com, Aksi Cepat Tanggap (ACT), Komunitas Nebengers, Indonesia Berkebudun, Indonesia Mengajar, Akademi Berbagi, Indonesia Menyala, Wujudkan, dan Komunitas Memberi. Komunitas-komunitas tersebut muncul di tengah berbagai problem sosial yang datang silih berganti mulai dari bencana alam, kesenjangan sosial, kemiskinan, keterbelakangan, dan masalah pendidikan.

Penelitian *Charities Aid Foundation* (CIF) dari 2012 sampai 2016 menunjukkan bahwa Indonesia menempati peringkat ke-10 dalam

1 <http://www.sedekahrombongan.com>.

World Giving Index.² Takaran dalam hasil penelitian ini berdasarkan pada kriteria uang yang didonasikan, alokasi waktu untuk kerelawanan, dan membantu orang lain yang tidak dikenal. Dalam penelitian tersebut Indonesia menempati peringkat kedua setelah Myanmar sebagai negara yang paling gemar dalam mendonasikan uang. Secara umum, sebagaimana yang dinyatakan dalam studi *Public Interest Research and Advocacy Public* (PIRAC) (2002), tingginya tingkat partisipasi masyarakat Indonesia dalam praktik kedermawanan didorong oleh motif keagamaan, khususnya Islam sebagai agama dengan pemeluk terbesar di dunia, yaitu sekitar 238 juta orang atau 87% dari total populasi penduduk Indonesia.³

Di Yogyakarta, tempat saya tinggal selama lima belas tahun terakhir dan lokasi penelitian ini, kebangkitan komunitas memberi dapat disaksikan dengan munculnya beragam komunitas sedekah. Sedekah Rombongan (SR), Simpul Sedekah (SS), Laskar Sedekah (LS), dan Makelar Sedekah (MS) merupakan beberapa di antara inisiatif praktik kedermawanan yang tumbuh di kota pelajar ini. Dengan memanfaatkan internet dan media sosial, mereka berhasil menghimpun dana dalam jumlah besar dan mendistribusikannya kepada masyarakat duaafa di berbagai daerah di Indonesia. Sedekah Rombongan, misalnya, sampai akhir 2017 telah menyalurkan dana sekitar 54 miliar rupiah kepada lebih dari 29 ribu orang di seluruh Indonesia terutama kepada duaafa sakit.⁴ Komunitas yang berdiri pada 2011 ini telah memiliki 14 Rumah Singgah Sedekah Rombongan (RSSR) dan 42 mobil ambulans yang tersebar di berbagai kota di Indonesia seperti Yogyakarta, Semarang, Solo, Jakarta, Bandung, Surabaya, Malang, Riau, Sorong, dan lainnya yang digunakan untuk aktivisme kedermawanan mereka.

Sedekah jalanan, istilah yang digunakan dalam praktik kedermawanan komunitas sedekah, merepresentasikan sebuah bentuk kesalehan baru yang berkembang di kalangan Muslim perkotaan.

2 Charities Aid Fondation, "World Giving Index 2017: A Global View of Giving Trends," https://www.cafonline.org/docs/default-source/about-us-publications/cafiworldgivingindex2017_2167a_web_210917.pdf?sfvrsn=ed1dac40_10, diakses pada 23 Desember 2017.

3 Berdasarkan data dari Pew Research Center tahun 2010 http://globalreligiousfutures.org/countries/indonesia/religious_demography/#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010, diakses 23 Desember 2017.

4 Wawancara dengan Saptuari Sugiharto, 6 Januari 2018.

Sampai batas tertentu, sebagaimana aktivitas keagamaan di ruang publik lainnya khususnya zikir bersama, praktik kedermawanan ini dapat dikonseptualisasikan sebagai alternatif dari fundamentalisme agama, sebuah aktivisme keagamaan yang berorientasi ke luar dalam rangka untuk mengubah masyarakat atau sistem yang ada dengan sistem berbasis agama (Hasan 2012). Berbeda dengan fundamentalisme agama, praktik sedekah jalanan ini dilakukan dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan untuk mendapatkan kesuksesan di dunia dan keselamatan di akhirat, tanpa perlu terjebak dalam fanatisme agama yang sempit. Namun, sebagai ekspresi keagamaan, kesalahan dalam praktik sedekah ini tidak hanya bersifat pribadi, tetapi juga publik. Hal ini biasanya dilakukan di ruang budaya yang menarik perhatian masyarakat atau dengan cara mempublikasikannya melalui media sosial. Dalam konteks ini, kesalahan telah terjalin dengan politik dan budaya (Hasan 2012).

Berbeda dengan praktik kedermawanan yang dilakukan oleh lembaga-lembaga amil zakat modern atau lembaga filantropi Islam, komunitas sedekah tampil sebagai praktik kedermawanan yang lebih mengutamakan santunan jangka pendek seperti membantu pengobatan duafa sakit, menyediakan menu buka puasa sunah Senin-Kamis di sejumlah panti asuhan, santunan untuk janda-janda tua yang tidak mampu, termasuk memberikan nasi bungkus untuk para kuli, tukang becak, penjual koran, dan gelandangan di kawasan kota Yogyakarta. Meminjam kerangka analisis Cihan Tugal (2013), praktik kedermawanan yang dilakukan oleh komunitas sedekah ini disebut sebagai karitas komunitarian (*communitarian charity*), yaitu praktik kedermawanan yang berusaha mempertahankan diri sebagai gerakan sosial, bersifat kerelawanan, dan membatasi diri dari mekanisme pasar (Tugal 2013: 141-159). Adapun praktik kedermawanan sebagaimana yang dilakukan oleh lembaga filantropi Islam dinamakan sebagai karitas berorientasi pasar (*market-oriented charity*) atau filantropi modern, yaitu praktik kedermawanan yang berusaha melampaui dari sekadar memberikan bantuan jangka pendek (*immediate help*), dikelola secara profesional, terdapat jenjang karir, gaji yang kompetitif, dan menjadi agen pasar yang terpercaya.

Bab ini bertujuan untuk mengungkap praktik kedermawanan komunitas sedekah tersebut. Bab ini berargumen bahwa praktik

kedermawanan yang dilakukan oleh komunitas sedekah merupakan ragam baru dalam dinamika praktik kedermawanan Islam di Indonesia. Beberapa isu yang menjadi fokus pembahasan dalam bab ini meliputi motif berdirinya komunitas sedekah, pemaknaan para relawan terhadap sedekah, wacana keislaman di komunitas sedekah, dan bagaimana komunitas sedekah tersebut bernegosiasi di antara dua kecenderungan antara karitas komunitarian dan karitas berorientasi pasar.

Bab ini merupakan studi lapangan yang dilakukan selama kurang lebih satu tahun mulai dari November 2016 sampai dengan Januari 2018 kepada dua komunitas sedekah yaitu Simpul Sedekah (SS) dan Sedekah Rombongan (SR) di Yogyakarta. Data primer dalam bab ini diperoleh melalui observasi dan wawancara mendalam (*deep interview*) kepada 12 orang, yakni 6 orang dari Simpul Sedekah (SS) dan 6 orang dari Sedekah Rombongan (SR). Mereka terdiri dari para pendiri, pengurus, dan relawan. Sebagian data penelitian ini diambil dari hasil wawancara Martin Slama dan Fatimah Husein dalam penelitian mereka "*Islamic (Inter)Faces of the Internet: Emerging Socialities and Forms of Piety in Indonesia*" dalam kurun waktu tiga tahun, mulai 2014 sampai 2017 di mana saya mendapatkan kesempatan sebagai asisten peneliti. Adapun data sekunder diperoleh dari bab jurnal dan buku yang membahas tentang praktik kedermawanan, *website*, video Youtube, dan foto dari akun media sosial masing-masing komunitas sedekah. Seluruh data tersebut dikelompokkan berdasarkan tema, dianalisis, dan menuliskan hasilnya pada masing-masing bagian dalam bab ini.

KEDERMAWANAN ISLAM DAN NEOLIBERALISME

Tradisi kedermawanan Islam, sebagaimana dapat dijumpai dalam tradisi agama lainnya, telah menjadi bagian integral dalam kehidupan Muslim. Hal ini dapat dilihat dalam sejumlah ayat al-Qur'an yang menjadi landasan dalam tindakan kedermawanan dalam berbagai bentuk mulai dari zakat, infak, sedekah, dan wakaf.⁵ Jonathan Benthall (1999), seorang antropolog dari Inggris, menyebut praktik kedermawanan ini, khususnya zakat, sebagai *financial worship*, yaitu ibadah dalam bentuk

5 Di antara ayat al-Qur'an yang menekankan tentang filantropi di antaranya QS. Al-Taubah [9]: 34 dan 71; Q.S. Al-Baqarah [2]: 2-3 dan 272; Q.S. Ali-Imran [3]: 180.

harta benda. Pembayaran zakat, lanjut Benthall, selain bertujuan untuk membersihkan harta benda, juga untuk menghilangkan rasa iri dan benci dari kaum duafa atau orang-orang yang berhak menerima zakat. Dengan demikian, praktik zakat memiliki fungsi moral sekaligus memenuhi hak-hak kaum duafa.

Dalam diskursus kederewanan, karitas dan filantropi merupakan dua istilah yang sering digunakan secara bergantian dengan maksud yang sama. Beberapa sarjana menyamakan istilah karitas dengan filantropi tradisional, yaitu pemberian individu secara sukarela dengan tujuan meringankan beban masyarakat tidak mampu, bersifat spontan atau jangka pendek dalam rangka memenuhi kebutuhan yang mendesak (Fauzia 2016: 18) Di sisi lain, filantropi modern adalah tindakan untuk mengubah situasi seseorang melalui kerja kerelawanan, pendampingan, dan pemberdayaan bersifat pembangunan. Alien Shaw, sebagaimana dikutip Hilman Latief (2017: 33), menyatakan bahwa filantropi bukanlah sekadar karitas. Karitas lebih menekankan pada pelayanan (*service*) bersifat jangka pendek, sedangkan filantropi lebih kepada pendampingan dan pemberdayaan bersifat jangka panjang untuk mewujudkan keadilan sosial. *National Committee for Responsive Philanthropy* (NCRP), sebuah organisasi nirlaba yang bemarkas di Washington DC, Amerika, mendefinisikan konsep keadilan sosial dalam filantropi ini sebagai “praktik menyumbang kepada organisasi nonprofit yang bekerja untuk perubahan struktural dan meningkatkan kesempatan mereka yang kurang sejahtera secara politik, ekonomi, dan sosial” (Latief 2017: 33).

Sebagaimana yang terjadi di belahan dunia lainnya, transformasi praktik kederewanan dari karitas ke filantropi merupakan konsekuensi dari neoliberalisme (Fa'iq 2004; Atia 2012; Mittermaier 2014). Pada prinsipnya, neoliberalisme merupakan kelanjutan dari liberalisme yang digagas oleh Adam Smith pada abad ke-18 M. Beberapa prinsip dari neoliberalisme ini meliputi marketisasi, yakni menyingkirkan segenap rintangan investasi melalui pasar bebas, privatisasi, yakni perlindungan hak milik pribadi, *good governance*, penghapusan subsidi dan program proteksi pada rakyat, deregulasi, dan penguatan *civil society* (Fakih 2004). Para penganut neoliberalisme percaya bahwa pertumbuhan ekonomi dapat dicapai melalui mekanisme pasar bebas di mana harga

barang dan jasa menjadi indikator apakah sumber daya telah habis atau masih tersedia. Itulah alasan mengapa ekonomi neoliberal tidak ingin pemerintah ikut campur (deregulasi) dalam masalah ekonomi dan menyerahkannya kepada mekanisme dan hukum pasar.

Sejak runtuhnya Uni Soviet dan berakhirnya Perang Dingin, ekonomi politik neoliberal telah menjadi sistem ekonomi dominan di hampir seluruh negara di Dunia Ketiga, termasuk Indonesia (Bruinessen dalam Latief 2017). Dalam taraf tertentu, negara harus menarik diri dari kegiatan ekonomi dan menyerahkan masalah kesejahteraan rakyat kepada mekanisme pasar. Hal ini dapat dilihat dari fakta bahwa Badan Usaha Milik Negara (BUMN) dijual ke sektor swasta; berkurangnya subsidi negara untuk menjaga harga kebutuhan pokok masyarakat berupa makanan dan bahan bakar; dan dihapusnya tarif perdagangan yang melindungi produsen nasional dari kompetisi perdagangan internasional. Kemunculan Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), termasuk lembaga kederewanan Islam, di seluruh dunia secara langsung terkait erat dengan semakin berkurangnya keterlibatan negara dalam memberikan jaminan sosial.

Secara historis, transformasi kederewanan Islam dari karitas ke filantropi di Indonesia dapat disaksikan dari praktik filantropi Muhammadiyah pada dekade pertama abad ke-20 M. Alwi Shihab (1998) melihat praktik filantropi Muhammadiyah ini sebagai bentuk perlawanan menghadapi penetrasi agama Kristen yang mendirikan berbagai amal usaha seperti rumah sakit, sekolah, dan panti asuhan. Dengan menerapkan cara-cara modern sebagaimana yang diterapkan oleh kalangan Kristen dengan berbagai lembaga sosialnya, Muhammadiyah berketetapan hati untuk berhadapan dengan misi Kristen secara terbuka dan langsung.

Sebagai organisasi Islam modernis, yang lahir pasca kebijakan politik liberal Belanda dan mendapatkan suntikan gagasan modernisme Islam dari Timur Tengah, Muhammadiyah mendapatkan dukungan yang kuat dari kelas menengah Muslim, khususnya pelaku bisnis yang tumbuh di kota-kota kecil seperti Kotagede di Yogyakarta dan Pekajangan di Pekalongan. Wasisto Raharjo Jati (2014) berpendapat bahwa basis fundamental dari kemunculan kelas menengah Muslim di Indonesia dari kegiatan ekonomi perdagangan ini dapat disejajarkan

dengan ajaran sekte Calvinis dalam agama Protestan dalam pembentukan kelas menengah di Barat. Weber dalam karyanya *Etika Protestan dan Spirit Kapitalisme* menyebutkan adanya dua aspek penting dalam ajaran Calvinis menjadi dasar pembentuk etos kerja yakni 1) *calling* yakni “panggilan” bahwa manusia di dunia harus bekerja demi menghindari sifat malas yang dibenci Tuhan. 2) asketisme dunia yang berarti hidup hemat sesuai dengan kebutuhan agar tidak boros menggunakan uang.

Selain etos kerja, lanjut Jati, di dalam kasus kelas menengah Muslim di tubuh Muhammadiyah, juga terdapat aspek penguatan fungsi sosial keagamaan dengan menggali nilai-nilai filantropis, voluntarisme, dan kasih sayang terhadap sesama umat sesuai dengan prinsip *al-ma'un*. Salah satu contoh menarik dalam hal ini yaitu kisah K.H. Ahmad Dahlan yang diriwayatkan melelang barang dagangannya agar dapat mendirikan sekolah Muhammadiyah. Dia juga dikenal dengan pesannya, “Hidup-hidupilah Muhammadiyah, jangan hidup dari Muhammadiyah.” Tentu saja, dia berpesan begitu karena lembaga-lembaga sosial yang didirikan Muhammadiyah memerlukan pendanaan berupa zakat, infak, dan sedekah dari anggotanya (Kuntowijoyo dalam Shihab 1998).

Perkembangan signifikan munculnya lembaga kedermawanan Islam di Indonesia terjadi pada masa pemerintahan Orde Baru Soeharto. Ideologi Pembangunan (*developmentalism*) Orde Baru, kata lain dari industrialisasi dan modernisasi, menuntut agama untuk menyesuaikan diri dengan keadaan-keadaan yang baru. Dalam hal ini, lembaga keagamaan memiliki peran penting dalam menyebarkan gagasan tentang pembangunan dan modernisasi di Dunia Ketiga, di mana agama masih memiliki pengaruh yang kuat di masyarakat (Fakih 2008). Modernisasi keagamaan, atau lebih dikenal dengan pembaruan Islam di Indonesia, yang sebagian besar didukung oleh intelektual Muslim berpendidikan Barat, menghasilkan sejumlah wacana seperti agama dan pembangunan, sekularisasi, dan pembaruan teologi, termasuk tentang zakat.

Sebagaimana yang diungkapkan oleh Latief dan Fauzia, di antara intelektual Muslim yang menyerukan tentang pembaharuan zakat adalah Amien Rais dan Masdar Farid Mas'udi. Amien Rais menggulirkan wacana tentang zakat profesi yang ditujukan kepada kalangan profesional seperti dokter, pengacara, pengusaha, eksportir,

importir, bankir, dan sebagainya dengan tidak hanya cukup 2,5% dari penghasilan mereka, tetapi bila perlu 10% sampai 20%, melalui konsep zakat profesi progresif. Adapun Mas'udi berpandangan bahwa zakat seharusnya menjadi bagian dari struktur negara modern seperti halnya negara yang memiliki pranata penekan untuk pajak. Namun, lebih dari itu, intelektual yang berasal dari latar belakang NU ini mensejajarkan antara zakat dan pajak. Baginya, orang yang sudah membayar zakat tidak perlu lagi membayar pajak karena zakat pada esensinya adalah spiritualisasi pajak (Latief 2017).

Seperti yang diketahui bahwa sebelum terjadinya krisis ekonomi yang melanda Asia pada 1997, pemerintah Orde Baru meyakini bahwa masalah kemiskinan akan teratasi seiring pertumbuhan ekonomi Indonesia yang terus meningkat. Pemerintah menyerahkan tugas ini kepada Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas) tanpa banyak melibatkan sektor swasta di dalamnya. Menurut Sakai (2012), apa yang dilakukan pemerintah ini bertolak belakang dengan praktik pelayanan sosial di sebagian besar negara-negara Barat, termasuk Australia di mana sektor swasta memiliki andil besar dalam isu-isu kesejahteraan sosial. Sebagai konsekuensinya, ketika krisis ekonomi 1997 menghantam berbagai negara di Asia, termasuk Indonesia, pemerintah tidak memiliki persiapan yang matang untuk mengatasinya. Krisis ekonomi tersebut semakin memperlebar jurang antara yang kaya dan yang miskin. Dalam rentang waktu dua tahun (1997-1999) angka kemiskinan di Indonesia semakin membesar dari 15% menjadi 33% (Sakai 2012). Sejak saat itu, pemerintah baru memberikan kebijakan pelayanan sosial seperti Bantuan Langsung Tunai (BLT), Asuransi Kesehatan (Askes), dan subsidi beras. Namun demikian, berbagai kebijakan tersebut terbukti tidak mampu secara efektif menangani masalah kemiskinan di Indonesia.

Masalah kemiskinan dan kesenjangan sosial akibat krisis menjadi salah satu faktor penting munculnya inisiatif praktik kederma-
 wanan Islam di Indonesia. Sebagaimana studi Latief (2012), lembaga-lembaga kederma-
 wanan Islam seperti Pos Keadilan Peduli Ummat (PKPU), Rumah Zakat (RZ), dan Dompot Peduli Ummat Daarut Tauhid (DPU-DT) lahir pada periode pasca krisis dan era reformasi. Lembaga-lembaga tersebut pada awalnya merupakan karitas yang sebagian besar terbentuk

dari kelompok kajian keagamaan dan melakukan penggalangan dana sedekah untuk disalurkan kepada masyarakat miskin di sekitar lokasi mereka. Seiring berjalannya waktu, lembaga-lembaga tersebut bertransformasi menjadi lembaga filantropi modern sebagaimana yang dikenal saat ini.

Transformasi kedermawanan Islam dari karitas menjadi filantropi modern sebagaimana yang terjadi pada lembaga-lembaga amil zakat di atas dilakukan terutama pada masa reformasi. Aspek transformasi tersebut, sebagaimana ditulis Fauzia (2017), meliputi tiga hal: pembaharuan hukum, manajemen, dan program. Dari segi hukum, semangat reformasi telah mendorong dikeluarkannya Undang-Undang Pengelolaan Zakat No. 30 tahun 1999—kemudian diamandemen dengan Undang-Undang No.3 Tahun 2011 dan Undang-Undang Wakaf No. 41 Tahun 2004. Dari segi manajemen, lembaga-lembaga filantropi Islam mulai menggunakan prinsip manajemen modern, merekrut tenaga profesional yang bekerja penuh-waktu, pengembangan kapasitas lembaga, menerapkan prinsip transparansi dan akuntabilitas, dan membentuk divisi penggalangan dana (*fundraising*). Adapun dalam bentuk program sebagian besar lembaga filantropi Islam mengembangkan aktivitas kegiatannya ke bidang pendidikan, kesehatan, penanggulangan bencana, kemandirian ekonomi, dan program sosial keagamaan. Beberapa lembaga filantropi yang maju, seperti Dompet Dhuafa, bahkan membuat divisi untuk advokasi, menyediakan beasiswa untuk penelitian dan publikasi jurnal dan buku, dan membentuk divisi untuk penelitian dan pelatihan tentang manajemen zakat.

KOMUNITAS SEDEKAH, DAKWAH, DAN MEDIA SOSIAL

Erica Bornstein (2009) dalam studinya menyatakan bahwa praktik kedermawanan yang dilembagakan, bersifat rasional, dan berorientasi pada proyek pembangunan akan menghilangkan aspek kebebasan dalam praktik kedermawanan. Aspek kebebasan yang dimaksud Bronstein adalah dorongan untuk memberi yang bersifat spontan, tidak memikirkan hasil, timbal balik atau balasan dari sang penerima. Kelemahan utama dari filantropi modern yang melihat masalah-masalah sosial seperti kemiskinan atau orang yang membutuhkan pertolongan

dengan pendekatan rasional inilah yang menjadi salah satu alasan berdirinya komunitas sedekah di Indonesia pasca-Reformasi.

Najib Kailani (2015) berpendapat bahwa munculnya komunitas sedekah merupakan bentuk pengaruh dari gagasan Matematika Sedekah Yusuf Mansur terutama di kalangan pelaku Usaha Kecil dan Menengah (UKM) di Indonesia. Yusuf Mansur secara ekstensif menekankan bahwa sedekah dan beberapa ibadah lainnya seperti salat Tahajud, Dhuha, dan membantu orang lain merupakan sebuah metode untuk melipatgandakan kekayaan materi dan mencapai kebahagiaan. Gagasan ini, lanjut Kailani, mendapatkan sambutan yang hangat di kalangan Muslim perkotaan khususnya pelaku UKM karena berkorelasi dengan keuntungan materi atau kekayaan sebagai tujuan aktivitas bisnis mereka. Kailani menyebut persebaran gagasan ini sebagai teologi ekonomi Muslim perkotaan. Greg Fealy (2008:15-39) menyebut fenomena komodifikasi agama yang dilakukan Yusuf Mansur dengan mendakwahkan konsep Matematika Sedekah di kalangan Muslim kelas menengah, begitu juga dengan Abdullah Gymnastiar (AA Gym) dengan konsep Manajemen Qolbu (MQ)-nya, sebagai marketisasi Islam. Adapun Mona Atia (2012) dalam penelitiannya terhadap sejumlah lembaga kedermawanan Islam di Mesir menyebut fenomena semacam ini sebagai kesalehan neoliberal (*pious neoliberalism*), yaitu wacana perpaduan agama dan ekonomi yang mendorong individu untuk menjadi pribadi yang proaktif dan *entrepreneurial* dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan.

Simpul Sedekah dan Sedekah Rombongan menyebut praktik kedermawanan mereka sebagai ‘gerakan sedekah jalanan’. Istilah ini menunjukkan perbedaan mendasar antara komunitas sedekah dengan lembaga filantropi Islam yang diwakili oleh lembaga-lembaga amal zakat seperti Dompot Dhuafa dan Rumah Zakat. Komunitas sedekah, khususnya Simpul Sedekah dan Sedekah Rombongan, lebih bersifat *mobile*—aktif bergerak di lapangan dengan membawa sumber daya mereka dalam menyalurkan dana sedekah—daripada lembaga filantropi Islam yang cenderung menunggu orang miskin atau duafa mendatangi mereka untuk mendapatkan bantuan. Dengan demikian, sebagaimana pendapat Atia (2012), praktik kedermawanan komunitas sedekah ini menghasilkan geografi baru dalam wacana kedermawanan

yang mengubah hubungan antarkelas dan memungkinkan bagi ruang interaksi sosial yang baru di masyarakat.

Selain pengaruh dari gagasan Matematika Sedekah, munculnya komunitas sedekah terkait erat dengan hadirnya media sosial di Indonesia. Media sosial seperti Facebook, Twitter, dan Instagram menjadi piranti penting dalam aktivisme kedermawanan komunitas sedekah baik dalam hal penggalangan dana maupun pertanggungjawaban publik. Dalam hal ini, Sedekah Rombongan misalnya membuat *websitewww.sedekahrombongan.com* dengan *tagline* “**menyampaikan titipan langit, tanpa rumit, sulit, dan berbelit-belit**”, akun Twitter @SRbergerak, membuat rekening atas nama Sedekah Rombongan (Kailani 2015: 131). Sampai Desember 2017, akun Twitter @SRbergerak telah diikuti lebih dari 50 ribu *follower* dan Facebook sebanyak 40 ribu pertemanan. Mulai Januari 2015 Sedekah Rombongan membuat akun Instagram @srupdate yang diikuti sekitar 20 ribu *follower*.

Ketiga akun media sosial tersebut ditangani oleh admin bagian media sosial untuk menampilkan foto-foto kegiatan Sedekah Rombongan dan tulisan tentang keutamaan bersedekah. Beberapa gambar yang diunggah dalam akun media sosial ini meliputi aktivitas relawan Sedekah Rombongan dalam distribusi dana sedekah, gambar pasien Sedekah Rombongan, pendampingan pasien ke rumah sakit dengan menggunakan Mobil Tanggap Sedekah Rombongan (MTSR), dan ajakan untuk bersedekah seperti mengutip hadis tentang keutamaan sedekah.

Penggunaan media sosial sebagai sarana penggalangan dana ini dapat dilihat dalam status Saptuari Sugiharto (2014) di Twitter pribadinya sebagai berikut:

Aku jadi paham, mengapa bisnis teman-temanku pengusaha banyak yang sukses dan melejit? Ternyata karena mereka merutinkan sedekahnya.

“Mas, emang sedekah boleh terang-terangan?” Buka aja al-Qur’an Surah al-Baqarah 274, Allah jelaskan boleh terang-terangan. Yang gak boleh, terang-terangan gak sedekah!

“Jika kamu menampakkan sedekahmu dengan tujuan agar dicontoh orang lain, bukan untuk riya’, maka itu baik” (Al-

Baqarah: 271), naah tinggal kita yang harus ngontrol hati kita, supaya pas sedekah gak ditunggangi syaiton.. sering-sering istighfar.

Media sosial, selain sebagai sarana penggalangan dana dan pertanggungjawaban publik, juga menjadi sarana infiltrasi wacana keislaman di dalam komunitas sedekah. Wacana keislaman tersebut tidak hanya berasal dari para dai (senior) seperti AA Gym dan Yusuf Mansur, tetapi juga dai-dai baru di Indonesia seperti Khalid Basalamah, Abdul Shomad, dan Adi Hidayat yang menjadi sumber otoritas keagamaan baru di kalangan Muslim perkotaan di Indonesia. Hadirnya wacana tentang hijrah dan anti-riba, misalnya, merupakan bentuk persinggungan antara komunitas sedekah dengan merebaknya praktik dakwah yang dilakukan oleh dai-dai baru tersebut.

Sebagaimana dilansir media online *Tirto.Id*, Khalid Basalamah dan Ustaz Abdul Shomad merupakan dua dai yang terkemuka dan paling populer di media sosial. *Media Alquran Sunnah*, nama kanal YouTube yang sering mengunggah video-video Abdul Shomad, telah ditonton lebih dari 38,4 juta kali. sementara kanal Khalid Basalamah telah ditonton lebih dari 40,5 juta kali.⁶ Pada laman sosial media lainnya yaitu Facebook, kedua dai tersebut banyak disukai oleh para pengguna media sosial. Laman Facebook Khalid Basalamah telah di-*like* 265.000 pengguna. Sementara laman Abdul Shomad mendapat *like* dari 688.000 pengguna.

Pada media sosial Twitter, tokoh agama yang telah lama hadir adalah Felix Siau. Ia menjadi salah satu dai baru dan telah memiliki 2,6 juta pengikut di akun resmi Twiternya, @felixsiau. Tokoh agama lainnya yang memiliki banyak pengikut di media sosial ini adalah KH. Mustofa Bisri yang telah diikuti oleh 1,6 juta *follower*.

MATEMATIKA SEDEKAH DAN HIJRAH

Haris Hermawan, pendiri Simpul Sedekah, mengatakan bahwa kehidupannya saat ini, yang mengalami perubahan signifikan dari segi

6 https://tirto.id/mengapa-para-dai-bisa-amat-populer-di-media-sosial-cCox?utm_source=Facebook&utm_medium=Social&utm_campaign=Engagement&utm_content=Dai-medsos, diakses 29 Januari 2018.

keagamaan dan ekonomi, merupakan keberkahan yang dia dapatkan dari mengelola sedekah. Dalam hal ini, saya melihat bahwa Simpul Sedekah menjadi modal sosial bagi Haris sehingga membawanya untuk terhubung dengan sejumlah para pelaku usaha (*entrepreneur*) Muslim di Yogyakarta.

Terkait dengan perubahan kehidupan ekonomi, Haris menuturkan bahwa pekerjaannya saat ini sebagai pengelola warung kuliner merupakan berkah dari mengelola sedekah. Dia menceritakan bahwa pada 2014, dua tahun setelah Simpul Sedekah berdiri, dia diundang oleh Bu Maya, istri Syarif Hidayat alias Pak Jede, salah satu donatur tetap komunitas sedekahnya. Dalam pertemuan tersebut, Haris menceritakan tentang pekerjaannya sebagai seorang satpam (*security*) di salah satu LSM dari Jerman di Jalan Kaliurang Yogyakarta. Bu Maya, yang juga tercatat sebagai jamaah Majelis pengajian Mutia Solihah di Masjid Kampus UGM, menawarkan kepada Haris untuk bekerjasama membuka warung kuliner. Dalam percakapan tersebut Bu Maya menyarankan agar dia keluar dari LSM dari Jerman tersebut yang menurutnya milik non-Muslim.⁷ Haris pun mengiyakan tawaran itu dan kemudian membuka warung kuliner yang menyajikan menu sate dan tengkleng kambing bernama Sate Klatak Pak Jede di Jalan Wahid Hasyim Yogyakarta. Pekerjaan barunya ini membawa perubahan signifikan terhadap kehidupan ekonominya yang diyakini sebagai salah satu dari keberkahan mengelola sedekah. Dalam penuturannya, saat dia menjadi satpam gajinya berjumlah Rp1.500.000,00 per bulan. Saat ini, dengan sistem bagi hasil 70:30, warung kuliner ini mendapatkan laba bersih per bulan berkisar antara 30 juta sampai 40 juta rupiah.

Adapun perubahan dalam segi keagamaan dapat disaksikan dengan keaktifan Haris mengikuti berbagai kajian keagamaan di Yogyakarta. Pada Mei 2016, saya bertemu Haris bersama majelis Mutia Solihah saat berkunjung ke pesantren Darush Sholihin di Gunung Kidul milik Ustaz Muhammad Abduh Tuasikal, salah satu ustaz Salafi di Yogyakarta. Pada kesempatan yang lain, yaitu Ramadhan 2017, Simpul Sedekah bekerja sama dengan BBQ (Belajar Bersama al-Qur'an), salah satu kajian keagamaan sosialita di Yogyakarta, mengadakan buka

7 Wawancara penulis dengan Haris Hermawan, 6 November 2017.

bersama dan memberikan santunan kepada sejumlah panti asuhan di masjid yang berada di kompleks Rumah Sakit Jogja International Hospital (JIH) dengan mengundang Syekh Hussen Jaber, adik kandung Syekh Ali Jabir dari Arab Saudi sebagai pembicara. Dia juga aktif mengikuti kajian keagamaan yang diadakan oleh Teras Dakwah, salah satu komunitas dakwah di Yogyakarta, dan Rumah Warna, sebuah toko tas dan dompet milik Nanang Syaifurozi yang terletak di Condongcatur Yogyakarta.

Dalam menjalankan warung tersebut, Haris berinisiatif melakukan program sedekah dengan memberikan makan gratis bagi siapa saja yang membaca satu juz al-Qur'an di sana. Warung ini juga sering didatangi sejumlah ustaz seperti Yusuf Mansur, Felix Siau, Habib Novel bin Muhammad Alaydrus, Abdul Shomad, Syekh Hussen Jaber, dan ustaz lainnya yang mengisi berbagai kajian keagamaan di Yogyakarta. Menurutnya, dengan konsep sedekah kepada para pembaca al-Qur'an dan memberikan jamuan kepada para ustaz, hal tersebut menjadi salah satu jalan untuk mendapatkan keberkahan dalam usahanya.

Peneliti melihat bahwa pertemuan Haris dengan sejumlah dai tersebut dimediasi oleh jejaring bisnis di antara pelaku usaha Muslim di Yogyakarta seperti Syarif Hidayat (Pak Jede), Jody Brotosuseno (pendiri dan pemilik Waroeng Steak and Shake), dan Saptuari Sugiharto (pendiri Kedai Digital) di mana ketiganya memiliki kedekatan dengan para dai di Indonesia khususnya Yusuf Mansur. Jaringan bisnis pelaku usaha Muslim inilah yang kemudian bekerjasama dengan beberapa komunitas dakwah atau kajian keagamaan untuk menghadirkan para ustaz tersebut sebagai pembicara.

Dia menyatakan bahwa aktivitasnya mengikuti berbagai kajian keagamaan merupakan bagian dari proses hijrah dirinya. Istilah hijrah, yang awalnya bermakna proses pindahnya Nabi Muhammad dari Makkah ke Madinah, saat ini menjadi istilah baru di kalangan Muslim perkotaan untuk menjalankan ajaran Islam dalam keseluruhan aspek kehidupan. Haris menuturkan bahwa sebelum mendirikan SS, antara tahun 2006 sampai 2011, dia aktif sebagai salah satu koordinator pendukung (*supporter*) Persiba Bantul dan belum bisa menjalankan ajaran Islam, khususnya salat, dengan baik. Dia juga terlibat dalam

praktik perdukunan karena keinginannya memiliki keturunan setelah sekian tahun berkeluarga. Dalam hal ini Haris mengatakan,

“Saya hijrahnya pelan-pelan. Hijrah itu memang berat. Kalau pas kita punya musibah kita datangkan Allah, tapi pas enak kita lena, itu *istidraj* namanya. Semakin kita dikasih amanah sama Allah kita semakin tunduk kayak padi, semakin bersujud kepada Allah ya itu yang disukai Allah.”⁸

Selain meningkatnya ketaatan dalam ibadah ritual, istilah hijrah ini juga merujuk ke bidang lainnya khususnya meninggalkan praktik riba. Riba dalam hal ini biasanya merujuk kepada bunga dalam transaksi perbankan, kartu kredit, dan pinjaman lainnya, termasuk kredit kendaraan dan rumah. Terkait menjauhi praktik riba ini, Haris menuturkan bahwa dia meminta adik perempuannya yang bekerja sebagai karyawan di salah satu bank swasta di Yogyakarta untuk meninggalkan pekerjaan tersebut. Setelah itu, Haris mengajak adiknya untuk bekerja sebagai kasir di warung kuliner yang dikelolanya.⁹

Dari uraian di atas, diketahui bahwa praktik kedermawanan komunitas Simpul Sedekah memiliki hubungan yang kuat dengan perkembangan dakwah di Indonesia. Hadirnya sejumlah dai seperti Abdul Shomad, Adi Hidayat, Muhammad Abduh Tuasikal, dan lainnya di ruang publik dan media sosial mempengaruhi wacana keislaman di dalam komunitas sedekah. Sebagaimana yang terjadi di negara Islam lainnya seperti Mesir, pertumbuhan dakwah ini sampai batas tertentu merupakan konsekuensi secara tidak langsung dari adanya kooptasi negara terhadap Islam (Atia 2013: 60-61). Hadirnya ormas yang diidentifikasi sebagai Islam radikal, seperti HTI dan FPI, membuat orang merasa kecewa dan takut untuk diasosiasikan dengan mereka. Oleh karena itu, praktik dakwah sebagaimana yang dilakukan oleh para dai tersebut menjadi cara yang aman untuk menerapkan Islam secara informal ke dalam semua aspek kehidupan masyarakat atau yang dikenal dengan Islamisasi. Atia (2013) menyebut praktik sedekah ini sebagai bentuk dari dakwah dengan berusaha mengintegrasikan Islam untuk diterapkan dalam berbagai aspek kehidupan.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

ANTARA KARITAS DAN FILANTROPI

Beriringan dengan meluasnya komunitas sedekah di sejumlah daerah, seperti munculnya Sedekah Rombongan di berbagai kota di Indonesia, saya melihat terjadinya dilema dalam pengelolaan dana sedekah jika tetap dijalankan menggunakan konsep kerelawanan. Dilema tersebut setidaknya dapat dilihat dari perubahan kelembagaan yang awalnya sebagai murni gerakan sosial menjadi perkumpulan resmi yang terdaftar di pemerintah. Mulai 2015 Sedekah Rombongan mulai merekrut tenaga profesional meliputi akuntan, tenaga administrasi, reporter, desainer, dan sopir. Mereka merupakan pekerja sosial dan mendapatkan gaji yang diambil dari dana sedekah.

Menurut penuturan Atin Lailia (25), tenaga administrasi Sedekah Rombongan, mulai Agustus 2015 Sedekah Rombongan mulai merekrut dua tenaga administrasi, tiga reporter, tiga akuntan, tiga perawat, dan dua orang sopir.¹⁰ Semua tenaga profesional ini, lanjut Atin, bertugas untuk mem-*back-up* tugas-tugas kurir Sedekah Rombongan. Sebagai tenaga administrasi, dia bertugas untuk mendata dan mengatur keluar masuknya pasien yang tinggal di Rumah Singgah Sedekah Rombongan dan melakukan kerja sama dengan sejumlah rumah sakit di Yogyakarta. Beberapa rumah sakit yang telah menjalin kerjasama dengan Sedekah Rombongan di antaranya RSUP Dr. Sarjito, Rumah Sakit Panti Rapih, dan Rumah Sakit Nur Hidayah di Bantul.

Dalam rangka untuk menjadi lembaga derma profesional tersebut, mulai satu Januari 2017 Sedekah Rombongan menyeragamkan kuitansi dan narasi di *website*. Hal ini dilakukan agar gerakan sedekah ini menjadi lembaga yang tertib administrasi, khususnya laporan keuangan, dan dapat menjadi lembaga yang teraudit dan mendapatkan pernyataan pendapatan Wajar Tanpa Pengecualian (WTP). WTP adalah pendapat dari auditor eksternal yang mengaudit secara nasional bahwa laporan keuangannya sudah sesuai dengan kaidah akuntansi, transparan, tercatat dengan baik dan benar, serta memiliki dokumentasi yang baik.¹¹

Sejalan dengan misi tersebut, Sedekah Rombongan merekrut beberapa reporter dengan tugas utama menulis narasi tentang

10 Wawancara dengan Atin Lailia, 25 November 2017.

11 "Ajang Pendewasaan Gerakan Sedekah Jalanan," *Tembus Langit* Vol. 21 No. 3 Agustus 2017.

kondisi pasien untuk dimuat di dalam *website*. Mulai akhir 2015 Sedekah Rombongan mulai menerbitkan majalah *Tembus Langit* yang merupakan versi cetak dari laporan kegiatan Sedekah Rombongan yang ada di *website*. Boy Adisakti, salah satu reporter Sedekah Rombongan, menyatakan bahwa tujuan utama menerbitkan majalah *Tembus Langit* adalah untuk memberikan laporan kegiatan Sedekah Rombongan bagi donatur dan calon donatur yang tidak aktif di media sosial. Majalah ini didistribusikan ke seluruh SR di berbagai kota di Indonesia.¹²

Dari penjelasan di atas, saya melihat bagaimana transformasi kelembagaan komunitas sedekah dengan tetap mempertahankan ciri khasnya sebagai karitas komunitarian dan mengambil beberapa aspek dari filantropi modern untuk akuntabilitas lembaga. Penggunaan manajemen modern dengan merekrut tenaga profesional ini merupakan salah satu indikasi bagaimana komunitas sedekah bersaing dengan lembaga karitas dan filantropi lainnya dalam menjaga dan meningkatkan kepercayaan publik. Berbeda dengan Muhammadiyah, Dompot Dhuafa, Rumah Zakat, dan lembaga filantropi lainnya yang menggunakan konsep amil dalam menggaji tenaga profesional di dalamnya, Sedekah Rombongan merekrut tenaga profesional dalam rangka membantu kerja kurir Sedekah Rombongan.

KESIMPULAN

Berdasarkan pada seluruh uraian dalam bab ini, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut. Pertama, komunitas sedekah muncul beriringan dengan perkembangan dakwah di Indonesia pasca-Reformasi. Media sosial memiliki peran penting dalam aktivisme komunitas sedekah baik dalam hal penggalangan dana dan pertanggungjawaban publik maupun infiltrasi wacana keislaman di dalamnya. Dengan demikian, praktik kedermawanan Islam komunitas sedekah dapat dibaca sebagai gerakan dakwah yang berusaha mengintegrasikan ajaran Islam di berbagai aspek kehidupan. Kedua, para relawan di komunitas sedekah sebagian besar adalah pelaku UKM yang mendapatkan pengaruh dari gagasan matematika sedekah Yusuf Mansur dalam memaknai aktivisme kedermawanan mereka. Ketiga, wacana keislaman di komunitas sedekah

12 Wawancara dengan Boy Adisakti, 25 November 2017.

tidak dapat dilepaskan dengan dinamika dakwah di Indonesia pasca-Reformasi dengan hadirnya sejumlah dai baru yang menghiasi ruang publik di Indonesia. Wacana seperti hijrah dan anti-riba merupakan bentuk dari persinggungan komunitas sedekah dengan gagasan yang disebarkan oleh para dai tersebut.

Berbeda dengan praktik kedermawanan lembaga filantropi Islam yang lebih mengutamakan bantuan jangka panjang dan isu keadilan sosial, komunitas sedekah tampil sebagai ragam baru dalam praktik kedermawanan Islam di Indonesia. Hal ini ditunjukkan setidaknya oleh dua hal. Pertama, mereka mempertahankan ciri khas gerakannya sebagai praktik karitas yang berbasis kerelawanan dan fokus terhadap bantuan jangka pendek. Kedua, mereka melakukan rekrutmen tenaga profesional tidak dalam rangka untuk berubah menjadi lembaga filantropi (seperti yang terjadi pada masa sebelumnya), melainkan bertujuan untuk menjadikan komunitas sedekah mereka sebagai gerakan sedekah profesional dan terpercaya sebagaimana lembaga filantropi Islam.

SUMBER TULISAN

Buku

Atia, Mona

2013 *Building House in Heaven: Pious Neoliberalism and Islamic Charity in Egypt*. London: University of Minnesota Press

Fakih, Mansour

2008 *Masyarakat Sipil untuk Transformasi Sosial: Pergolakan Ideologi LSM Indonesia*. Yogyakarta: INSISTPress.

Fauzia, Amelia

2016 *Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara di Indonesia*, terj. Eva Mushoffa. Yogyakarta: Gading Publishing.

Hoesterey, James Bourk

2016 *Rebranding Islam: Piety, Prosperity, and a Self-Help Guru*. California: Stanford University Press.

Kailani, Najib

2015 "Aspiring to Prosperity: The Economic Theology of Urban

Muslims in Contemporary Indonesia”. Tesis PhD, UNSW, Australia.

Latief, Hilman

2012 *Charities and Social Activism: Welfare, Dakwah, and Politics in Indonesia*. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah Library.

2010 *Melayani Umat: Filantropi Islam dan Ideologi Kesejahteraan Kaum Modernis*. Jakarta: Gramedia, 2010.

Martin, Mike W.

1994 *Virtuous Giving: Philanthropy, Voluntary Service, and Caring*. Bloomington: Indiana University Press.

Mauss, Marcel

1966 *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Cohen & West Ltd.

PIRAC

2002 *Investing in Ourselves: Giving and Fundfaising in Asia*. Jakarta: PIRAC-ADB.

Shihab, Alwi

1998 *Membendung Arus: Respons Gerakan Muhammadiyah terhadap penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (terj.). Jakarta: Mizan.

Sugiharto, Saptuari

2016 *Kembali ke Titik Nol*. Sukabumi: Delta Saputra.

2017 *Mencari Jalan Pulang*. Sukabumi: Delta Saputra.

2014 *Tweet Sadiz Bikin Eksis*. Sukabumi: Delta Saputra.

2014 *Tweet Sadiz Bikin Mringis*. Sukabumi: Delta Saputra.

Artikel/Paper

Al-Kumayi, Sulaiman

2006 “Semangat Kewirausahaan dalam Etika Protestan dan Manajemen Qalbu: Sebuah Perbandingan.” *Ulumuna* 10-1: 179-98.

Atia, Mona

2012 “A Way to Paradise: Pious Neoliberalism, Islam, and Faith-Based Development.” *Annals of the Association of American Geographers* 102-4: 808–827.

Benthall, Jonathan

1999 "Financial Worship: The Quranic Injunction to Almsgiving." *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5-1: 27-42.

Bornstein, Erica

2009 "The Impulse of Philanthropy." *Cultural Anthropology* 24-4: 622-51.

Fauzia, Amelia

2017 "Islamic Philanthropy in Indonesia: Modernization, Islamization, and Social Justice". *Austrian Journal of South-East Asian Studies* 10-2: 223-36.

Fakih, Mansour

2004 "Neoliberalisme dan Globalisasi." *Ekonomi Politik Digital Journal Al-Manār* 1: 1-12. Dapat diakses melalui <http://mirror.unpad.ac.id/orari/library/cd-al-manaar-digilib/bahan/8.%20EKONOMI%20POLITIK/3.%20Neoliberalisme%20dan%20Globalisasi.pdf>

Feillard, Gwenaél Njoto

2014 "Financing Muhammadiyah: The Early Economic Endeavours of a Muslim Modernist Mass Organization in Indonesia (1920s-1960s)." *Studia Islamika* 21-1: 1-46.

Hasan, Noorhaidi

2012 "Piety, Politics, and Post-Islamism: *Dhikr Akbar* in Indonesia." *Al-Jamiah* 50-2: 369-90.

Jati, Wasisto Raharjo

2014 "Tinjauan Perspektif Intelegensia Muslim terhadap Genealogi Kelas Menengah Muslim di Indonesia." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 9-1: 1-29.

Latief, Hilman

2013 "Agama dan Pelayanan Sosial: Interpretasi dan aksi Filantropi dalam Tradisi Muslim dan Kristen di Indonesia." *Religi* 9-2: 174-89.

Mittermaier, Amira

2014 "Beyond Compassion: Islamic Voluntarism in Egypt." *American Ethnologist: Journal of the American Ethnological Society* 41-3: 518-31.

Retsikas, Konstantinos

2014 "Reconceptualising Zakat in Indonesia: Worship, Philanthropy and Right." *Indonesia and the Malay World* 42-124: 337-57.

Sakai, Minako

2014 "Establishing Social Justice Through Financial Inclusivity: Islamic Propagation by Islamic Savings and Credit Cooperatives in Indonesia." *TRaNS: Trans –Regional and –National Studies of Southeast Asia* 2-2: 201-22.

2012 "Building a partnership for social service delivery in Indonesia: State and Faith-Based Organisations." *Australian Journal of Social Issues* 43-3: 373-88.

Slama, Martin

2017 "A subtle economy of time: Social media and the transformation of Indonesia's Islamic preacher economy." *Economic Anthropology* 4-1: 94-106.

Tugal, Cihan

2013 "Contesting Benevolence: Market Orientations among Muslim Aid Providers in Egypt." *Qualitative Sociology* 36-2: 141-159

Majalah

Majalah *Tembus Langit* 20-3 (Juli 2017)

Majalah *Tembus Langit* 21-3 (Agustus 2017).

PERDA KEAGAMAAN DAN NEGOSIASI KEPENTINGAN

STUDI PERATURAN DAERAH KEAGAMAAN DI BULUKUMBA¹

AMRIL MARYOLO. AR

PENDAHULUAN

Peraturan daerah (Perda) keagamaan merupakan seperangkat aturan yang bernuansa syariat Islam. Perda keagamaan biasa juga disebut sebagai Perda Syariah di sejumlah daerah di Indonesia tergantung pemerintah setempat yang mengistilahkan hal itu di daerahnya masing-masing. Bab ini akan fokus mengkaji Perda syariat Islam di Bulukumba, Sulawesi Selatan.

Proses formalisasi syariat Islam selalu menuai pro-kontra dan negosiasi antara elite pemerintah, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM), dan tokoh agama. Dalam proses perumusan dan implementasinya selalu terjadi proses negosiasi antaraktor untuk melaksanakan Perda keagamaan khususnya di Bulukumba. Negosiasi kepentingan selalu mewarnai perumusannya untuk memudahkan pemerintah melegalkan aturan keagamaan di Bulukumba. Pertanyaan kemudian muncul, apakah Perda keagamaan hanya sebuah wacana saja untuk kepentingan tertentu atau memang suatu kebutuhan di Bulukumba?

Penerapan syariat Islam berimplikasi kepada tatanan masyarakat dan sosial politik di pemerintahan daerah. Agenda pemerintah Bulukumba dalam penerapan syariat Islam memunculkan perdebatan

¹ Tulisan ini semula berasal dari bab 5 dari tesis penulis berjudul "Formalisasi Syariat Islam di Bulukumba" yang diajukan pada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta 2017.

mengenai isu-isu formalisasi syariat Islam dalam bentuk kebijakan Perda bernuansa syariah. Hal ini memunculkan pendapat dan pemikiran yang beragam antar aktor Islam, negara, dan masyarakat sipil mengenai model dan definisi syariat Islam.

Perdebatan publik berefek pada reaksi yang timbul di masyarakat Muslim dalam memandang, memodifikasi, menerima, atau bahkan menolak implementasi Perda keagamaan di Bulukumba. Elite politik lokal Bulukumba memiliki pandangan yang berbeda dengan aktor-aktor yaitu, masyarakat sipil, tokoh agama, dan tokoh masyarakat lainnya mengenai masyarakat berbasis syariat Islam. Dalam tulisan ini akan dijelaskan implikasi dari Perda keagamaan yang memunculkan debat antar aktor dan proses negosiasi antar aktor terkait penerapan syariat Islam di Bulukumba.

PERDEBATAN PERDA SYARIAT ISLAM

Proses perumusan hingga implementasi kebijakan publik sangat sistematis secara hierarki proses politik dan memiliki tujuan populis dalam penyusunannya. Namun tidak sedikit menuai polemik pada tataran implementasinya. Implikasi pelaksanaan kebijakan merupakan konsekuensi yang muncul sebagai akibat dari pelaksanaan suatu kebijakan tersebut. Kebijakan yang dihasilkan memiliki dampak yang diharapkan (*intended*) dan dampak yang tidak diharapkan (*spillover negative effect*).

Kontroversi muncul ke publik ketika sejumlah isu “Piagam Jakarta” untuk dicantumkan ke dalam dasar negara dengan amandemen Pasal 29. Tak hanya sampai disitu, di berbagai daerah muncul isu “pemberlakuan syariat Islam” melalui legislasi, yaitu memformalkan syariat Islam ke dalam peraturan-peraturan, seperti Perda, atau keputusan/edaran bupati/gubernur (Wahid 2011: 6).

Gerakan formalisasi syariat Islam di Indonesia memunculkan regulasi bernuansa syariah di beberapa daerah salah satunya di Bulukumba. Populasi di Indonesia yang mayoritas Muslim mendapatkan tempat yang tepat memasukkan syariat Islam dalam sistem hukum nasional. Hal ini memunculkan perdebatan mengenai relasi agama dan negara antar golongan. Kelompok konservatif

berperan lebih besar dalam mengkodifikasi syariat Islam ke dalam negara, sebagaimana yang terkandung dalam al-Qur'an, hadis, dan fikih. Muncul ketidaksepahaman antar kelompok untuk menafsirkan dan menerapkan syariat di Indonesia saat ini (Butt 2010: 2).

Pangkal masalahnya bukan persoalan “penerapan”, melainkan upaya “formalisasi” dan “politisasi” syariat Islam ke dalam sistem ketatanegaraan Indonesia. Disebut politisasi syariat Islam karena menjadikan syariat Islam sebagai bagian kontestasi politik menuju panggung kekuasaan. Beberapa daerah tergambar jelas melakukan politisasi syariat Islam seperti formalisasi syariat Islam di Aceh,² Riau Banten, Gorontalo, Makassar, Cianjur, dan lain-lain. Bahkan hingga saat ini masih menimbulkan kontroversial dalam segi pelaksanaannya.

Kebijakan otonomi daerah memberi peluang bagi daerah untuk mengeluarkan Perda-perda bernuansa syariah. Kebijakan otonomi daerah mengalami pembajakan oleh “elite islamis” melalui tuntutan formalisasi syariat Islam ke dalam sistem kenegaraan Indonesia (Basalim 2002: xv). Hanya saja tuntutan mereka untuk amandemen Pembukaan UUD 1945 dalam beberapa kali sidang umum Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) selalu mengalami kegagalan.

Keberadaan Perda Syariah masih dilematis baik dari segi implementasi maupun konsep. Terdapat kalangan menilai bahwa keberadaan Perda Syariah tidak perlu, tetapi ada juga yang menilai bahwa Perda Syariah sangat penting dalam menjaga moral dan ketertiban umum masyarakat. Bagi yang berpandangan optimis Perda Syariah memiliki masa depan yang cerah dalam kehidupan publik masyarakat Muslim untuk membentuk karakter nilai-nilai Islam, membina lembaga, dan relasi sosial. Syariah akan terus memainkan peran penting dalam membentuk dan mengembangkan norma etika yang direfleksikan dalam kebijakan publik melalui proses politik yang demokratis (An-Nai'im 2007: 11).

Di balik sikap optimis elite Muslim, mereka justru pesimis atas daya ajaran sendiri yang membutuhkan peran negara dalam

2 Nangroe Aceh Darussalam (NAD) sebagai daerah otonomi khusus yang memiliki kepastian dan kekuatan hukum dalam pelaksanaan syariat Islam. Memiliki legitimasi UU No. 18 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh. Lihat Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 2001 Nomor 114 dan Lembaran Negara Republik Indonesia Tahun 1999 Nomor 172.

mengintervensi penegakan syariat Islam. Anggapan mereka bahwa dengan menggunakan kuasa politik merupakan cara aman untuk menegakkan syariat Islam. Kalangan Islamophobia berpandangan terdapat praktik diskriminasi dan pelanggaran struktur kebangsaan dan kenegaraan atas upaya formalisasi syariat Islam (Wahid 2011: 4).

Abdullahi Ahmed An-Naim berpendapat bahwa aturan-aturan syariah tidak dapat diimplementasikan secara formal oleh negara sebagai hukum dan kebijakan publik hanya karena alasan bahwa prinsip dan aturan tersebut bagian dari syariah. Apabila pemberlakuan syariat Islam diusahakan, praktik tersebut merupakan kehendak politik negara dan bukan hukum Islam. Adanya klaim elite pemerintah yang terkadang melegitimasi kekuasaan negara atas nama syariah tidak lantas berarti bahwa klaim tersebut benar atau mungkin dilaksanakan. Abdullah Ahmed An-Naim berpendirian bahwa penerapan syariah oleh negara bertentangan dengan logika, sekalipun beragam upaya yang dilakukan untuk mengatasi pertentangan tersebut. Penerapan tujuan yang ingin dicapai memang mustahil untuk diraih. Namun, asumsi tersebut tidak berarti bahwa Islam mesti dirumuskan menjadi kebijakan publik atau dari kehidupan publik, akan tetapi masyarakat Muslim benar-benar dapat menjalankan keyakinan Islam secara sungguh-sungguh, sebagai kewajiban bukan karena paksaan negara (An-Nai'im 2007: 11-12).

Ada upaya elite pemerintah lokal dan tokoh-tokoh agama dalam mengatur moral masyarakat sehingga Perda-perda syariah Islam diformulasikan ke dalam aturan-aturan daerah. Penerapan formalisasi syariat Islam tidak jauh berbeda antar satu daerah dengan daerah lainnya di Indonesia. Pengaruh dorongan kelompok Islam lokal dan dukungan politik kepala daerah menjadikan difusi Perda syariah begitu kuat. Difusi kebijakan Perda Syariah antardaerah mempunyai skenario yang hampir sama, mereka melakukan plagiasi peraturan melalui studi banding.

Simbolisasi Islam diyakini beberapa pihak sebagai alternatif atas berbagai problem mulai dari masalah moralitas, ketertiban, kemiskinan, dan ketidak-adilan ekonomi sosial politik dan budaya. Dewi Candranigrum mengistilahkan simbolisasi Islam literer, yaitu Islam yang memiliki identitas “harus berbeda” dengan lainnya. Perempuan Islami, lanjut Candraningrum, adalah perempuan yang shalihah dengan

berbusana menutup aurat. Perempuan bermoral adalah perempuan yang membatasi aktivitas diri di ruang publik. Simbolisasi Islam literer tidak memberi solusi tepat terhadap permasalahan bangsa (Dewi Candraningrum 2008:31-32). Hal yang serupa juga ditemukan pada regulasi yang mengatur tentang pengentasan buta aksara al-Qur'an yang sasarannya adalah siswa/wi sekolah. Mereka harus memiliki kecakapan dalam membaca al-Qur'an. Jika tidak mampu mengaji dimungkinkan sekolah tidak dapat menerimanya untuk masuk ke instansi pendidikan. Hal tersebut berimbas pada hak untuk mendapatkan pendidikan bagi generasi mendatang yang tak mampu sekolah.

Bulukumba sebagai kabupaten pertama pelaksana Perda syariah di Sulawesi Selatan mejadi pusat perhatian publik pada umumnya. Daerah yang dikenal sebagai "Butta Panrita Lopi" yang dikenal sebagai tempat pembuatan perahu phinisi dan kearifan Islam lokal yang bersahaja seperti Tanah Toa Kajang kini berubah menjadi daerah "syiar Islam". Implementasi Perda Keagamaan memberi wajah Bulukumba akan membuminya simbol-simbol Islam. Gerbang masuk kota ditandai slogan bernuansa syariat Islam terpampang dengan jelas di tengah kota, kantor, instansi, dan beberapa rumah pejabat diberi huruf-huruf Arab. Ini merupakan gambaran sekilas penggunaan simbol syariat Islam sebagai identitas pelaksana Perda keagamaan di Bulukumba.

Pada 2008, terdapat tanggapan kritis terhadap Perda Keagamaan di Bulukumba. Penerapan Perda keagamaan minta ditinjau ulang oleh sejumlah organisasi kemasyarakatan seperti, Konsorsium Kebebasan Sipil Indonesia (KKSI), PT Lintas Makassar, dan perwakilan tokoh masyarakat Bulukumba. Mereka membuat rekomendasi yang ditujukan kepada Pemda dan DPRD Bulukumba agar meninjau ulang penerapan keempat Perda Keagamaan tersebut. Rekomendasi tinjau ulang Perda dikeluarkan setelah melakukan *workshop* dan survei terhadap tokoh masyarakat dan elite politik Bulukumba.

Hasil survei tersebut mengatakan bahwa penerapan Perda ini sangat bagus, tetapi sebagian besar peserta *workshop* meminta ditinjau ulang karena melampaui kewenangan, penerapannya diskriminatif terhadap agama lain, bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi, dan mengancam kebebasan sipil. Rekomendasi peninjauan ulang penerapan Perda tersebut ditolak secara pribadi oleh elite politik

daerah. Namun, secara institusi mereka menerima rekomendasi itu sebagai bentuk aspirasi dari masyarakat dan dibahas bersama pimpinan eksekutif (Koran Tribun Timur 2008).

Tuntutan yang berbeda ditunjukkan oleh kalangan aktivis mahasiswa yang tergabung dalam organisasi kemahasiswaan Islam yaitu Ikatan Mahasiswa Muslim (IMM) dan Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) cabang Bulukumba. Mereka melakukan unjuk rasa ke DPRD Bulukumba untuk meminta Pemkab Bulukumba menguatkan Perda keagamaan karena maraknya perilaku prostitusi dan tindakan kriminal lainnya. Para aktivis mahasiswa tersebut juga menekankan agar DPRD benar-benar mengawasi penerapan Perda keagamaan tersebut (Bahri 2017). H. Muh. Daud Kahar mengatakan, tuntutan memang pernah diaspirasikan tetapi hanya oknum yang tidak sepakat terhadap regulasi tersebut. hal tersebut hanya sebatas wacana tetapi pada intinya sampai saat ini Perda keagamaan belum dicabut (Wawancara Muh. Daud Kahar 2017).

PERDEBATAN ANTARAKTOR: ULAMA, ELITE PENGUASA, DAN MASYARAKAT SIPIL

Penerapan Perda Syariah tidak terlepas dari relasi agama (Islam), negara (elite penguasa), dan masyarakat sipil. Peranan negara hadir dalam mengontrol masyarakat melalui pembuatan regulasi. Indonesia sebagai penganut paham demokrasi yang berarti “rakyat berkuasa” (*government of rule by the people*) mengistilahkan bahwa pemerintahan yang memiliki kekuasaan dari rakyat oleh rakyat dan untuk rakyat. Realitas demikian penguasa lebih menekankan atas kepentingan kekuasaan dibandingkan kepentingan masyarakat.

Tidak sedikit masyarakat sipil mengeluarkan aspirasinya karena tuntutan atas pelaksanaan regulasi yang tidak sesuai kehendaknya. Sikap kritis tersebut disebutkan oleh Hatta sebagai *mass protest* atau sikap kritis rakyat terhadap penguasa (Suleman 2010: 18). Munculnya regulasi bernuansa syariah memunculkan memori kolektif yang kuat di kalangan Muslim, yaitu adanya doktrin yang berbunyi *al-Islam huwa al-din wa I-dawlah*, Islam adalah agama sekaligus kekuasaan (Eickelman dan Piscatori 1998:71-72). Hubungan antara agama dan negara dalam

artian aspek ritual dan politik, sangat erat kaitannya bahkan sulit dipisahkan.

Meskipun Indonesia bukan negara agama, pembahasan tentang relasi Islam, negara, dan masyarakat sipil sebagai entitas politik selalu menarik untuk dibahas. Terdapat tiga pilihan tentang hubungan negara dan agama, *pertama*, negara agama (formalisasi agama). *Kedua*, negara sekuler adalah adanya pemisahan antara agama dan negara, tetapi negara tetap bertanggung jawab menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan warganya. *Ketiga*, negara mengakomodasi nilai-nilai agama dalam praktik kenegaraan. Negara mengambil spirit agama sebagai spirit konstitusi (Qodir 2011:46-47). Leon Buskens mengistilahkan dalam "*Islamic Triangle*" dalam sistem hukum Islam antara hubungan syariah, hukum negara, dan norma adat. Sebuah hukum negara yang dikembangkan oleh pemerintah dalam hal ini syariat Islam memiliki dampak terhadap norma adat di masyarakat. Pemerintah pusat umumnya mengontrol atas pemberlakuan hukum Islam. Namun, negara tidak mesti memiliki kekuasaan untuk memaksakan penafsiran mereka terhadap syariat Islam ke dalam negara mereka. Islamisasi diperlukan oleh negara untuk melegitimasi rezim yang ada terhadap penerapan syariah kepada masyarakat. Tokoh-tokoh agama mementingkan identitas Islam dan meyajikan kembali hukum Islam dibandingkan melihat adat masyarakat (Buskens 2000:1).

Hipotesis Luthfi Assyaukanie dalam bukunya yang berjudul *Ideologi Islam dan Utopia*, mengatakan bahwa argumen-argumen Islam yang dikembangkan di forum-forum intelektual, lingkungan akademis, publikasi-publikasi sangat memainkan peran besar. Argumen Islam akan tersingkir ketika muncul argumen baru yang lebih cocok. Penolakan atau penerimaan kaum Muslim terhadap konsep-konsep tertentu sangat bergantung apakah argumen tersebut bisa dibenarkan secara teologis atau logis (Assyaukanie 2011: 2). Sebagaimana Neta Crawford menyatakan argumen merupakan komponen nyata dalam perubahan sosial dan politik (Crawford 2002: 5).

Elite Islam (tokoh agama) memiliki beberapa tipologi religius-politik Muslim Indonesia, yaitu modernis dan tradisionalis. Modernis adalah Muslim yang memiliki pandangan bahwa era modern bisa diterima sebagai instrumen kemajuan Islam. Sedangkan, tradisionalis adalah Muslim yang memiliki kepercayaan bahwa nilai-nilai tradisional

masih relevan dengan kehidupan kontemporer. Muslim modernis dan tradisional masih memiliki kepercayaan yang sama akan nilai dan doktrin politik Islam, misalnya, negara harus mengacu nilai-nilai religius, penerapan syariat Islam, dan komitmen terhadap prinsip-prinsip Islam (Noer 1973:138).

Proses negosiasi argumen tidak lagi didominasi kelompok intelektual tertentu yang disokong oleh negara. Semua unsur golongan mempunyai kesempatan dan hak sama untuk mengkalim tempat mereka dalam perdebatan. Yang paling penting adalah argumen mampu meyakinkan orang akan kebenarannya. Makin kuat suatu gagasan orang akan mudah tertarik dan semakin besar kemungkinan gagasan itu akan berakar pada realitas politik praktis (Assyaukanie 2011: 235-236).

Tuntutan formalisasi syariat Islam tidak terlepas dari peran tokoh agama dan ormas Islam. Secara alamiah, gerakan formalisasi syariat Islam muncul dalam bentuk wajah yang seragam karena beragamnya ideologi tokoh yang mengusungnya. Berkenaan dengan syariat Islam sendiri, perjuangan menegakkan syariat Islam dipengaruhi oleh faktor eksternal sebagai bagian dari perlawanan terhadap kolonialisme dan secara indogen merupakan bagian dari perdebatan serius dalam diskursus teologi keislaman tentang relasi agama dan negara (Zaki 2015: 63-75).

Munculnya gerakan formalisasi syariat Islam menimbulkan polemik di sejumlah daerah. Mulai saat perumusan hingga aspek pelaksanaan, seperti tidak memenuhi standar pembuatan undang-undang, sebagaimana diatur dalam UU No. 10 tahun 2004 tentang prosedur pembuatan undang-undang, minimnya partisipasi publik sejak dalam proses perumusan. Aspek implementasi diduga mengancam Hak Asasi Manusia (HAM), diksrimasi, dan hak kebebasan sipil lainnya.

Tanggapan kritis antar aktor terkait pelaksanaan Perda keagamaan di Bulukumba datang dari kalangan masyarakat sipil. Kritik dari Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang bernama Lembaga Advokasi dan Pendidikan Anak Rakyat (LAPAR) dikenal paling keras mengkritik terhadap perda-perda syariah. LAPAR berafiliasi dengan LSM Muslim tradisional, seperti Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) di Yogyakarta, dan Wahid Institute serta Desantara di Jakarta (Mujiburrahman 2014: 252).

Aktivis LAPAR menanggapi beberapa Perda keagamaan di antaranya, Perda tentang kewajiban membaca al-Qur'an. Mereka berargumen bahwa kemampuan membaca al-Qur'an bukanlah suatu keharusan dalam Islam. Lagi pula, persyaratan bahwa calon mempelai yang mau melangsungkan pernikahan harus mampu membaca al-Qur'an juga tidak sesuai dengan hukum Islam. Kemudian, persyaratan bagi setiap PNS yang akan melakukan kenaikan pangkat harus mampu membaca al-Qur'an adalah kebijakan yang ambigu karena secara umum itu tidak ada hubungannya dengan pekerjaannya (Mujiburrahman 2014: 253). Hal ini bisa dinilai bersifat diskriminasi terhadap pejabat Muslim karena tidak bisa diterapkan kepada pejabat non-Muslim. Perda tentang zakat profesi, infaq, dan shadaqah sebelum dicabut dan berubah menjadi perda tentang pengelolaan zakat dinilai bermasalah. Sejumlah PNS, terutama guru melakukan protes karena gaji mereka kecil dan telah dikenai pajak profesi. Perda tersebut tidak menyebutkan berapa penghasilan minimum dan sekedar memotong gaji tiap PNS (Mujiburrahman 2014: 253).

Peraturan tentang minuman beralkohol menuai kritik. Meskipun Perda ini mampu mengatasi ketertiban di masyarakat akan tetapi perizinan penjualan alkohol di hotel, restoran, dan bar di Pantai Bira berindikasi terhadap kepentingan pengusaha minuman beralkohol di kawasan pariwisata. Tokoh masyarakat pun mengkritik bahwa pengecualian Pantai Bira sebagai daerah wisata dan bebas dalam penjualan miras menimbulkan efek sosial. Kawasan tersebut menjadi tempat prostitusi dan dicurigai kedai minuman keras sebagai tempat maksiat.

Peraturan tentang busana Muslim juga menuai kritik karena di sejumlah pemerintahan tidak melayani perempuan Muslim yang tidak memakai jilbab. Perda ini juga dinilai berdampak bagi kalangan perempuan di komunitas adat Tanah Toa Kajang di Bulukumba. Pemerintah berpandangan bahwa agama yang dianut dalam komunitas adat tersebut beragama Islam, karena itu mengikat ketentuan Perda. Padahal masyarakat adat memiliki ciri khas sendiri dalam berpakaian. Perempuan lebih banyak berpakaian dengan menggunakan sarung sebatas dada. Saat ini meskipun perempuan Muslim rata-rata memakai jilbab di ruang publik, namun masih bisa dijumpai di pinggir jalan

perempuan Muslim yang bebas tanpa memakai jilbab. Hal tersebut menjadi kritik pemerintah akan pengawasan pelaksanaan Perda ini.

Dalam proses perumusan Perda keterlibatan kaum perempuan sangat rendah, akibatnya muncul perda-perda diskriminatif. Dalam wawancara yang dilakukan Nawala the Wahid Institute kepada Erni Agustini (peneliti *women research institute*) mengatakan bahwa ada beberapa elite politik yang menggunakan Perda tersebut sebagai keuntungan mereka ataupun sebagai strategi untuk jabatan mereka (Agustini 2007: 2).

Kritik tajam dilontarkan oleh, Syamsu Rijal (aktivis LAPAR). Ia mengatakan Islam telah menjadi alat kekuasaan dan menjadi milik penguasa bukan milik rakyat atau semua orang. Ia berpendapat formalisasi syariat Islam telah berpindah tujuan bukan lagi aspek pentingnya syariat ditegakkan, namun penegakan syariat sekedar sarana cari selamat. Menjadi Muslim yang baik bisa dilakukan tanpa harus diatur oleh negara (Rijal 2017).

Bukan hanya LSM. Ulama pun mengkritik keras keputusan sepihak dari Bupati pada saat itu yang mengeluarkan program desa-desa tertentu sebagai “desa Muslim” tanpa melibatkan masukan warga. Perda itu nampaknya mengalahkan prosedur perundangan dan peradilan. Karena itu, para Ulama menyarankan agar tiap masyarakat Muslim mengacu kepada *maqashid syariah* (tujuan syariat Islam) untuk mencapai kemaslahatan bagi sesama manusia (Mujiburrahman 2014: 254-255).

Secara substansi pembuatan legislasi daerah, Perda keagamaan yang lahir di Bulukumba tidak memiliki naskah akademik (Wawancara Nurjalil 2017). Pemda tidak menggali aspek filosofis, sosiologis, dan yuridis dalam merumuskan suatu Perda Keagamaan. Tidak dibuatnya naskah akademik berarti mengabaikan kebutuhan masyarakat sehingga persoalan yang ingin dipecahkan oleh Perda keagamaan akhirnya tidak tepat sasaran dan perlindungan terhadap masyarakat.

Dalam perancangan Perda hanya kelompok tertentu saja yang diundang oleh Pihak pemerintah. Masyarakat biasa tidak mengetahui ketika legislatif merancang Perda ini. Hanya melibatkan tokoh yang berkepentingan dalam penyusunan Perda keagamaan. Pelibatan

beberapa tokoh dianggap telah merepresentasi kepentingan masyarakat. Terbukti hanya tokoh agama, unsur pemerintah terkait, ormas Islam, MUI, dan beberapa kademisi yang dilibatkan dalam perancangan Perda keagamaan (Wawancara Muh. Daud Kahar 2017).

Penentang Perda-perda tersebut curiga bahwa peraturan itu hanyalah dalih para elite pemerintah untuk menyembunyikan kerusakan. Beberapa kasus korupsi di Bulukumba, tampaknya terlupakan setelah Pemda menerapkan regulasi Islam sebagai pencitraan, sementara masalah sosial seperti buruknya pelayanan kesehatan, pendidikan, dan beberapa pelayanan publik lainnya tidak tertangani secara serius (Mujiburrahman 2014: 257).

Meskipun pemerintah berdalih bahwa angka kriminalitas menurun terkait munculnya Perda pelarangan minuman keras. Terkait pengentasan buta aksara juga turun di Bulukumba. Peraturan pemerintah tentang zakat juga disebut telah meningkat per tahunnya dan mayoritas perempuan Muslim telah memakai jilbab. Namun, realitas yang terjadi masih sering ditemukan masyarakat Bulukumba mengonsumsi minuman keras secara bebas, tingkat kesejahteraan masyarakat belum merata, masih sering terjadi tawuran antar warga akibat minuman keras dan sejumlah persoalan lainnya yang masih perlu dibenahi.

Masyarakat Bulukumba menilai keberadaan Perda keagamaan “kurang menggigit” dan kontribusinya sangat kurang jika dibandingkan awal ketika dicetuskan. Perda tersebut harus menjamin kesetaraan, kesejahteraan, dan keadilan terhadap penerapannya. Keberadaan Perda keagamaan di Bulukumba sekarang perlu dikembangkan dan dievaluasi. Bukan sekedar kebanggaan terhadap simbol Islam (Wawancara via Facebook Jawil 2017). Penerapan syariat Islam menjadi modal sosial dan modal politik yang menjanjikan keamanan dan ketertiban bagi masyarakat jika terpilih menjadi kepala daerah atau legislatif. Perda keagamaan sebagai identitas keagamaan akhirnya digunakan sebagai instrumen politik untuk diakui para politisi lokal di Bulukumba (Rozi dan Andriana t.t: 7).

KASUS TERKAIT IMPLEMENTASI PERDA KEAGAMAAN

1. Perda No. 3 Tahun 2002 tentang Larangan, Pengawasan, Penertiban, dan Penjualan Minuman Keras

Meskipun secara umum hadirnya implementasi Perda ini dinilai cenderung berindikasi positif terhadap pengendalian miras di kabupaten Bulukumba. Hasilnya, saat awal diimplementasikan angka kejahatan dinilai cenderung menurun secara drastis. Namun, persoalan di sejumlah daerah karena miras tetap terjadi. Perkelahian karena miras tetap terjadi di Bulukumba. Perkelahian tersebut memakan korban padahal keduanya begitu dekat. Hal tersebut menjadi peristiwa masa lalu sebelum Perda tentang Miras diimplementasikan di Bulukumba.

Pada 2002 di Bulukumba terjadi suatu kasus. Ketika malam hari tiba anak muda berkumpul dan mabuk-mabukan yang berujung pada tawuran. Miras pun menjadi konsumsi kelompok tertentu jika terdapat acara dangdutan di desa-desa. Keberadaan tokoh agama dan pemerintah yang ditunjuk sebagai pengawas pelaksana Perda ini telah jarang terlihat di lokasi. Hanya karena Perda tentang minuman keras merupakan regulasi yang sifatnya umum secara upaya penindakan dilakukan oleh pihak kepolisian.

Terdapat pengecualian terhadap pelaksanaan Perda miras. Kawasan wisata pantai Bira menjadi daerah bebas konsumsi miras di kafe, hotel, dan diskotik-diskotik. Ormas Islam pernah melakukan razia *café* selama bulan ramadhan. Forum Umat Islam (FUI) Bulukumba mengeledah *café* dalam razia yang dilakukan ditemukan seorang wisatawan dan warga negara Indonesia bersama wanita diduga pekerja seks komersial (PSK) sedang berpesta minuman keras di *café* (AntaraNews 2009).

2. Perda Nomor 2 Tahun 2003 tentang Pengelolaan Zakat Profesi, Infaq, dan Shadaqah

Berdasarkan hasil penghitungan zakat Kabupaten Bulukumba disimpulkan bahwa daerah ini bisa hidup dari zakat meski hanya berkisar 30 % dari potensi zakat. Oleh karena itu, pemerintah membentuk desa/kelurahan pelopor zakat di setiap kecamatan yang dimandatkan mengelola zakat. Saat Perda masih berjalan lancar aparat pemerintah dan instansi pengelola zakat melakukan transparansi zakat di depan umum

setiap tahun. Namun saat ini semangat membayar zakat kian terkikis tetapi ada upaya yang dilakukan pemerintah untuk menyiasati hal itu dengan berbagai programnya seperti, program “gerakan Bulukumba berzakat”.

Semangat masyarakat Bulukumba berzakat kian menurun karena pengelola zakat dinilai kurang transparan dan tidak optimal dalam melaporkan zakat. Masyarakat mempertanyakan transparansi dan alokasi dana zakat tersebut. Mereka menginginkan bahwa perlu diumumkan secara berkala melalui media massa dan radio lokal (Rozi dan Andriana t.t: 14).

3. Perda No. 5 Tahun 2003 tentang Pakaian Muslim dan Muslimah

Awal diimplemetasikan Perda tentang pakaian Muslim dan Muslimah berimbas pada layanan publik pemerintah desa. Desa Muslim Padang dan Kelurahan Muslim Ballasaraja tidak melayani perempuan Muslim yang tidak memakai jilbab ke kantor desa dan rumah kepala desa. Padahal tidak ada aturan terkait hal tersebut dalam isi Perda tentang Pakaian Muslim dan Muslimah. Tetapi saat ini Perda hanya sebatas legalitas tanpa penegakan yang utuh. Peneliti melihat masih terdapat perempuan Muslim yang tidak memakai jilbab bahkan memakai pakaian ketat di desa percontohan Muslim tersebut. Pemerintah seakan tidak mempersoalkan masalah tersebut. Kepala desa Padang mengatakan, ada kesulitan menerapkan Perda Busana Muslim dan Muslimah, hal ini sebenarnya dari hati (Wawancara Djabbar 2017).

4. Perda No. 6 Tahun 2003 tentang Pandai Baca Tulis al-Qur'an Bagi Siswa dan Calon Pengantin

Kasus Siswa yang Tidak Bisa Melanjutkan Pendidikan

Ada beberapa kasus yang terkait penegakan Perda tersebut. Di antaranya adalah kasus siswa yang tidak bisa melanjutkan pendidikan pada jenjang yang lebih tinggi karena tidak tau mengaji. Pada 2004 terdapat siswi SMP yang terpaksa menunda melanjutkan pendidikan berikutnya karena belum bisa mengaji. Ia merasa dihalangi keinginannya untuk mengakses pendidikan (LSAM t.t: 13). Adapula siswa yang tidak bisa mengaji terpaksa mencari sekolah-sekolah yang

bisa menerima tanpa melalui tes seleksi baca al-Qur'an. Sekolah tersebut terpaksa menerima karena kekurangan siswa. Ironisnya sekolah tersebut adalah Madrasah Aliyah Muhammadiyah yang merupakan lembaga pendidikan berbasis Islam. Kasus tersebut tentu saja melanggar hak seseorang untuk mengakses pendidikan. Generasi yang memiliki keinginan untuk sekolah terpaksa dihalangi karena tidak tau mengaji. Jelas telah bertentangan dengan hak untuk diperlakukan sama.

Saat ini instansi sekolah masih tetap melakukan seleksi baca al-Qur'an. Ada upaya evaluasi yang dilakukan oleh pihak sekolah dari segi seleksi baca al-Qur'an tersebut. Jika masih ditemukan calon pendaftar yang tidak bisa mengaji pihak sekolah masih bisa meluluskan dengan ketentuan lulus bersyarat (Wawancara Miswar 2017).

Kasus Pembatalan Pernikahan

Penerapan Perda No. 6 Tahun 2003 membuat resah beberapa calon pengantin yang tidak pandai baca al-Qur'an. Ada beberapa calon pengantin yang batal atau tertunda proses perkawinannya. Salah satunya adalah kasus yang dialami pasangan Hasaning dan Rabiah (nama samaran) pada tahun 2005. Pemuka agama di desanya tidak mau menikahkan kedua pasangan tersebut karena tidak pandai baca al-Qur'an. Akhirnya mereka melapor ke KUA dengan laporan tersebut KUA memberi pertimbangan kemaslahatan, keputusan KUA mencapai titik akhir dengan menikahkan mereka (LSAM t.t: 15).

Hal tersebut telah jelas membatasi hak seseorang untuk melangsungkan pernikahan serta adanya upaya pencegahan perkawinan. Padahal dalam Islam untuk melaksanakan perkawinan harus memenuhi syarat dan rukun perkawinan serta syarat-syarat perkawinan dalam UU No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan. Kemampuan baca al-Qur'an bukan menjadi syarat dan rukun perkawinan dalam Islam dan UU No. 1 tahun 1974 tentang perkawinan.

PENUTUP

Gerakan formalisasi syariat Islam di sejumlah daerah di Indonesia memicu perdebatan pro dan kontra di kalangan aktor. Agenda reformasi dibelokkan para pemegang kekuasaan dan elite politik menjadikan agama sebagai alat politik kekuasaan para aktor yang berkepentingan.

Peristiwa ini ditandai dengan hadirnya kelompok kepentingan berbasis agama, mulai dari konteks nasional hingga daerah.

Formalisasi syariat Islam yang dilakukan pemda Bulukumba dibantu oleh para ormas dan lembaga KPPSI yang mempunyai misi syariat Islam di daerah. Muncul perdebatan antar aktor dalam menegosiasikan pelaksanaan Perda keagamaan di Bulukumba. Aktivis LAPAR sangat kritis terhadap pelaksanaan Perda tersebut. Kecamatan yang dilakukan aktivis LAPAR meminta untuk perda keagamaan dikaji ulang karena perda tersebut dinilai inkonstitusional serta melanggar HAM. Rekomendasi aktivis LAPAR hanya diterima sebagai bentuk aspirasi tanpa adanya upaya mengkaji ulang Perda tersebut. Terdapat kecenderungan dalam pemerintahan untuk tetap konsisten dengan upaya mengembalikan nilai-nilai religiusitas lokal sehingga mendapat dukungan politik dalam kontestasi pemilihan kepala daerah. Hal itu dikuatkan adanya dorongan dari tokoh agama dan organisasi mahasiswa Islam untuk tetap memberlakukan syariat Islam di Bulukumba.

Setelah adanya Perda keagamaan, pemahaman masyarakat akan ajaran agama dan menjalankan syariat Islam semakin signifikan. Namun, masih ada kasus yang muncul akibat Perda tersebut. Kasus-kasus tersebut sangat bertentangan dengan hak sipil masyarakat seperti, adanya pencegahan perkawinan dan siswa tidak bisa mengakses pendidikan karena tidak pandai baca al-Qur'an, perempuan Muslim tidak dilayani jika tak menggunakan jilbab di instansi pemerintahan, perkelahiran antar warga akibat miras masih terjadi di sejumlah daerah, dan beberapa kasus lainnya.

Mulailah muncul ketidaktegasan pemerintah dalam menerapkan Perda keagamaan di Bulukumba. Sebagai bukti, Perda tersebut hanya dijadikan simbol legalitas keagamaan untuk membentuk masyarakat religius. Masyarakat pada umumnya sudah tidak terlalu kritis terkait pelaksanaan Perda yang dulunya menjadi perdebatan serius antar elite pemerintah lokal, tokoh agama, dan masyarakat sipil. Menurut elite politik, syariat Islam merupakan aturan Islam untuk menerapkan perintah Allah SWT yang berdasar kepada al-Qur'an dan hadis. Perda keagamaan tidak terikat dengan jinayah atau fikih hanya mengatur nilai-nilai Islam di masyarakat. Peraturan tersebut tidak menerapkan syariah apalagi mendirikan konstitusi berbasis syariah, pemerintah

hanya ingin menjadikan masyarakat Muslim Bulukumba berperilaku Islami. Meskipun saat ini masyarakat Muslim Bulukumba tetap mengedepankan moralitas sosial keagamaan tanpa adanya Perda keagamaan sekalipun.

Satu kesimpulan penting yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa kegagalan implementasi Perda Keagamaan di Bulukumba tidak bisa dilepaskan dari kegagalan negosiasi antarkepentingan. Bahkan persepsi antara pemerintah, ulama, dan masyarakat mengenai Perda itu sendiri berbeda, dan karenanya negosiasi kepentingan tidak berjalan.

SUMBER TULISAN

Buku dan Jurnal

Agustini, Erni

2007 'Perlu Koalisi Rainbow Power', *Nawala The Wahid Institute: Sedding Plural and Peaceful Islam*, 2: 1-2.

Ahmed An-Nai'im, Abdullah

2007 *Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati. Bandung: Mizan.

Assyaukanie, Luthfi

2011 *Islam and the Secular state in Indonesia*, terj. Samsuddin Berlian. Jakarta: Freedom Institute.

Basalim, Umar

2002 *Pro Kontra Piagam Jakarta di Era Reformasi*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.

Buskens, Leon

2000 'An Islamic Triangel Changing Relationships Between Sharia, State Law, and Local Customs', *ISIM Newsletter* 5: 1.

Butt, Simon

2010 'Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia', *Legal Studies Research Paper* 10:70: 1-19.

Candraningrum, Dewi

2008 'Keadilan Islami Menjunjung Tinggi Kesetaraan Gender', *Jurnal Perempuan* I: 60: 31-38.

C. Crawford, Neta

2002 *Argument and Change in World Politics: Ethics, Decolonization, and Humanitarian Intervention*. Cambridge: Cambridge University Press.

F. Eickelman, Dale dan James Piscatori

1998 *Ekspresi Politik Muslim*, terj. Rofik Suhud. Bandung: Mizan.

Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat

t.t *Monitoring Perda Syariah Islam di Bulukumba*. ttp.:t.p.

Mujiburrahman

2014 'Politik Syariah: Perjuangan KPPSI di Sulawesi Selatan', dalam Martin van Bruinessen (ed.), *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalism*, 210-267 terj. Agus Budiman. Bandung: Mizan.

Noer, Delia

1973 *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*. Singapura, New York: Oxford University Press.

Qodir, Zuly

2011 'Hubungan Penguasa dan Rakyat Dalam Praktik Politik Islam, Serta Gagasan Hubungan Agama dan Negara di Indonesia', dalam J. Mardimin (ed.), *Mempercapkan Relasi Agama dan Negara*, 26-57. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rozi, Syafulan dan Nina Andriana

t.t *Politik Kebangsaan dan Potret Perda Syariah di Indonesia: Studi Kasus Bulukumba dan Cianjur*. ttp.:t.p.

Suleman, Zulfikri

2010 *Demokrasi Untuk Indonesia: Pemikiran Politik Bung Hatta*. Jakarta: Kompas.

Wahid, Marzuki

2011 'Anomali Agama dan Politik: Fenomena Regulasi Bernuansa Islam', dalam: Badrus Samsul Fata (ed.), *Agama dan Kontestasi Ruang Publik: Islamisme, Konflik, dan Demokrasi*, 1-10. Jakarta: The Wahid Institute.

Zaki, M.

2015 'Arah Legislasi Hukum di Indonesia dalam Perspektif Agama

dan Negara', *Jurnal Miqat: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 39:1: 63-77.

Media cetak dan digital

AntaraNews.com, 8 September 2009.

Rijal, Syamsu

2017 'Ketika Negara Mengatur Syariat', dalam https://www.kompasiana.com/ijhal/ketika-negara-mengatur-syariat_55fe765f959773a6075724bb. diakses pada 8 Oktober 2017.

Tribun Timur. Di <http://makassar.tribunnews.com>

Wawancara

Wawancara dengan H. Muh. Daud Kahar, 24 Februari 2017.

Wawancara dengan Muhammad Nurjalil, 21 Februari 2017.

Wawancara dengan H. Muh. Daud Kahar, 24 Februari 2017.

Wawancara dengan Jawil, 4 Juni 2017.

Wawancara dengan Andi Rukman Djabbar, 12 April 2017.

Wawancara dengan Miswar, 23 Maret 2017.

PEREMPUAN SALAFI, KONVERSI DAN PENCARIAN IDENTITAS

SHINTA NURANI



PENDAHULUAN

Bab ini membahas mengenai fenomena gerakan Salafi di Indonesia setelah Orde Baru dengan fokus pada perempuan Salafi. Bisa dibilang studi khusus tentang perempuan Salafi masih sedikit. Studi di luar Indonesia telah dilakukan oleh, misalnya, Martijn de Koning (2009), Iril Kolman (2016), dan Anabel Inge (2017). Lebih jarang lagi studi-studi tentang perempuan Salafi di Indonesia. Di antara yang jarang itu adalah, misalnya, tulisan-tulisan Eva F. Nisa (2012; 2013). Bab ini setidaknya memberikan sumbangan terhadap kajian-kajian tentang Salafi di Indonesia, terutama perempuan Salafi. Dalam bab ini, penulis mengkaji fenomena perempuan Salafi dengan secara spesifik memfokuskan pada Jamaah Majaalis Al-Khidhir¹ di Bekasi Jawa Barat. Jamaah Salafi ini dipimpin oleh Abu Ahmad Muhammad Al-Khidhir bin Salim Al-Limboriy. Jamaah ini memiliki pengikut yang kebanyakan perempuan dan masih berusia muda sekitar 18-24. Mereka umumnya masih menjadi mahasiswa di perguruan tinggi di Bekasi. Mahasiswa perempuan yang berbeda latar belakang kampusnya berkumpul dalam satu naungan yang sama mereka menyebut diri sebagai *al-ghuraba* (makna harfiahnya: orang-orang asing). Jamaah inilah yang diyakini akan menyelamatkan perempuan dari gelombang kerasnya modernitas

1 'Majaalis' (bentuk jamak dari 'majlis') adalah kata resmi yang digunakan oleh jamaah yang dipimpin Al-Khidhir ini.

yang mengalir melalui globalisasi. Di sini pula mereka menemukan identitas sosial-religius terbaiknya. Mereka aktif mengikuti daurah atau pengajian langsung maupun melalui media telegram, dan mempraktikkan sesuai apa yang diajarkan al-Khidhir untuk kehidupan sehari-hari mereka sebagai seorang perempuan Salafi dari Jamaah al-Khidhir.

Bab ini akan menjawab pertanyaan pokok tentang mengapa perempuan-perempuan muda tertarik mengikuti jalan hidup Salafi? Selain itu, pertanyaan lain yang hendak dijawab adalah faktor-faktor apa yang mendorong mereka memilih menjadi Salafi? Bagaimana mereka menjalani hidup sebagai Salafi? Data utama yang digunakan dalam bab ini berasal dari penelitian singkat yang penulis lakukan dengan mewawancarai beberapa anggota perempuan dari Jamaah Majaalis Al-Khidhir pada Januari 2018. Di bagian-bagian selanjutnya, penulis akan bahas profil Jamaah Al-Khidhir dan jamaah perempuannya yang penulis wawancarai. Penulis lalu membahas mengenai kepanikan moral, krisis feminitas dan pencarian Islam yang autentik untuk menjelaskan motif di balik antusiasme mereka mengikuti gerakan Salafi. Kemudian penulis mengkaji tentang bagaimana mereka menjadi Salafi dan proses pencarian identitas yang menyertainya. Bagian akhir tulisan ini adalah kesimpulan.

JAMAAH AL-KHIDHIR DAN JAMAAH PEREMPUANNYA

Jamaah al-Khidhir merupakan sebutan untuk pengikut Majaalis al-Khidhir yang dipimpin oleh seorang Salafi muda bernama Ustadz Abu Ahmad al-Khidhir. Nama lengkapnya adalah Abu Ahmad Muhammad al-Khidhir bin Salim al-Limboriy. Dia lahir di Limboro, Kecamatan Seram Barat, Kabupaten Seram Bagian Barat, Kepulauan Maluku, pada 25 Januari 1985. Ketika dia lahir orang tuanya menamainya dengan nama Khidhir yang diambil dari nama Nabi Khidhir. Namun, ketika dia masuk sekolah Madrasah Ibtidaiyyah Muhammadiyyah di Limboro maka guru sekolah salah menulis nama dia, yang ditulis dengan nama Haider Mursalim.

Abu Ahmad al-Khidhir mengenyam pendidikan strata satu di Politeknik Kesehatan Surabaya. Selama kuliah, pada waktu di luar jam perkuliahan, dia senang mengunjungi toko-toko buku Agama

Islam hingga di tempat kos-kosan dia banyak didapati buku-buku agama Islam. Hal ini karena dia memiliki hobi membaca buku-buku agama. Bahkan, dia lebih suka membeli buku agama Islam daripada membeli buku-buku yang berkaitan dengan bidang kuliahnya. Setelah mengikuti jadwal kuliah, Abu Ahmad al-Khidhir selalu menyempatkan hadir dalam majlis-majlis ilmu agama Islam yang diadakan oleh masjid-masjid kampus, seperti di Universitas Airlangga Surabaya dan Institut Teknologi Surabaya.

Sekitar 2007, Abu Ahmad al-Khidhir menyelesaikan studinya dan mendapatkan gelar ahli madya teknik elektromedik, kemudian dia memfokuskan belajar agama Islam dengan mendalami ilmu agama di beberapa pondok pesantren di Jawa dan sempat belajar di salah satu pondok pesantren di Makassar. Selama belajar di beberapa pondok pesantren tersebut, dia sempat menulis beberapa buku yang ketika itu dia masih menggunakan nama kunyah Abu Abbas al-Khidhir al-Limbory.²

Setelah al-Khidhir belajar di beberapa pondok pesantren di Indonesia, kemudian pada sekitar 2009 dia belajar ilmu agama Islam ke Darul Hadis Dammaj, Sha'dah, Yaman untuk berguru kepada Syaikh Yahya al-Hajuri. Ketika menempuh pendidikan di Dammaj, dia mengganti nama dengan nama Muhammad dan berkunyah Abu Ahmad. Berada di Darul Hadis Yaman, dia banyak mempelajari ilmu agama di bawah bimbingan para ulama Ahlussunnah wal Jamaah. Di samping belajar, dia juga mengajari saudara-saudaranya ilmu agama Islam bila mereka memintanya untuk mengajari mereka. Di waktu luang, dia selalu membaca, mengkaji dan menulis ilmu agama Islam yang didapatnya.

Pada 2012, Abu Ahmad al-Khidhir kembali ke Indonesia dan aktif berdakwah melalui kajian-kajian hadis kepada masyarakat di sekitarnya dengan mendirikan Majaalis Al-Khidhir untuk mendakwahkan ajaran Salafi. Majaalis ini pada mulanya hanya mengadakan daurah dan pertemuan secara rutin di beberapa tempat tertentu. Kajian yang dilakukan oleh Abu Ahmad al-Khidhir banyak diikuti oleh para

2 Profil Khidhir al-Limbory, <http://assaabiquunalawwaluun.blogspot.co.id/p/profil.html>, diakses pada 20 Juni 2017.

mahasiswa dan masyarakat yang berhijrah memilih jalan *salafus shalih* atau sering disebut dengan Salafi.

Abu Ahmad al-Khidhir menikah dengan santri atau muridnya bernama Andini Sagita Prapanca, yang aktif mengikuti kajian Majaalis Al-Khidhir sewaktu masih menjadi mahasiswa di Politeknik Kesehatan Purwokerto (2012-2015). Pernikahan Abu Ahmad al-Khidhir dengan Andini Sagita Prapanca telah dikaruniai seorang anak laki-laki yang diberi nama Ahmad al-Khidhir.

Saat ini, Jamaah Al-Khidhir mengalami peningkatan yang cukup signifikan, karena banyak masyarakat yang haus akan ilmu-ilmu agama terutama ilmu hadis sehingga sering mengikuti kajian-kajian Islam yang diselenggarakan oleh Majaalis Al-Khidhir. Hal tersebut dibuktikan dengan data jumlah jamaah majlis ini mencapai kurang lebih 70 orang di wilayah Bekasi dan 696 pengikut yang tersebar di seluruh Indonesia.³ Majaalis Al-Khidhir memiliki kajian utama yang dilaksanakan setiap hari Ahad pagi jam 09.00 WIB di Perumahan Kemang Pratama 3, Bekasi. Namun sekarang kajian secara rutin ini tidak hanya diselenggarakan di satu tempat tersebut melainkan juga di Masjid An-Nur dan Mushalla al-Hidayah Bekasi. Di dalam kajian yang dilakukan oleh Majaalis al-Khidhir tersebut dibahas banyak hal tentang pokok-pokok ajaran agama Islam seperti tentang tauhid, akidah, fikih, nahwu dan hadis. Kajian akidah menggunakan Kitab *al-Ushul al-Tsalatsah* dan kajian tauhid melalui Kitab *al-Tauhid*. Kedua kitab tersebut karya Muhammad bin Abdul Wahab bin Sulaiman An-Najdi (w. 1206 H/1792 M). Kitab *Arba'in Nawawi* karya Yahya bin Syaraf al-Nawawi (w. 676 H/ 1278 M) digunakan untuk memperdalam kajian hadis. Sedangkan kajian fikih menggunakan Kitab *Bulughul Maram* karya Ibnu Hajar al-Asqalani (w. 852 H/1449 M) dan Kitab *Durus al-Lughah al-'Arabiyyah* karya Syaikh Dr. Abdurrahim (l. 1356 H/1933 M) untuk kajian Nahwu.⁴ Di samping kajian melalui daurah atau halaqah, Majaalis al-Khidhir juga menggunakan media sosial telegram dengan chanel <http://t.me/majaalisalkhidhir> untuk menyebarluaskan dakwah Salafinya.

3 Wawancara dengan Andini Sagitia Prapanca, 30 Juni 2017.

4 Wawancara dengan Andini Sagitia Prapanca, 30 Juni 2017.

Selain itu, Majaalis al-Khidhir juga mempunyai penerbitan buku sendiri yang diberi nama Maktabah al-Khidhir untuk mendukung produktivitas al-Khidhir dalam menulis buku-buku tentang Salafi dari berbagai perspektifnya. Di antara buku yang telah ditulis oleh Abu Ahmad al-Khidhir dan diterbitkan oleh Maktabah al-Khidhir yaitu *Peran Pemuda dalam Penyebaran Agama, Bingkisan untuk Umat dalam Menghadapi Ujian-ujian Dahsyat Menjelang Hari Kiamat, Bintang-bintang Penerang Perahu dalam Mengarungi Samudera Ilmu, Beginilah Dakwah Nabi, Panduan Singkat tentang Tata Cara Shalat, Hukum-hukum Seputar Jenazah Disertai dengan Jawaban terhadap Beberapa Masalah, Ringkasan Keterangan tentang Perjalanan Hidup Abul 'Abbas Harmin, Hukum-hukum tentang Shalawat, Dalil-dalil Populer, dan Perjalanan Hidup Abul 'Abbas Harmin*. Demikianlah sekilas tentang Salafi dan Majaalis al-Khidhir.

Dalam studi lapangan, saya mewawancarai enam orang akhwat (perempuan) pengikut aktif Jamaah al-Khidhir secara intensif. Mereka sudi memberikan dan membagikan pengalamannya menjadi seorang perempuan Salafi. Pengikut jamaah ini sebagian besar (sekitar 65%) adalah mahasiswa atau yang masih berusia muda sekitar 18-24 tahun. Namun banyak juga yang berusia dewasa atau tua (sekitar 30%) dan sisanya adalah anak-anak yang menjadi generasi penerus mereka. Saya lebih fokus pada enam orang dalam rentang usia sekitar 18-24 tahun yang mengikuti kajian al-Khidhir di daerah Bekasi. Salah satunya adalah istri dari ustad (pemimpin) Jamaah al-Khidhir, Dini yang masih berusia 24 tahun ini adalah alumni yang lulus tahun 2015 dari Poltekkes Purwokerto Jawa Tengah. Sementara lima perempuan Salafi lainnya adalah Fatma dan Indah, dua orang mahasiswa aktif yang masih kuliah di salah satu perguruan tinggi Islam Jurusan Pendidikan Agama Islam di Bekasi. Dua orang lainnya adalah Nina, seorang mahasiswa dari kampus Islam dan Sari dari kampus umum. Keduanya masih cuti karena permasalahan tertentu. Satu orang mahasiswa lagi, Rizka, yang sedang menyelesaikan skripsi dari kampus umum swasta di Bekasi sambil aktif mengikuti kajian-kajian Salafi. Enam perempuan Salafi Jamaah Al-Khidhir yang sedang melakukan pencarian identitas dirinya tersebut memiliki motivasi tersendiri untuk menjadi perempuan Salafi yang dilatarbelakangi oleh berbagai faktor seperti adanya rasa ketakutan

dan ketidaknyamanan terhadap hidupnya (*moral panic*), krisis feminitas, dan autentisitas ajaran Islam melalui Salafi. Selengkapnya beberapa faktor ini diuraikan di bawah ini.

MORAL PANIC

Bagi para perempuan Salafi yang saya wawancarai, kehadiran Manhaj Salafi dan Majaalis al-Khidhir ini merupakan suatu anugerah dan hidayah terindah dari Allah SWT. Menurut mereka, tidak semua mendapatkan kesempatan menjadi Salafi. Oleh karena itu, mereka tidak akan menysia-nyiakan anugerah tersebut dengan mereka tetap berpegang teguh mengamalkan dan mendakwahkan ajaran Salafi kepada teman-temannya. Sebagaimana yang dilakukan oleh Fatma dan Indah, mereka kos di tempat yang sama tetapi mereka berasal dari daerah asal yang berbeda, Fatma berasal dari Jawa sedangkan Indah dari luar Jawa. Fatma terlebih dahulu mengenal Majaalis al-Khidhir sewaktu dia sedang melewati sebuah rumah, terlihat banyak orang memadati rumah itu, dan dia mendengar sayup-sayup dakwah yang membuatnya tergerak hatinya untuk mendengarkan dakwah tersebut. Akhirnya Fatma bertanya kepada salah satu jamaah dan dipersilakan untuk ikut serta. Fatma rutin mengikuti kajian tersebut sampai dia merasa sangat nyaman dan tenang. Menurutny, kehidupan dunia ini sudah semakin rusak. Bahkan dia menyesali masa lalunya yang kelam sampai dia pernah terlibat dalam cinta dan pacaran syahwat yang menyebabkan dia harus kehilangan keperawanannya.⁵

Kemudian, Fatma suatu waktu mengajak Indah setelah Indah bercerita kepada Fatma bahwa Indah baru saja putus dari kekasihnya. Momen ini digunakan oleh Fatma untuk mengajak Indah mengikuti kajian yang akan lebih menentramkannya. Akhirnya Indah yang sering bersama Fatma mengikuti kajian Salafi juga ikut merasa nyaman berada dalam komunitas Jamaah al-Khidhir.⁶ Dalam hal ini, motivasi mereka bergabung dengan Jamaah al-Khidhir adalah karena ingin terhindar dari gangguan duniawi yang dapat merusak baik secara fisik maupun batin. Jika ditelisik secara lebih luas lagi, menurut Cohen (2004: 1), kepanikan

5 Wawancara dengan Fatma, Bekasi 6 Januari 2018.

6 Wawancara dengan Indah, Bekasi 6 Januari 2018.

moral (*moral panic*) memainkan peran yang cukup penting menjadi motivasi mereka bergabung mengikuti suatu komunitas. Pengalaman yang diceritakan oleh Nina juga bermuara pada motivasi yang sama sebab dia hidup dalam keluarga yang mengalami *broken home*, karena perceraian kedua orangtuanya. Nina memilih ikut ibunya. Namun ibunya menikah lagi, dan ayah tirinya adalah seorang pemarah yang sering melakukan kekerasan dalam rumah tangga. Atas dasar itu, Nina mengalami rasa ketidaknyamanan berada dalam keluarga barunya itu. Nina merasa nyaman dan aman bergabung bersama komunitas Salafi. Nina menjadi yakin bahwa Salafi mampu menyelamatkan dirinya dari kebiadaban moral dan ketidaknyamanan yang terjadi di dunia ini. Bagi Nina, suami (laki-laki) Salafi lebih paham terhadap agama sehingga dia akan menjadi suami yang baik moralnya.⁷

KRISIS FEMINITAS

Berbeda dengan Sari, yang menjadi salafi karena kondisi keluarganya. Dia terlahir dari keluarga yang sangat miskin. Sari tidak mampu tuntutan dan model hidup modern yang modis juga *trendy* sebagaimana teman-temannya. Bahkan untuk sekolah, Sari harus mengandalkan beasiswa dari pemerintah dan sekolah hingga kuliah di perguruan tinggi. Dia juga harus menjadi driver ojek online untuk menopang kebutuhan hidup. Ketika di kampus, Sari merasa teman-temannya menjauhinya karena dia tidak bisa menyesuaikan hidup sebagaimana teman perempuannya.⁸ Motivasi tersebut juga dimiliki oleh Rizka yang secara ekonomi biasa-biasa saja dan sederhana sehingga lebih pantas bergabung bersama orang-orang yang setara dengannya. Dari motivasi ini, bisa disimpulkan bahwa mereka mengalami krisis feminitas (Hall 1978: 16), karena baik Sari dan Rizka sebagai perempuan merasa berbeda dengan perempuan pada umumnya. Mereka dilahirkan dari lingkungan yang sama sekali tidak mendukungnya sebagai perempuan sehingga mereka tidak mampu jika harus bersaing dengan perempuan lain di luar sana yang sangat berbeda dan lebih feminin dari mereka. Dengan berkumpul bersama perempuan yang memiliki pengalaman

7 Wawancara dengan Nina, Bekasi 6 Januari 2018.

8 Wawancara dengan Sari, Bekasi 6 Januari 2018.

atau kisah yang hampir sama, hidupnya lebih damai daripada harus melihat lingkungan dunia perempuan yang serba feminin, cantik, modis, anggun, dikelilingi limpahan materi, bisa *shopping* dan *hangout* ke sana sini, dan lainnya. Lebih lanjut, Rizka mendefinisikan cantik dan feminin berikut ini:

“Perempuan sejati adalah sanggup menjaga dirinya bukan hanya sekadar cantik dan berlimpah materi. Apalagi perempuan itu memiliki aset berharga yang harus dijaga misalnya dengan menutupi wajahnya menggunakan cadar sebab cadar adalah sebaik-baik make-up alami dan sebaik-baik pelindung wajah. Berbeda dengan perempuan di luar yang menggunakan kosmetik berbahan kimia dan belum jelas halal-haramnya untuk dipertontonkan kepada khalayak umum. Cadarlah yang membuat wajah putih dan bening atas izin Allah. Apalagi cadar yang dihiasi dengan akhlak mulia dan kelembutan serta kepatuhan terhadap al-Quran dan hadis”.⁹

MENCARI AUTENTISITAS ISLAM

Selain *moral panic* dan krisis feminitas, terdapat satu latarbelakang atau motivasi lainnya untuk menjadi perempuan Salafi, yaitu pencarian autentisitas ajaran Islam melalui Salafi. Dini, istri dari Abu Ahmad al-Khidhir, menceritakan bahwa motivasinya mengikuti Jamaah al-Khidhir adalah karena dia sering membaca buku-buku agama tentang golongan yang selamat dari neraka adalah Ahlussunnah wal Jamaah. Atas dasar itu, Dini ingin menjadi bagian dari kelompok Ahlussunnah wal Jamaah yang terasing dari dunia tetapi masuk surga dengan izin Allah. Selain itu, dia juga ingin lebih mendakwahkan Salafi melalui tulisan dan gambar yang disebarkan di berbagai media terutama media online kecuali Youtube, instagram, dan televisi agar menarik minat para akhwat untuk mengikuti jalan *salafus shalih*. Dalam hal ini motivasi yang kuat mendorong Dini bergabung adalah autentisitas ajaran Islam melalui Salafi. Dini yakin bahwa hanya Salafi yang memiliki ajaran Islam murni sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Rasulullah dan para *salafus shalih*.¹⁰

Dengan demikian, dari latar belakang kampus yang berbeda-beda dan dengan motivasi mereka masing-masing, mereka berkumpul

9 Wawancara dengan Rizka, Bekasi 6 Januari 2018.

10 Wawancara dengan Andini Sagitia Prapanca, 30 Juni 2017.

dalam satu naungan yang sama yaitu di bawah suatu kelompok yang menurut mereka disebut *al-ghuraba* karena mereka terasing dari kehidupan duniawi yang membelenggunya. Penyebutan ini didasarkan pada sebuah hadis berikut ini:

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Abbad dan Ibnu Abu Umar semuanya dari Marwan al-Fazari, Ibnu Abbad berkata, telah menceritakan kepada kami Marwan dari Yazid -yaitu Ibnu Kaisan- dari Abu Hazim dari Abu Hurairah dia berkata, “Rasulullah SAW bersabda: “Islam muncul dalam keadaan asing, dan ia akan kembali dalam keadaan asing, maka beruntunglah orang-orang yang terasing.” (HR. Muslim).

Berdasarkan interpretasi terhadap hadis tersebut, mereka menganggap Jamaah al-Khidhir inilah termasuk dalam kategori *al-ghuraba*. Komunitas inilah yang akan menyelamatkan mereka dari gelombang kerasnya modernitas tanpa batas dengan berkedok globalisasi. Menurut al-Khidhir (2017), pada zaman sekarang orang yang berilmu agama menjadi minoritas sehingga praktik syariat Islam yang sejati terhalang oleh hal-hal duniawi. Kondisi ini sesuai dengan hadis:

Bersabda Rasulullah SAW, “Hampir tiba masanya kalian diperebutkan seperti sekumpulan pemangsa yang memperebutkan makanannya.” Maka seseorang bertanya: “Apakah karena sedikitnya jumlah kita?” “Bahkan kalian banyak, namun kalian seperti buih mengapung. Dan Allah telah mencabut rasa gentar dari dada musuh kalian terhadap kalian. Dan Allah telah menanamkan dalam hati kalian penyakit Al-Wahan.” Seseorang bertanya: “Ya Rasulullah, apakah Al-Wahan itu?” Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda: “Cinta dunia dan takut akan kematian.” (HR. Abu Dawud).

Berdasarkan hadis tersebut, di zaman sekarang terbukti orang-orang Islam pada hari ini jumlahnya banyak sekali, tetapi mereka tersibukkan dengan dunia, mereka bersemangat terhadap dunia dan takut dengan kematian sehingga mereka takut kepada musuh-musuh mereka dan musuh-musuh mereka tidak lagi takut kepada mereka. Jumlah orang-orang Islam yang sangat banyak itu terkadang keberadaannya hanya untuk berbangga akan dunia padahal hakikatnya nasib mereka sangat menyedihkan (al-Khidhir, 2017: 68-70).

Demikianlah motivasi yang mendorong spirit mereka bersatu dalam Jamaah al-Khidhir di antaranya ialah ketidakpastian dan ketidaknyamanan hidup (*moral panic*), krisis feminitas, dan autentitas ajaran Islam melalui dakwah salafi. Mereka saling menguatkan dan membantu satu sama lain karena perasaan senasib sepenanggungan yang mereka punya sebagai suatu komunitas yang dianggap eksklusif. Dalam komunitas ini pula, mereka menemukan angin segar akan ketenangan, kenyamanan, dan tempat yang paling nyaman dalam hidup di dunia ini. Bahkan mereka merasa, dalam Jamaah al-Khidhir inilah mereka menemukan identitas dirinya sebagai seorang muslimah sejati yang memang selama ini identitas diri tersebut masih mereka cari untuk kehidupannya.

KONVERSI DAN PENCARIAN IDENTITAS

Seorang perempuan yang berada dalam usia sekitar 18-24 tahun berada dalam fase usia yang disebut pemuda. Perempuan memiliki posisi penting dalam politik identitas kaum muda Muslim karena mereka bertanggungjawab untuk mereproduksi budaya dan Islam. Dalam kaitannya dengan Islam, gadis-gadis muda menjadi inti perjuangan umat Islam. Al-Khidhir dalam bukunya menyatakan bahwa dakwah para dai yang menyerukan tauhid di zaman ini mayoritas yang pertama-tama menyambut dan menerima dakwah mereka adalah para pemuda. Hal ini karena bagi al-Khidhir (2017: 9 dan 29), agama Islam adalah agama yang sangat memperhatikan dan memuliakan para pemuda yang berpendirian kokoh dan kuat dalam menegakkan agama tauhid. Sebagaimana Allah mengisahkan dalam al-Qur'an dengan kisahnya Nabi Ibrahim (QS. Al-Anbiya': 51-67). Atas dasar itu, dakwah yang dilakukan oleh Majaalis al-Khidhir lebih banyak ditujukan kepada pemuda atau mahasiswa.

Usia muda sekitar 18-24 berada dalam usia pematangan dan upaya pencarian jati dirinya. Ditambah dengan mereka yang berstatus sebagai mahasiswa, seringkali mereka berhubungan langsung dengan lingkungan sosialnya dan menghadapi pertanyaan tentang identitas diri. Menurut Inge (2017: 80), mahasiswa yang sedang duduk di bangku universitas, mereka hidup dalam ruang sosial dan religius dengan berbagai kesempatan untuk menemukan dan menentukan jati

dirinya sendiri. Oleh karena itu, mereka berusaha untuk membangun identitas sosial-religius terbaiknya yang digambarkan sebagai pencarian akan hakikat jati dirinya sebagai pengikut agama Islam sejati atau Islam murni. Dalam hal ini mereka mencoba untuk menyesuaikan diri dengan tradisi agama yang ada dan tantangan modernitas.

Weber (1956: 51) memandang modernisasi sebagai proses umum di mana aksi komunal berdasarkan identitas (*Gemeinschaft*) digantikan oleh aksi sosial yang diatur secara rasional (*Gesellschaft*), yang menyebabkan perubahan sikap dan memunculkan kekecewaan terhadap dunia. Atas dasar itu, beberapa dari masyarakat mencari jawabannya melalui agama. Hal ini karena sudah menjadi keyakinan masyarakat bahwa agama terutama melalui al-Qur'an dan hadis yang mampu menyelesaikan segala konflik yang terjadi sejak zaman dahulu hingga sekarang ini. Semakin banyaknya anak muda yang merasa 'galau' atau khawatir akan masa depannya atau bahkan mengalami krisis identitas, mereka pasti mencari dan memilih untuk menyibukkan diri dengan aktivitas keagamaan yang sedang dilakukan oleh kelompok-kelompok dakwah seperti Majaalis al-Khidhir. Dengan harapan, setelah mereka aktif mengikuti kegiatan keagamaan tersebut, mereka segera menemukan identitas dirinya.

Dari hasil wawancara dengan responden, disamping motivasi yang telah disebutkan sebelumnya, proses pencarian identitas mereka dimulai pada ketertarikannya untuk mengikuti kajian salafi yang dilaksanakan oleh Majaalis al-Khidhir ini. Pada awalnya, mereka tertarik mengikuti Jamaah al-Khidhir ini hanya karena ingin tau (coba-coba) atau rasa penasaran karena sering mendengarkan dakwah yang dilaksanakan di dekat kosnya. Menurut Fatma dan Sari (2017) dengan mengikuti kelompok dakwah Islam ala *salafus shalih* kehidupan mereka menjadi lebih baik, bukan hanya baik secara batinnya tetapi juga secara ekonomi, pendidikan, sosial, karier, dan masalah pendamping hidup (masa depannya). Selain itu ada pula yang diawali dengan pandangan negatif terhadap Jamaah al-Khidhir yang tinggal di sekitarnya selalu tertutup terhadap masyarakat umum seakan merasa paling sempurna Islamnya. Ditambah dengan secara fisik, identitas perempuan Salafi yang mencolok ditandai dengan pakaian luar berupa gamis longgar yang berwarna hitam dari atas hingga bawah, memakai cadar atau *niqâb* dan kaos kaki, hingga dia tidak sanggup membayangkan bagaimana panas

dan gerahnya pakaian salafi, menyebabkan Rizka dan Nina (2017) tertarik untuk mengikuti kajian dan kelompok al-Khidhir ini. Berbeda dengan Dini dan Indah (2017) yang mengikuti kajian salafi karena adanya ikatan sosial dengan temannya yang juga menjadi anggota aktif Jamaah al-Khidhir.

Pola ketertarikan untuk menjadi Perempuan Salafi Jamaah al-Khidhir di atas dapat disimpulkan terjadi oleh adanya dua kemungkinan yaitu kedekatan jarak dan ikatan sosial dengan anggota aktif Salafi, sebagaimana menurut Lorne L. Dawson (2006: 239) mengenai dua kemungkinan tersebut yang memang sangat berperan dalam proses konversi identitas ini. Konversi bagi Sahr (2006: 75) adalah proses yang kompleks sebagai perwujudan identitas baru melibatkan konteks biografi, kerentanan, dan motif. Tentu, sosialisasi, hubungan, dan pengalaman hidup seseorang sebelumnya sangat berperan penting di samping peran dari aktor religius (Gooren, 2006: 52), dalam hal ini Abu Ahmad al-Khidhir. Adanya transformasi masyarakat melalui pilihan dan ketegasan mereka menggabungkan gagasan diri sejati seseorang dengan pencarian akan Islam memaksa mereka untuk belajar Islam melalui berbagai jaringan. Di antara jaringan tersebut yaitu jaringan sosial, pertemanan, kerabat, dan lingkungan yang terus memainkan peran penting dalam mobilisasi identitas diri menjadi perempuan Salafi (Klandermans dan Oegema, 1987: 519–531).

Identitas menjadi perempuan Salafi terbentuk dalam komunitas salafi Majaalis al-Khidhir yang berusaha membedakan keberadaannya dari kelompok Muslim arus utama lainnya di Indonesia dengan menetapkan apa yang mereka yakini sebagai *muslimah shalihah* dan Islam yang lebih otentik. Menurut Nisa (2013: 244), kualitas gaya hidup perempuan Salafi, seperti kehidupannya yang sesuai dengan al-Qur'an, hadis, dan perilaku *salafus shalih* menandai orientasi sadar mereka tentang aksentuasi perbedaan dan pertarungan antara Islam, modernitas, dan budaya masyarakat yang lebih luas.

Kebersamaan anggota perempuan Salafi menguatkan identifikasi dan partisipasi dalam Jamaah al-Khidhir. Kebersamaan menjadikan sesama anggota jamaah ini merasa saling memiliki dan saling memberikan rasa aman, persaudaraan, kenyamanan, kepercayaan dan solidaritas antar sesama anggota aktif Jamaah al-Khidhir. Atas dasar ini, identitas

perempuan Salafi dalam Jamaah al-Khidhir semakin kuat di samping secara internal dibangun melalui identitas salafi dan peran anggota aktif yang sama-sama melaksanakan syariat Islam ala Salafi dalam kehidupan sehari-harinya.

Adapun titik pokok yang mencerminkan identitas diri dan gerakan Salafi Majaalis al-Khidhir memiliki empat dimensi. Dalam istilah Meijer (2009: 13-14), keempat dimensi ini bisa disebut sebagai *sense of superiority* (arti keunggulan) dari Salafi. Pertama, Salafi bukan gerakan revolusioner yang menentang status quo dengan mengklaim untuk merobohkan ideologi di luar Islam seperti Pancasila. Akan tetapi Salafi bermaksud membangun pesan moral dengan pemurnian struktur-struktur yang ada pada level individual, keluarga, atau komunitas. Dalam fatwanya, Abu Ahmad al-Khidhir (2017: 54-55) menyerukan kepada pengikutnya untuk mentaati pemerintah sebagai bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya, baik pemerintah berbuat baik kepada kami ataupun tidak, kami tetap mentaati mereka dalam perkara kebaikan. Jika pemerintah berbuat baik kepada kami karena kami mendakwahkan agama Allah, maka kebbaikannya untuk mereka pula. Allah telah berfirman: *“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul, serta ulil amri di antara kalian”*. (QS. An-Nisa’[4]: 59). Dan Rasulullah menyatakan:

“Barangsiapa yang taat kepadaku berarti ia telah taat kepada Allah dan barangsiapa yang durhaka kepadaku berarti ia telah durhaka kepada Allah, barangsiapa yang taat kepada amirku (yang muslim) maka ia taat kepadaku dan barangsiapa yang maksiat kepada amirku, maka ia maksiat kepadaku.”(HR Bukhari dari Abu Hurairah).

Kedua, Salafi menekankan identitas yang kuat kepada para pengikutnya dengan menarik diri untuk menjadi berbeda penampilan. Dalam kaitannya dengan identitas, mereka sengaja beda dalam hal pakaian dan perhiasan (*cloths and breads*). Pakaian luar perempuan Salafi Jamaah al-Khidhir berupa gamis longgar yang berwarna hitam polos dari atas hingga bawah, memakai cadar atau *niqab* dan kaos kaki. Ketiga, Jamaah al-Khidhir mengidentifikasi pengikutnya menggunakan konsep persaudaraan sesama Muslim dengan sapaan akrab, yakni ‘akhi’ bagi laki-laki dan ‘ukhti’ untuk perempuan. Keempat, al-Khidhir aktif

memberdayakan para pengikutnya dengan mendorong mereka untuk berpartisipasi aktif dalam dakwah Salafi. Ini dilakukan untuk membentuk 'lokus kekuatan kebertahanan' (Macleod 1991: 20) dakwah Salafi dalam Majaalis al-Khidhir dengan mengeksplorasi cara-cara tertentu dalam rangka memenuhi tujuan dakwah Salafi. Keanekaragaman aktivitas dakwah ini tentu saja didorong kuat oleh unsur lain, yakni media dakwah yang lebih cenderung dipahami sebagai saluran (*channel*) yang digunakan oleh para pelaku dakwah baik individu maupun komunal untuk menyampaikan pesan dakwahnya. Atas dasar ini, banyak muncul kelompok gerakan dakwah Salafi yang melakukan transformasi gerakan dengan tidak hanya melalui daurah atau halaqah dan pengajian di masjid ataupun majlis taklim, melainkan juga menggunakan media baru. Penggunaan media baru dalam dakwah Salafi ini dipakai oleh al-Khidhir melalui telegramnya untuk menyebarluaskan fatwa, berdakwah dan berinteraksi dengan pengikutnya di media sosial.

KESIMPULAN

Motivasi yang mendorong spirit para perempuan Salafi Jamaah al-Khidhir di antaranya ialah rasa ketidaknyamanan dan ketakutan terhadap kehidupan (*moral panic*), krisis feminitas, dan autentisitas ajaran Islam melalui salafi. Para perempuan Salafi saling menguatkan dan membantu satu sama lain karena perasaan senasib sepenanggungan yang mereka punya sebagai suatu komunitas yang dianggap eksklusif. Selain itu, perempuan Salafi Jamaah al-Khidhir berusaha membangun identitas sosial-religius terbaiknya sebagai upaya pencarian jati dirinya sebagai pengikut agama Islam sejati untuk menyesuaikan diri dengan tradisi agama dan tantangan modernitas. Pola ketertarikan untuk menjadi Perempuan Salafi Jamaah al-Khidhir terjadi karena kedekatan jarak dan ikatan sosial dengan anggota aktif Salafi yang sangat berperan dalam proses konversi identitas ini. Titik pokok yang mencerminkan identitas diri dan gerakan Salafi Majaalis al-Khidhir memiliki empat dimensi. Perama, Salafi bukan gerakan revolusioner untuk merobohkan ideologi di luar Islam tetapi dia membangun pesan moral dengan pemurnian struktur pada level individual, keluarga atau komunitas. Al-Khidhir menyerukan kepada para pengikutnya untuk menaati

pemerintah pada perkara kebaikan dalam rangka mengamalkan perintah Allah dan Rasul-Nya. Kedua, Salafi menekankan identitas yang kuat kepada para pengikutnya untuk beda dalam penampilan melalui pakaian perempuan Salafi berupa gamis longgar yang berwarna hitam polos dari atas hingga bawah, memakai cadar atau *niqab* dan kaos kaki. Ketiga, Jamaah al-Khidhir mengidentifikasi pengikutnya menggunakan konsep persaudaraan sesama Muslim dengan sapaan akrab, yakni ‘akhi’ bagi laki-laki dan ‘ukhti’ untuk perempuan. Keempat, al-Khidhir aktif memberdayakan para pengikutnya dengan mendorong mereka untuk berpartisipasi aktif dalam dakwah Salafi tidak hanya melalui daurah atau halaqah tetapi juga menggunakan telegram untuk mengeluarkan fatwa, berdakwah dan berinteraksi dengan pengikutnya di media sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Khidhir, Abu Ahmad Muhammad
 2017 *Peran Pemuda dalam Penyebaran Agama*. Bekasi: Maktabah al-Khidhir.
 2017 *Bintang-Bintang Penerang Perabuku dalam Mengarungi Samudra Ilmu*. Bekasi: Maktabah al-Khidhir.
 2017 *Bingkisan untuk Umat dalam Menghadapi Ujian-Ujian Dahsyat Menjelang Hari Kiamat*. Bekasi: Maktabah al-Khidhir.
- Boy, Pradana
 2009 *Para Pembela Islam*. Depok: Gramata Publishing.
- Cohen, Stanley.
 2004 *Folk Devils and Moral Panics*. London: Routledge.
- Gooren, Henri
 2006 ‘The Religious Market Model and Conversion: Towards a New Approach.’ *Exchange* 35-1: 36-90.
- Hall, Stuart et al.
 1978 *Policing the Crisis*. London: Macmillan.
- Hasan, Noorhaidi
 2006 *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. New York: Cornell Southeast Asia Program.

Inge, Anabel

2017 *The Making of a Salafi Muslim Woman: Paths to Conversion*. New York: Oxford University Press.

Klandermans, B. dan D. Oegema.

1987 'Potentials, Networks, Motivations, and Barriers: Steps Towards Participation in Social Movements.' *American Sociological Review*. 52-4: 519-531.

Macleod, Arlene Elowe

1991 *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling, and Change in Cairo*. New York: Columbia University Press.

Meijer, Roel

2009 *Global Salafism Islam's New Religious Movement*. London: C. Hurst Company.

Nisa, Eva F.

2013 'The Internet Subculture of Indonesian Face-veiled Women.' *International Journal of Cultural Studies*. 16-3: 241-55.

Weber, Max

1956 *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge.

Wehr, Hans

1976 *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Services Inc.

Wohlrab-Sahr, Monica.

2006 'Symbolizing Distance: Conversion to Islam in Germany and the United States,' dalam K. Van Nieuwkerk. *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*, 71-91. Austin: University of Texas Press.

Internet

<http://t.me/majaalisalkhidhir>.

<http://assaabiquunalawwaluun.blogspot.co.id/p/profil.html>

Wawancara

Wawancara dengan Abu Ahmad al-Khidhir selaku pimpinan dari Majelis al-Khidhir pada 6 Januari 2017.

Wawancara dengan Andini Sagita Prapanca, selaku istri dari Khidhir Al-Limbory, pada tanggal 30 Juni 2017.

Wawancara dengan Fatma selaku Jama'ah aktif al-Khidhir pada 6 Januari 2018.

Wawancara dengan Indah selaku Jama'ah aktif al-Khidhir pada 6 Januari 2018.

Wawancara dengan Nina selaku Jama'ah aktif al-Khidhir pada 6 Januari 2018.

Wawancara dengan Sari selaku Jama'ah aktif al-Khidhir pada 6 Januari 2018.

Wawancara dengan Rizka selaku Jama'ah aktif al-Khidhir pada 6 Januari 2018.

Wawancara dengan Dini selaku Jama'ah aktif al-Khidhir pada 6 Januari 2018.

KONTESTASI MAKNA HIJAB DALAM RUANG MEDIA SOSIAL INSTAGRAM

IMAS LU'UL JANNAH



PENDAHULUAN

Diskusi mengenai hijab memang tidak pernah habis diperbincangkan. Interpretasi mengenai konsep agama yang mengatur cara berpakaian perempuan Muslim ini tidak pernah berdiri sendiri dalam narasi teks suci. Ia selalu bertautan dengan konteks historis dan kondisi sosial budaya di mana perempuan itu hidup. Pemaknaan hijab juga tidak lepas dari peran agensi sebagai bentuk akomodasi (Macleod, 1991), resistensi (Brenner 1996) serta negosiasi identitas (Nancy-Hefner 2007; Nef-Saluz 2007; Nisa 2012). Oleh karena itu, makna hijab selalu mengalami pergeseran dan transformasi bersama perubahan sosial yang menyertainya. Bab ini membahas pergeseran makna hijab ketika dihadapkan dengan modernitas dan konteks transnasional sebagai konsekuensi dari globalisasi. Fokus bab ini adalah dua akun media sosial Instagram dari dua komunitas perempuan muda Muslim terkenal di Indonesia, yakni *Hijabers Community* dan *Niqab Squad*. Penulis ingin menunjukkan bagaimana kontestasi makna hijab di era Informasi antara kedua komunitas ini dalam akun Instagram mereka.

Pergeseran makna hijab sebagai simbol agama berjalan seiring dengan munculnya pergeseran otoritas keagamaan, dari teks-tradisional menuju popularitas-relasional (Watson 2005; Hoesterey 2008; Qibtiyah 2017). Salah satu aspek yang menyebabkan terjadinya pergeseran otoritas keagamaan adalah hadirnya media baru sebagai media komunikasi yang

tidak dapat dilepaskan dari kehidupan sehari-hari (Cheong 2013). Meyrowitz (1985: 63), menyebutkan bahwa hadirnya teknologi media baru telah melemahkan otoritas tradisional yang selama ini terletak pada teks-teks suci dan para pemimpin agama. Kekuatan otoritas para kiai, *mufassir*, ulama dan pemimpin keagamaan akan berkurang ketika media memberi siapa saja akses terbuka terhadap pengetahuan dan informasi sosial. Keterbukaan ini membawa simbol-simbol agama Islam hadir di ruang publik dan menyentuh setiap sudut kehidupan masyarakat. Media cetak, musik, film, siaran televisi dan segala bentuk media populer lainnya merefleksikan berbagai macam ide dan praktik keagamaan masyarakat Muslim (lihat Kailani 2010). Tak terkecuali fenomena hijab bagi masyarakat Indonesia. Sebagai salah satu bentuk Islam populer, bagi masyarakat Muslim di Indonesia, Hijab bukan sekadar simbol yang menunjukkan identitas keagamaan dan kesalehan. Praktik mengenakan hijab memiliki makna yang lebih kompleks. Ia berbicara tentang perempuan, *fashion*, agensi, dan kebebasan berekspresi. Hijab juga berfungsi sebagai simbol atas modernitas (Brenner 1996), Islamisasi (Smith-Hefner 2007), komersialitas fashion (Jones 2007), identitas Muslim kelas menengah urban (Rachmah 2008).

Di era kemajuan teknologi informasi dan komunikasi ini, perilaku masyarakat dalam dunia nyata dan dunia maya saling berkait berkelindan. Batas antara ranah privat dan publik semakin memudar. Nilai-nilai sakral membaur dengan sesuatu yang profan (Campbell dan Virtulo 2016). Masyarakat menggunakan internet sebagai media untuk memediasi nilai-nilai religiusitas dan spiritualitas mereka (lihat Dawson dan Cowan 2004; Nisa 2018). Demikian halnya dengan fenomena meningkatnya populasi praktik hijab di Indonesia. Studi yang dilakukan oleh Latif dan Alam menunjukkan bahwa media baru memiliki peran signifikan dalam mempengaruhi para perempuan Muslim mengenakan hijab (Latif dan Alam 2013). Salah satunya adalah media sosial Instagram. Instagram merupakan sebuah layanan aplikasi berbagi foto dan video serta jejaring media sosial yang diluncurkan sejak 2010. Instagram merupakan *platform* media sosial yang paling populer di dunia saat ini (Beta 2014: 385). Indonesia merupakan negara ketiga dengan jumlah pengguna Instagram terbesar di dunia, yakni mencapai

angkat 52 juta pengguna aktif.¹ Dengan demikian, bisa diasumsikan bahwa media Instagram merupakan salah satu media yang efektif sebagai transformasi ideologi dan wacana tertentu, termasuk wacana hijab. Oleh karena itu, bab ini membahas seputar diseminasi hijab dalam ruang media sosial Instagram.

Bab ini mendiskusikan bagaimana pemaknaan hijab yang direpresentasikan oleh dua akun Instagram komunitas perempuan berhijab di Indonesia, @HijaberCommunityOfficial dan @NiqabSquad_Official. Keduanya merupakan komunitas hijab yang populer di kalangan perempuan muda Muslim Indonesia. Hal ini terlihat dari jumlah persebaran komunitas tersebut di berbagai kota di Indonesia.² Keduanya merupakan gerakan dakwah keagamaan yang mendorong perempuan Muslim Indonesia untuk mengenakan hijab sebagai bentuk ketaatan beragama. Akan tetapi, bentuk hijab yang ditampilkan oleh masing-masing komunitas Hijabers Community (selanjutnya disebut HC) dan Niqab Squad (selanjutnya disebut NS) memiliki perbedaan yang sangat kontras. HC menampilkan potret kehidupan perempuan berhijab yang modern dengan gaya yang *fashionable* dan penuh warna, sementara NS mempromosikan gaya berhijab yang menyerupai tradisi perempuan Arab Timur Tengah, yakni dengan mengenakan cadar atau Niqab dan pakaian tertutup yang sangat longgar dan berwarna hitam polos. Dengan melakukan analisis terhadap isi (*content analysis*) media sosial Instagram dari kedua akun komunitas tersebut, penelitian ini hendak membahas bagaimana proses pemaknaan hijab yang dilakukan oleh HC dan NS serta fenomena apa yang sedang direpresentasikan oleh eksistensi komunitas tersebut dalam ruang publik.

HIJAB DALAM NARASI SOSIO-HISTORIS

Hijab merupakan simbol agama yang selalu dilekatkan kepada tubuh perempuan Muslim. Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam

1 Lihat <https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2018/02/09/berapa-pengguna-instagram-dari-indonesia> diakses tanggal 12 Maret pukul 15.10 WIB

2 Persebaran tersebut dalam diketahui melalui penelusuran akun serupa dalam Instagram yang disertai dengan keterangan wilayah cabang komunitas tersebut dan dapat pula diverifikasi dengan melihat daftar cabang komunitas Hijabers Community dalam laman website www.hijaberscommunity.blogspot.com dan komunitas Niqab Squad dalam laman website resminya www.niqabsquad.com

yang memerintahkan perempuan Muslim untuk mengenakan hijab (QS. Al-Ahzab: 59; an-Nur: 31), tidak pernah menjelaskan bentuk dan ketentuan hijab secara eksplisit. Oleh karena itu, interpretasi hijab yang muncul pun sangat beragam. Bentuk hijab itu sendiri selalu diwarnai oleh pertautan antarbudaya, relasi kelas ekonomi sosial, kebangsaan dan lain sebagainya (Izharuddin 2015). Dalam budaya masyarakat Arab sendiri, terdapat sejumlah bentuk pakaian Muslimah yang diasosiasikan dengan istilah hijab. Beberapa di antaranya adalah *khimar* (pakaian tertentu yang menutup bagian kepala yang menjulang sampai ke bagian dada); *dir'* (pakaian longgar yang menutupi seluruh bagian tubuh perempuan); *idzar* (kain tanpa kelim yang menutupi tubuh dari bagian atas sampai jari kaki); *rida'* (pakaian luar atau *outer* yang menutupi seluruh badan sampai mata kaki); *jilbab* (kain yang menutupi kepala bagian luar); *Niqab* (kain yang menutupi area wajah kecuali kedua mata); dan *Burqah* (kain yang menutup area wajah dengan menyisakan kedua mata dengan tetap menutupinya dengan tirai atau kain transparan) (Umar 1996). Masing-masing jenis hijab tersebut merepresentasikan pakaian ideal yang sopan dan pantas dikenakan oleh perempuan Muslim.

Sementara itu, masyarakat Muslim Indonesia mengenal beberapa tipologi hijab, yaitu *Jilbab*, *kerudung* dan *cadar* atau yang disebut juga dengan *niqab*. *Jilbab* merupakan tipologi hijab yang paling populer dan umum dikenakan oleh mayoritas perempuan Muslim Indonesia, sedangkan *kerudung* identik lebih tradisonal dan ketinggalan zaman karena digunakan oleh perempuan Muslim generasi tua (Smith-Hefner 2007:390). Identifikasi ini digunakan untuk menandai transformasi masyarakat modern, yakni munculnya komunitas baru yang memisahkan diri dari budaya dan tradisi pendahulunya (Brenner 1996: 673). *Niqab* merupakan jenis hijab yang relatif baru bagi perempuan Muslim Indonesia. Bentuk *niqab* yang diadopsi dari budaya Arab Saudi merupakan subkultur minoritas di kalangan masyarakat Muslim Indonesia (Nisa 2013). Jenis pakaiannya yang longgar serba hitam serta menutup seluruh wajah kecuali kedua mata, menjadikannya terlihat begitu mencolok di masyarakat sehingga wanita yang memakai *niqab* atau bercadar sering kali diidentikan dengan kelompok ideologi Muslim tertentu yang menganut paham revivalisme Islam, seperti Wahhabi atau Salafi (Hasan 2007).

Hijab merupakan suatu praktik budaya yang relatif baru bagi masyarakat Indonesia. Praktik berhijab mulai tumbuh di kalangan masyarakat Muslim Indonesia pada masa akhir Orde Baru (Brenner 1996) dan semakin mengalami peningkatan populasinya setelah runtuhnya rezim Otoritarianisme (Nancy-Hefner 20017). Sebagai penanda bagi proses transformasi diri dan transformasi sosial masyarakat Muslim Indonesia, praktik hijab menimbulkan sebuah kesadaran historis akan kemandirian perempuan di tengah-tengah budaya patriarki. Perempuan dapat berpartisipasi secara aktif dalam ruang-ruang publik dengan aman, tanpa merasa khawatir akan menghadapi pelecehan dari lawan jenisnya. Brenner (1996) menyebutkan bahwa Jilbab merupakan simbol modernitas perempuan Muslim Indonesia. Pada masa akhir 1990an sebagian besar perempuan yang memakai jilbab berasal dari kalangan masyarakat urban dan terdidik. Penegasan identitas ini juga merupakan upaya untuk melawan pengaruh budaya sekuler dari Barat yang memandang hijab sebagai symbol diskriminasi terhadap perempuan (Cook 2007).

Dalam perkembangannya, praktik berhijab semakin menjamur di kalangan perempuan Muslim Indonesia. Eksistensi mereka memenuhi berbagai sektor publik, seperti dalam dunia kerja, sekolah, kafe, pusat perbelanjaan, pusat industri dan lain sebagainya lengkap dengan berbagai model hijab yang terus berkembang. Hijab bukan sekadar penanda identitas keagamaan (Al Guindi, 2006: 167) namun juga merupakan bagian dari fashion (Nisa 2008; Beta 2014; Fakhruroji 2017). Mulailah dikenal berbagai macam model Hijab dengan sebutan-sebutan yang unik dan populer seperti jilbab gaul, jilbab disko, jilbab cafe, jilbab funky sampai jilbab syar'I yang dikenakan para perempuan muda Muslim Indonesia. Mode fashion hijab terus berkembang mengikuti perkembangan trend global (Nisa, 2008: 23). Dengan demikian dapat dipahami bahwa hijab bukan sekadar simbol identitas keagamaan, melainkan sudah merupakan gaya hidup (*lifestyle*). Hijab yang notabene merupakan praktik religius telah memasuki ruang-ruang publik dan melebur dengan dunia profan.

Memahami maraknya fenomena jilbab di kalangan masyarakat Muslim Indonesia tidak bisa dilepaskan dari transformasi masyarakat yang melibatkan dimensi kelas sosial, yakni meningkatnya Muslim

kelas menengah. Selain merupakan bagian aspek dari Islamisasi budaya masyarakat, Jilbab juga merupakan bagian dari budaya populer yang berkembang di kalangan masyarakat Urban (Heryanto, 2011:63). Ketika Islam diletakkan dalam bingkai produksi dan konsumsi budaya populer, maka simbol-simbol agama Islam menjadi terasosiasi dengan kesejahteraan, modernitas, kelas sosial, gaya hidup urban dan budaya pop. Oleh sebab itu jilbab mengalami popularisasi dan modifikasi *style* hijab yang beragam. Selain itu, tren jilbab juga menandai lahirnya masyarakat elit baru yang berbeda dengan generasi Muslim sebelumnya (yang notabene tidak mengenal *style* hijab sebagai bagian dari budaya), terlebih jilbab sebagai simbol modernitas yang melekat pada identitas perempuan Muslim urban dan berpendidikan. Wasisto mengatakan bahwa praktik berhijab tidak selalu berkaitan dengan tuntutan agama semata. Praktik ini juga dipengaruhi oleh motivasi eksternal yang berasal dari kelas sosial penggunanya, yakni Muslim kelas menengah, baik dari sisi populasi maupun modisme (Raharjo Jati, 2017: 151). Sebagai praktik yang diadopsi dari budaya asing, bentuk hijab yang bervariasi menunjukkan adanya pertemuan berbagai elemen budaya yang melebur membentuk suatu bentuk budaya yang baru. *Style* hijab yang terus berkembang secara variatif merupakan bentuk budaya hibrid atas pertemuan unsur budaya lokal dengan elemen asing yang berasal dari luar. Nancy Hefner (2007) dan Nef Saluz (2007) menyebut fenomena tersebut sebagai bentuk hibriditas budaya yang muncul sebagai respons terhadap kecangginya arus modernitas dan kebangkitan Islam tradisional yang hendak menciptakan komunitas transnasional Islam.

Meningkatnya popularitas hijab di kalangan masyarakat Muslim Indonesia tidak bisa dilepaskan dari penggunaan media baru, terutama media internet. Munculnya media baru internet telah memberikan perubahan terhadap praktik keagamaan umat islam sekaligus tantangan bagi pemilik otoritas keagamaan (Bunt 2009; Campbell 2013). Wacana hijab dan trend gaya hijab merupakan konstruk sosial yang dibangun dalam ruang-ruang *cyber*, terutama sosial media Instagram. Salah satu *platform* sosial media yang menonjolkan tampilan visual dari *image* ini merupakan media komunikasi yang efektif untuk mengomunikasikan ide-ide tertentu. Gambar visual yang disertai dengan *caption* singkat mampu memberikan implikasi yang signifikan dalam mengedukasi

pembacanya (Beta 2014; Nisa 2018). Jumlah *follower* dan fitur *hashtag* dan *like* yang tersedia dalam Instagram memberikan legitimasi terhadap agensi untuk membangun otoritas keagamaan dalam proses memaknai hijab. Definisi tentang hijab, makna serta model hijab yang berkembang di masyarakat dapat dibentuk dan dimonitor oleh mereka yang memiliki banyak *follower*. Semakin banyak *follower* yang dimiliki, maka semakin kuat dan signifikan pengaruhnya terhadap masyarakat dalam dunia maya. Sosial media Instagram mempengaruhi bagaimana perempuan Muslim Indonesia mengenakan hijab (Latif dan Alam 2013). Hal ini juga menjadikan hijab bukan sekadar sebagai simbol keagamaan namun juga barang komoditas yang memiliki nilai jual tinggi. Indonesia merupakan salah satu pusat pasar *fashion* hijab terbesar di Asia Tenggara. Oleh karena itu, berbicara hijab juga menyinggung tentang budaya konsumerisme, identitas, masyarakat Muslim urban dan kelas menengah (Raharjo Jati 2017). Kencangnya arus globalisasi memberikan tantangan terhadap perempuan muslim Indonesia untuk meneguhkan identitasnya sebagai Muslimah di tengah budaya modern dengan segala tuntutan yang tidak dapat mereka hindari. Demikian pula dengan *Hijabers Community* dan *Niqab Squad*, masing-masing berupaya untuk mendeskripsikan identitas mereka sebagai Muslimah yang saleh melalui hijab sebagai simbol identitas keagamaan di satu sisi, namun juga merupakan komoditas yang terikat dengan industri kapital di sisi yang lain. Keduanya merupakan dua komunitas perempuan Muslim berhijab terbesar di Indonesia dengan karakter penampilan yang kontras. Kendati demikian keduanya sedang berusaha untuk mempertemukan otonomi mereka terhadap komitmen atas kesalehan serta tuntutan modernitas yang tidak dapat mereka abaikan.

HIJABERS COMMUNITY: MENJADI MUSLIMAH YANG *MODEST* DAN MODERN

Hijabers Community (HC) merupakan komunitas Muslimah berhijab yang didirikan pada 2010 di Jakarta oleh beberapa desainer muda untuk *fashion* busana muslimah; Dian Pelangi,³ Jenahara

3 Dian Pelangi memiliki nama asli Dian Wahyu Utami, lahir pada tanggal 14 Januari 1991 di kota Palembang. Ia adalah seorang salah satu perancang busana terkenal di Indonesia yang fokus pada pakaian busana muslim dengan merk dagang Dian Pelangi. Desainer muda jebolan Ecole

Nasution,⁴ dan Ria Miranda.⁵ Masing-masing dari mereka memiliki merek dagang busana muslim yang menyasar market perempuan Muslim muda dari kalangan kelas menengah ke atas. Dian pelangi dengan label brandnya “DP by DianPelangi, Jenahara Nasution dengan label busananya “Jenahara” dan Ria Miranda dengan label busananya “Shabby Chic by Ria Miranda”. Ketiga desainer muda ini pulalah yang menjadi kiblat atau pusat dari perjalanan dan perkembangan HC di seluruh Indonesia (Pakuna 2014). Tujuan dibentuknya HC adalah sebagai wadah para perempuan muda muslimah untuk berbagi tips dan pengalaman terkait hijab dan Islam. Semangat yang diusung oleh komunitas ini adalah melakukan dakwah Islam kepada kalangan Muslimah muda Indonesia akan pentingnya berhijab. Sebagai respon terhadap wacana hijab yang dipandang sebagai simbol penindasan yang membatasi ruang gerak serta peran perempuan (Cook 2007; Shirazi 2010), HC sangat menekankan akan pentingnya mengenakan hijab bagi seorang perempuan Muslim. Citra perempuan berhijab yang dibangun HC diartikulasikan melalui fashion dan gaya hidup (Fakhrurroji 2017) yang mereka populerkan dalam komunitasnya. HC memandang bahwa menjadi seorang perempuan Muslim berhijab bukan berarti mengisolasi diri dari ruang publik ataupun mengalami penindasan dan diskriminasi berupa ketidaksetaraan gender, yang membatasi peran mereka dalam ranah publik. Akan tetapi, menjadi Muslimah berhijab selain membangun pribadi yang saleh juga mampu menjadi perempuan yang modern, *trendy*, *stylist*, *have fun* dan *fashionable* sekaligus (Beta, 2014: 380).

Superieure des Arts et Techniques de la Mode ini telah meraih berbagai prestasi di dunia fashion baik di kancah nasional maupun internasional. Ia merupakan anggota dari Asosiasi Perancang Pengusaha Mode Indonesia (APPMI) dan salah satu pendiri komunitas perempuan berhijab pertama di Indonesia yang bernama *Hijabers Community*. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Dian_Pelangi, diakses 18 Maret 2018.

- 4 Jenahara Nasution adalah salah satu desainer muda terkenal di Indonesia dengan label dagang jenahara yang dirilis sejak tahun 2011. Jenahara memiliki nama lengkap Nanida Jenahara Nasution, lahir pada 27 Agustus 1985 dan merupakan putri dari salah satu perancang busana terkenal di Indonesia yang bernama Ida Royani. Lihat Deby puspita dalam *Biografi Designer Jenahara Nasution; Pencetus Hijabers Community* <http://buku-otobiografi.blogspot.co.id/2016/12/biografi-designer-jenahara-nasution.html> diakses tanggal 18 Maret 2018.
- 5 Ria Miranda memiliki nama lengkap Indria Miranda. Lahir di kota Padang, Sumatra Barat pada 15 Juli 1985. Label busananya bernama Ria Miranda. Selain merupakan salah satu pendiri Hijabers Community, Ria Miranda juga didapuk sebagai salah satu tokoh desainer muda paling berpengaruh terhadap tren *fashion* busana Muslim di kalangan perempuan muda Muslim Indonesia. Lihat <http://cintadalamkardus.blogspot.co.id/2015/06/profil-ria-miranda-si-pendiri-hijab.html> diakses tanggal 18 Maret 2018.

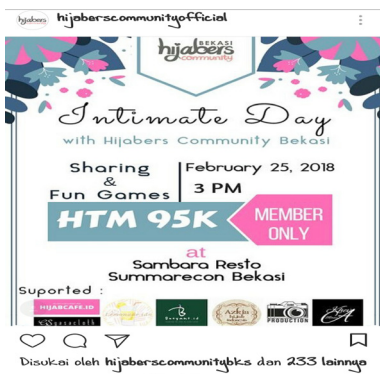
“Hijabers Community was founded on November, 27th, 2010 in Jakarta, Indonesia. Around 30 women from different backgrounds and professions were gathered together to share their visions to form a community that insyaAllah will accommodate events related to hijab and muslimah. From fashion to islamic studies, from hijab style to learning Islam, anything that will make us a better muslimah insyaAllah. And it is hoped through this community, every muslimah can meet new friends, get to know each other and learn from each other.”⁶

Saat awal mula didirikan, HC hanya memiliki 30 anggota yang terdiri dari para Muslimah muda dengan berbagai latar belakang profesi yang berbeda. Sebagian mereka adalah para desainer muda busana muslim, fashion blogger, Make Up Artist dan beberapa orang yang memiliki ketertarikan di dunia fashion. Eksistensi HC di muka publik berkembang melalui interaksi media Internet yang terdiri dari website (<http://hijaberscommunity.blogspot.co.id>), Facebook (Hijabers Community), Twitter (@HijabersComm) dan sosial media Instagram (@HijabersCommunityOfficial). Seiring dengan meningkatnya popularitas HC di tengah masyarakat, pada tahun 2012, HC memiliki cabang resmi di beberapa kota-kota besar di Indonesia, seperti Bandung, Yogyakarta, Malang, medan, Bekasi, Padang, Banten, Bogor, Makasar dan lainnya. Semua cabang resmi tersebut memiliki akun media sosial Instagram resmi yang mana seluruh kegiatannya berada di bawah *control* pengurus HC pusat, yakni HC Jakarta yang diketuai oleh Syifa Fauzia. Menariknya, meskipun setiap cabang kota HC memiliki kepengurusan masing-masing untuk mengorganisir kegiatan mereka, HC pusat memiliki otoritas dan kewenangan untuk mengatur setiap cabangnya di berbagai kota, seperti menentukan tanggal peresmian cabang komunitas di suatu kota, penetapan ketentuan kriteria penerimaan anggota dan peraturan-peraturan yang harus dipatuhi anggota di setiap cabang resmi HC. Sedangkan para *founders* HC tidak terlibat dalam kepengurusan organisasi namun tetap terlibat dalam setiap *event* besar yang diadakan oleh HC, seperti *Hijab day* misalnya, acara tahunan yang diselenggarakan oleh HC Pusat. Terdapat beberapa kriteria dan prosedur yang harus dipenuhi untuk menjadi anggota HC. Setiap

⁶ <http://hijaberscommunity.blogspot.co.id/p/about-us.html> diakses pada 6 Januari 2018.

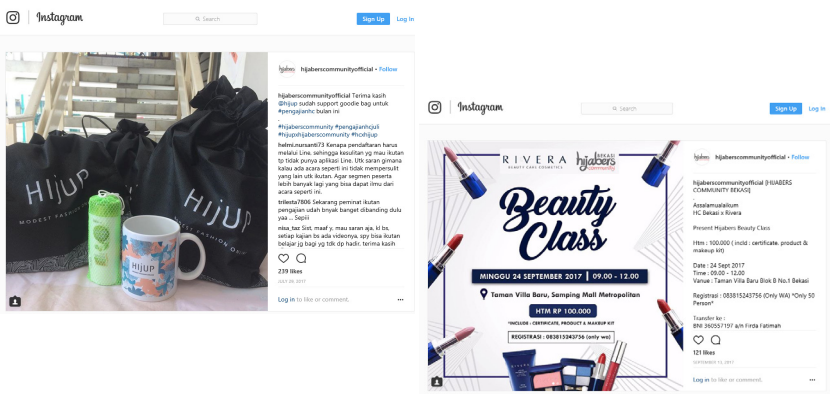
periode tertentu, HC mengadakan rekrutmen terbuka bagi mereka yang ingin mendaftar sebagai anggota dengan beberapa ketentuan seperti telah mengenakan hijab secara istiqamah, berusia 20th sampai 30th, membayar biasa administrasi pembuatan kartu member sebesar Rp. 10.000 dan mengikuti akun-akun media sosial milik HC yang terdiri dari akun Instagram @HijabersCommunityOfficial, Facebook Hijabers Community dan Twitter @HijabersComm. Setiap anggota yang telah terdaftar memperoleh akses terhadap seluruh kegiatan-kegiatan HC serta benefit dan prioritas berupa potongan harga registrasi untuk kegiatan-kegiatan berbayar yang diadakan oleh HC.

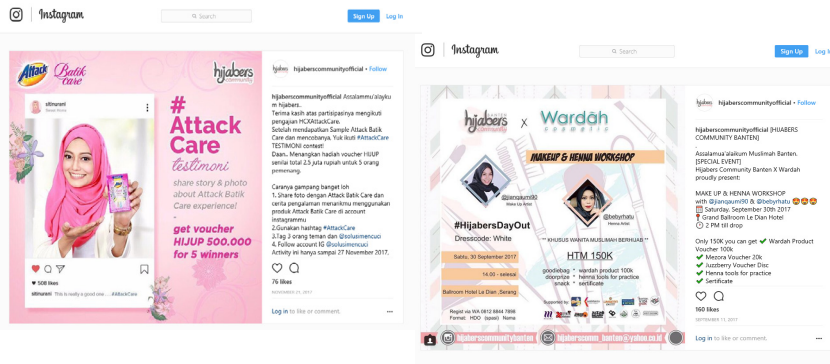
HC merupakan organisasi sosial yang mewadahi perempuan-perempuan Muslimah melalui berbagai aktifitas sosial dan kegiatan rutin yang mereka adakan. Beberapa kegiatan rutin yang mereka selenggarakan di antaranya adalah Pengajian rutin, kegiatan amal, kelas tutorial *Hijab Style*, *Beauty Class* (kelas Kecantikan), olahraga senam rutin seperti senam *aerobik*, yoga dan zumba, *fashion show* dan bazar. Kegiatan-kegiatan HC tersebut biasanya dilaksanakan di rumah salah satu anggota komunitas, café, butik, mall dan tempat-tempat public lainnya. Secara garis besar *event* yang diselenggarakan oleh HC berkaitan erat dengan dunia fashion dan kajian Islam. Selain itu, meskipun acara ini terbuka bagi anggota komunitasnya, kegiatan yang diselenggarakan HC mengharuskan anggotanya merogoh kocek senilai Rp.50.000 sampai Rp. 250.000 untuk mengikuti beragam kegiatan tersebut, sebagai contoh lihat gambar ke-1 berikut ini.



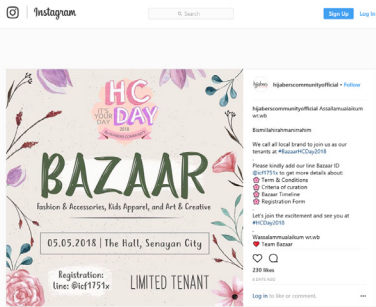
Gambar 1: post @HijabersCommuntiyOfficial tentang kegiatan Intimate Day yang diadakan oleh Hijabers Community cabang kota Bekasi. Kegiatan ini berbayar senilai Rp.95.000 bagi setiap member HC yang ingin mengikuti acara tersebut. Gambar diambil dari salah satu postingan akun Instagram @HijabersCommunityOfficial <https://www.instagram.com/p/BfNOBkn7Wm/?hl=id&taken-by=hijaberscommunityofficial> pada tanggal 13 Maret 2018 pukul 12.00 WIB

Pada tahun 2012, HC menerbitkan beberapa buku seputar model dan gaya berhijab, di antaranya adalah *Hijab Street Style*, *Hijab Style by Hijabers Community*, *Hijabist*, *Confessions of Hijab Fashion Blogger* dan beberapa DVD tutorial hijab. Berdasarkan publikasi kegiatan-kegiatan HC yang diposting dalam Instagram @HijabersCommunityOfficial, sebagian besar acara yang diadakan oleh HC tidak lepas dari adanya peran sponsor dari Industri komersil tertentu. Sebagai contoh pada tahun 2013, HC memberlakukan kartu anggota yang harus dimiliki setiap anggota HC yang mana kartu anggota tersebut disponsori oleh bang BNI Syariah (Beta 2014: 380). HC juga mempromosikan beberapa produk komersil secara terbuka melalui akun media sosial-nya. Beberapa di antaranya merupakan komoditas yang menasar pangsa pasar kalangan perempuan muda Indonesia, seperti produk deterjen “Attack”, produk kosmetik seperti Wardah, Rivera, dan HijUp, sebuah *e-commerce* yang bergerak di bidang penjualan fashion Muslim (Lihat gambar 2). Para tokoh pendiri HC juga mempromosikan produk fashion mereka secara terang-terangan baik *via on line* melalui media sosial milik HC maupun secara *offline* dalam setiap *event* yang diselenggarakan HC. Peluang tersebut mulai diikuti oleh beberapa anggota HC yang mulai merintis merek dagang mereka sendiri di bidang industri Fashion busana muslim. HC sendiri membuka peluang kepada anggotanya untuk mempromosikan komoditas mereka pada acara-acara yang diselenggarakan oleh HC. Sebagai contoh, anda dapat memperhatikan gambar di bawah ini (Gambar 3) yang mengartikulasikan keterbukaan HC terhadap aktifitas ekonomi kapital.





Gambar 2: beberapa contoh kegiatan HC yang disponsori beberapa brand komersil. Gambar diambil dari akun Instagram @HijabersCommunityOfficial <https://www.instagram.com/hijaberscommunityofficial/> diakses pada 18 Maret 2018 pukul 23.35 WIB



Gambar 3: HC membuka kesempatan kepada anggotanya untuk mempromosikan produknya dalam acara Bazaar yang ia selenggarakan dalam acara HC Day, acara tahunan yang diselenggarakan oleh HC pusat pada tanggal 5 Mei 2018 di The Hall Senayan. Gambar diambil dari <https://www.instagram.com/p/BgS-3LnnukO/?taken-by=hijaberscommunityofficial> pada 18 Maret 2018 pukul 23.51 WIB

Konten Instagram @hijabersCommunityOfficial menggambarkan karakter identitas dan interpretasi hijab bagi komunitas ini. Citra perempuan berhijab yang dibangun HC cenderung menampilkan elitisme dan konsumerisme. Sebagai komunitas yang dibangun oleh orang-orang yang memiliki latar belakang berkecimpung di dunia *fashion*, aktivitas HC terlihat tengah membangun sebuah identitas kelas sosial baru yang direpresentasikan melalui penampilan hijab yang mereka ciptakan (Fakhrurozi 2017). *Fashion* merupakan suatu fenomena kultural bagi masyarakat, sebagai media yang digunakan oleh suatu kelompok maupun individu untuk mengkonstruksi dan mengkomunikasikan identitasnya (Berek, 2014), bahkan *fashion* juga dapat dipahami sebagai sebuah cara untuk mengakomodasi suatu protest (Macleod, 1991). Demikian dengan HC yang mengkonstruksi *fashion* hijabnya melalui media sosial. Dengan membagikan gambaran

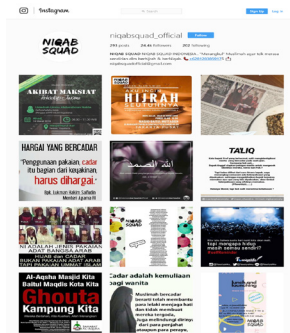
tentang *style hijab* yang mereka promosikan melalui akun Instagram mereka, HC menciptakan sebuah standar model berhijab yang mengafiliasikan pada kelas sosial tertentu. Jenis-jenis kegiatan HC dan latar tempat pelaksanaan mencerminkan karakter gaya hidup kelas menengah, yakni mengikuti kelas make up, yoga, zumba dan lain sebagainya yang di adakan di Hotel, mall, cafe yang semakin jelas menunjukkan bahwa HC merupakan representasi dari identitas wanita muslim Urban atau muslimah perkotaan (Utami 2012, Faiz 2014, Beta 2014). Berbagai trend fashion hijab yang dipopulerkan oleh HC secara tidak langsung menuntun minat masyarakat untuk mengenakan model hijab sebagaimana yang mereka populerkan (Endah 2013). Dengan demikian, secara tidak langsung HC selain merepresentasikan kemerdekaan perempuan berhijab dari keterkungkungan sosial, HC juga menciptakan suatu pasar fashion melalui komodifikasi simbol agama.

NIQAB SQUAD: MERANGKUL MUSLIMAH AGAR TIDAK MERASA SENDIRI DALAM BERHIJAB

Sangat kontras dengan HC yang modest dan *fashionable* (Beta 2014; Fakhrurozi 2017), Niqab Squad (NS) merupakan komunitas bagi para Muslimah bercadar di Indonesia yang mempromosikan penampilan Muslimah yang relatif konservatif, yakni dengan mengenakan cadar atau niqab dan pakaian longgar serba hitam. Komunitas ini terbilang relatif baru seuumur jagung karena dibentuk pada pertengahan tahun 2017. Komunitas ini didirikan oleh salah seorang selebriti terkenal yang bernama Indadari, bersama dengan seorang desainer muslimah yang bernama Diana Nurliana yang memiliki merek dagang “Kara Indonesia”. Baik Indadari maupun Diana, keduanya adalah perempuan bercadar.

Tujuan didirikannya komunitas Niqab Squad ini adalah sebagai wadah untuk merangkul para wanita bercadar agar mereka senantiasa tidak merasa sendirian atau terkucilkan oleh lingkungan sosialnya. Sebagaimana umum diketahui, mengenakan cadar atau niqab merupakan budaya masyarakat Arab di Timur Tengah yang masih dipandang asing bagi budaya masyarakat muslim di Indonesia. Bahkan

tidak jarang, perempuan bercadar di Indonesia terisolasi dan teralienasi dari lingkungan sosial, bahkan tidak jarang dari keluarganya sekalipun (Izharuddin 2015, Tarawiyah 2011). Semangat ini sebagaimana yang tertera pada kolom biografi akun instagram resmi mereka yang berbunyi “Merangkul Muslimah agar tidak merasa sendiri dalam berhijrah”. Semangat dakwah tersebut pun mereka artikulaskan dalam berbagai konten Instagram NS yang sebagian besar terdiri dari ajakan memakai niqab, semangat Hijrah serta narative-narative yang menjunjung kemulyaan wanita bercadar, sebagaimana yang terartikulasikan dalam gambar di bawah ini.



Gambar 4: Akun resmi komunitas @NiqabSquad_Official pusat. Gambar diambil dari https://www.instagram.com/niqabsquad_official/ pada tanggal 16 Maret 2018 pukul 10.28 WIB

Indadari memiliki peran yang lebih dominan dalam menggerakkan komunitas ini. Hal ini disebabkan karena Diana terkendala tidak memperoleh ijin dari suaminya untuk turut aktif mengelola komunitas Niqab Squad. Selain seorang selebrity, ia juga seorang penceramah Muslimah yang sering mengisi ceramah agama dan motivasi berhijrah di kalangan wanita muda muslimah. Melalui komunitas Niqab Squad ini, Indadari ingin merubah stigma negative terhadap perempuan berniqab yang berkembang di masyarakat Indonesia. Berpakaian panjang serba hitam dan mengenakan *niqab* di Indonesia merupakan karakter subkultur yang sering kali diidentikan dengan sebuah aliran radikal, paham fundamentalisme agama, kelompok ekstrimis bahkan teroris (Tarawiyah 2012). Bertolak dari kacamata sosial tersebut, Indadari mempromosikan potret wanita bercadar yang modern namun tetap memegang teguh prinsip-prinsip ortodoksi Islam. Komunitas NS bermaksud untuk membangun paradigma bahwa wanita bercadar

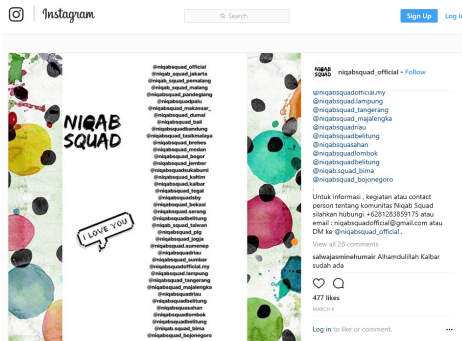
bukanlah muslimah yang terisolasi atau kaum ekstrimis yang patut di jauhi, melainkan mereka adalah para muslimah aktif yang senantiasa merawat sunnah Nabi. Bahkan, *Niqabis* adalah muslimah yang aktif dan memiliki prestasi di masyarakat. Indadari ingin menunjukkan bahwa perempuan *Niqabis* adalah wanita muslimah berprestasi yang berhak memiliki karir cemerlang, seperti menjadi seorang wanita pebisnis, dokter, pilot, pengusaha, pengacara dan lain sebagainya.

“Aku pengen mengenalkan cadar ini menjadi sunnah yang dipakai istri Rasulullah saw. bukan sesuatu yang menakutkan. Dengan ini kalian tetap bisa berprestasi, melakukan aktivitas apapun. Percaya dengan melakukan ini pasti akan jadi kebaikan. Pengen ngajak orang-orang jangan skeptis yak arena sering memperlihatkannya seperti itu. Isu teroris pakai niqab, kalau sudah pesakitan baru cadaran, masyarakat sudah mendengarnya negative. Wanita bercadar tidak selalu kaum ekstrimis atau istri teroris tapi sama seperti wanita muslimah lainnya. Kita pengen mencoba mengubah pandangan itu”.⁷

Berdasarkan postingan kegiatan dan rutinitas yang dipublikasikan dalam sosial media Instagram @NiqabSquad_official, Niqab Squad memiliki serangkaian kegiatan rutin, seperti kajian agama Islam, pelatihan keterampilan, acara amal dan lain sebagainya. Bahkan, sama halnya dengan *Hijabers Community*, mereka sering mengadakan acara *Meet and Greet* atau kopdar lapangan yang dihadiri oleh beberapa figure perempuan bercadar dalam komunitas ini, seperti Indadari dan Diana (Lihat gambar 5). Menariknya, meski Niqab Squad belum genap berumur satu tahun setelah didirikan, saat ini Niqab Squad sudah memiliki cabang resmi di beberapa kota besar di Indonesia (Lihat Gambar 5). Sama halnya dengan HC, setiap cabang memiliki pengurus masing-masing yang mengelola kegiatan rutin komunitas sedangkan Niqab Squad Jakarta sebagai pusatnya. Setiap periode tertentu mereka juga mengadakan *open recruitment* atau penerimaan *Niqabis* (anggota komunitas Niqab Squad). Saat ini, NS sudah tersebar di berbagai kota besar seluruh Indonesia dengan total 40 cabang resmi serta cabang luar negeri yang berada di Malaysia dan Taiwan. Selain terdapat akun Instagram @NiqabSquad_Official sebagai akun pusat, masing-masing

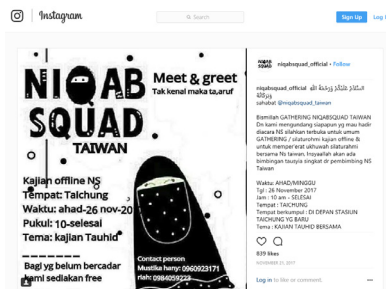
⁷ Wawancara dengan Diana Nurliana, *founder* Niqab Squad, yang dikutip oleh detik.com yang diakses dari <https://m.detik.com> pada tanggal 6 Januari 2018

cabang NS juga memiliki akun Intagram resmi yang dikelola pengurus NS masing-masing.



Gambar 5: Daftar akun Instagram resmi cabang NS di seluruh Indonesia. Gambar diambil dari https://www.instagram.com/p/BfNcbKh_uL/?taken-by=niqabsquad_official pada tanggal 16 Maret 2018 pukul 10.40 WIB

Pakaian jubah panjang serba hitam dan *niqab* hitam adalah cirikhas yang menjadi Identitas komunitas ini. Berdasarkan apa yang mereka tampilkan dalam media sosial Instagram, NS sangat memegang teguh nilai-nilai konservatisme Islam yang bersumber dari Sunnah Nabi dan al-Qur'an. NS sangat ketat dalam mengatur masalah aurat wanita dan mahram. Slogan yang berbunyi "Niqab itu sepaket dengan rasa malu" sangat dipegang teguh oleh komunitas ini. Dalam berbagai postingannya hampir bisa dikatakan bahwa NS tidak pernah memposting foto-foto anggota baik berupa foto *selfie* (foto individu) maupun *wefie* (foto group). Mereka lebih memilih untuk menggunakan gambar-gambar anime muslimah bercadar sebagai visualisasi postingan mereka dalam Instagram. Hal ini tentu sangat kontras dengan HC yang kerap kali memposting foto-foto kegiatan mereka di Instagram, bahkan mereka juga sering mengadakan kegiatan foto session bagi anggota komunitasnya.



Gambar 6: Contoh salah satu konten postingan Instagram @NiqabSquad_ Official yang tidak menampilkan foto perempuan, melainkan gambar kartun seorang perempuan yang memakai niqab. Gambar diambil dari https://www.instagram.com/p/BbwCzIkBqGT/?taken-by=niqabsquad_official pada tanggal 16 Maret 2018 pukul 10.56 WIB

Meskipun mengusung nilai-nilai konservatisme Islam, NS tetap terbuka terhadap modernitas. Selain mengadakan pengajian dan kajian keagamaan, NS kerap mengadakan berbagai seminar dan pelatihan seputar kecantikan dengan tajuk *Beauty Sharing*. Acara ini berupa seminar kesehatan yang mempromosikan prosuk skincare tertentu dan tips-tips make up bagi wanita bercadar. Acara tersebut juga diisi oleh Indadari dan *Guest Speaker* yang juga merupakan seorang wanita bercadar. Satu hal menarik yang selalu menjadi bagian yang tak terpisahkan dari setiap acara seminar yang digelar oleh NS adalah terdapat sesi khusus yang disebut "*Niqab Challenge*". Sesi tersebut merupakan sesi pembagian niqab gratis yang hanya terbatas untuk peserta yang belum memakai niqab. Boleh dikatakan sesi ini merupakan bagian dari strategi dakwah NS untuk mengajak para Muslimah mengenakan niqab. Namun juga tidak menutup kemungkinan, jika sesi ini selain ajang dakwah juga sebagai ajang promosi produk Niqab yang dimiliki oleh Indadari, karena Niqab tersebut disediakan oleh Indadari sendiri dengan merk dagang By Indadari. Indadari merupakan promotor utama dari kegiatan-kegiatan yang diadakan oleh NS. Latar belakang Indadari sebagai selebriti yang telah berhijrah menjadi unsur kapital bagi tumbuh dan berkembang pesatnya jumlah anggota NS di seluruh Indonesia.

Terkait dengan style berpakaian NS yang identik dengan kelompok *Salafi*, namun Indadari tidak pernah menyatakan secara terbuka bahwa komunitas wanita bercadar yang dibentuknya ini terafiliasi dengan gerakan *Salafi* meskipun nilai-nilai dakwah yang dipropagandakan sangat identic dengan gerakan *Salafi* yang muncul di Indonesia, seperti mewajibkan cadar, berpakaian serba hitam agar tidak menarik perhatian lawan jenis serta membatasi interaksi terhadap lawan jenis. Selain itu, terdapat beberapa nama tokoh pemuka agama kelompok *Salafi* yang mereka posting dalam sosial media Intagramnya, seperti Salim A.Fillah, Khalid Basalamah, Firanda Andirja, Oemar Mita dan lain sebagainya. Gerakan purifikasi agama yang mengambil bentuk Islam awal sebagai landasan dalam beragama, yakni dengan kembali kepada ajaran al-Qur'an dan hadis yang mana hal ini dipahami secara elementer. Gaya berpakaian yang serba hitam menutup seluruh badan dengan menyisakan mata dan telapak tangan merupakan ciri khas yang menjadi identitas komunal kelompok *Salafi* (Hasan: 2007). Dengan

demikian, Niqab Squad yang digawangi Indadari ini dapat kita pahami sebagai model baru dakwah kreatif dalam menyebarkan idiologi *Salafii* yang notabene selama ini dikenal sangat eksklusif dan menutup diri dari public. Namun, Indadari, melalui Niqab Squad dan profilnya sebagai selebriti Tanah Air secara kreatif mencoba untuk melakukan dakwah *salafi* nya melalui jalan selebriti. Maka, ajaran *Salafi* yang dikenalkan pun menimbulkan citra ajaran yang terbuka, ramah, menyenangkan, dan modern.

Jika kita kaitkan dengan semangat untuk merubah stigma negative masyarakat terhadap wanita berniqab sebagaimana yang penulis paparkan di atas, dapat dipahami bahwa Niqab Squad merupakan upaya negosiasi identitas antara fundamentalisme ajaran komunitas *Salafi* dengan modernitas. Citra perempuan salafi yang selama ini terlihat sangat tertutup, membatasi interaksi dalam ruang public, dan terkurung dalam ranah domestic ini telah dirubah menjadi citra *Niqabis* yang aktif dalam sektor publik, berprestasi, mandiri dan *gaul* atau modern melaui Niqab Squad.

SEBUAH DISKUSI ANTARA HIJAB DAN NIQAB: REPRESENTASI KESALEHAN DAN MODERNITAS PEREMPUAN MUSLIM INDONESIA

Desiminasi hijab melalui komunitas-komunitas perempuan berhijab merupakan salah satu fenomena tipikal yang muncul di kalangan anak muda di masa post rezim otoritarianisme (Nancy-Hefner 2007). Kebebasan berekspresi memberikan ruang bagi munculnya beragam ekspresi keagamaan di ruang publik melalui simbol-simbol keagamaan. Adalah termasuk HC dan NS, keduanya merupakan komunitas yang mengusung simbol keagamaan, yakni hijab atau jilbab, ke permukaan publik. Kedua komunitas Muslimah berhijab ini merupakan komunitas yang tumbuh di kalangan masyarakat urban Indonesia yang berinteraksi dengan nilai-nilai globalisasi dan modernitas. Situasi ini menciptakan terjadinya interaksi budaya, antara budaya lokal dengan budaya global, antara nilai-nilai hegemonik dan subaltern, antara nilai-nilai tradisional dan modernitas. Transaksi budaya ini berbicara tentang *power relationship*, yakni terjadi hubungan tarik menarik antara satu sama lain untuk saling mendominasi. Budaya global terasimilasi dalam kultur lokal

dan begitu pula nilai-nilai lokal mempengaruhi perkembangan trend global, yang mana dalam hal ini adalah Barat (Nilan, 2006: 2). Namun dalam proses hibridasi tersebut, terdapat agensi yang selalu berupaya untuk menegosiasikan posisinya agar memperoleh pengakuan dari budaya global, namun tidak tercerabut dari nilai-nilai lokal-tradisional yang mengikatnya. Mereka melakukan proses seleksi dan penyaringan terhadap budaya populer dengan mengadopsi nilai-nilai budaya global yang dipandang positif dan memarginalisasikan nilai-nilai budaya yang tidak sesuai dengan tradisi lokal mereka (Nilan, 2006: 91). Dalam hal ini, Muslim muda Indonesia tengah mengalami proses hibridasi serupa. Muslim muda Indonesia mendefinisikan diri mereka sebagai bagian dari masyarakat modern, namun secara fundamental sangat berbeda dengan anak muda modern di Barat. Muslim muda Indonesia menjalankan nilai-nilai ortodoksi agama ke dalam kehidupan sehari-hari mereka dengan mengadaptasikannya dengan budaya modern. Dengan demikian, situasi inilah yang menuntun pada maraknya simbol-simbol agama yang muncul dalam ruang-ruang publik dan profan, bahkan tidak jarang bertransformasi menjadi komodifikasi agama, seperti ramainya produk komoditi yang mengenakan label *halal* yang meliputi produk kosmetik, makanan maupun *fashion*, serta menggunakan merk dagang dengan nama-nama yang Islami. Untuk membaca fenomena HC dan NS, kita tidak dapat lepas dari peta tersebut. Sebagai bagian dari masyarakat muslim urban kelas menengah, HC dan NS tidak hanya menciptakan suatu komunitas keagamaan yang memiliki komitmen untuk memegang teguh nilai-nilai keagamaan, namun di sisi lain eksistensi mereka tidak dapat lepas dari trend budaya global serta kapitalisme Barat.

Kehadiran HC dan NS menunjukkan bahwa hijab bukan sekadar simbol keagamaan namun juga identitas sosial. Mengenakan hijab bukan sekadar praktik menjalankan perintah agama untuk menutup aurat, namun juga merupakan sebuah proses membangun kelas sosial baru. Melalui masing-masing citra hijab yang mereka bangun, HC dan NS telah membangun sebuah identitas komunal yang terartikulasikan melalui simbol keagamaan. Dengan mengenakan model potongan hijab tertentu, seseorang akan terafiliasi kepada komunitas tersebut, baik identifikasi sosial yang dilakukan oleh publik, maupun timbulnya

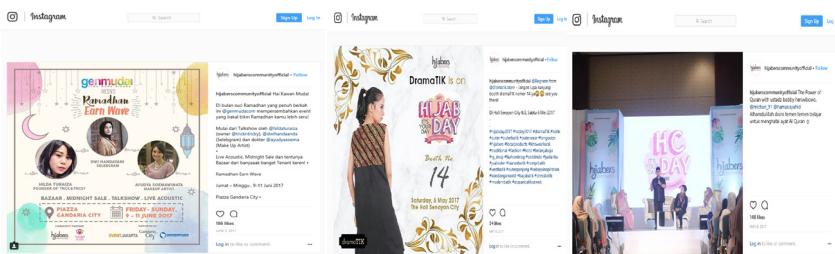
perasaan menjadi bagian dari suatu komunitas hijab yang dicitrakan baik oleh HC maupun NS. Hadirnya komunitas HC dan NS memberikan ruang konstalasi bagi perempuan Muslim urban Indonesia untuk memproduksi, berkolaborasi dan mengonsusmsi produk komoditas yang menyimbolkan kesalehan (Hasan 2009). Pandangan tentang kesalehan tersebut didesiminasikan melalui bentuk jilbab, *fashion*, serta segala bentuk aktifitas-aktifitas sosial yang didemonstrasikan oleh komunitas-komunitas perempuan berhilbab. Yang dimaksud dalam hal ini adalah komunitas HC dan NS.

Citra perempuan Muslim berhijab yang dibangun oleh HC dan NS melalui media sosial instagram memiliki perbedaan karakter yang sangat kontras. HC menggambarkan potret kehidupan Muslimah urban yang modern, *modist* dan berstrata sosial tinggi. Hal ini dapat dilihat dari jenis-jenis kegiatan yang mereka selenggarakan yang sering kali bertempat di gedung-gedung mewah, hotel, cafe dan mall. Selain itu, kegiatan-kegiatan non-keagamaan seperti kelas kecantikan, tutorial *make up*, yoga, zumba, *fashion show* dan ketertarikan utama mereka terhadap fashion busana muslim menunjukkan keterbukaan mereka terhadap gaya hidup modern dan konsumerisme material. Ketertarikan HC dengan dunia Fashion boleh dikatakan memiliki pengaruh yang sangat signifikan terhadap Industri fashion hijab di Indoneia. Salah satu penelitian tentang pasar hijab mengatakan bahwa Indonesia merupakan pasar fashion busana Muslimah terbesar di Asia, bahkan berada pada peringkat kedua dunia setelah Turki. Menariknya, aktifitas pasar hijab tersebut salah satunya dipengaruhi oleh eksistensi komunitas-komunitas hijaber, terutama HC (Fildzah 2015). Sementara NS cenderung merepresentasikan citra perempuan yang mentaati hukum agama secara ketat, yakni dengan mengenakan pakaian yang polos dan longgar, serta menutup wajah mereka dari pandangan orang lain yang dianggap bukan muhrimnya, dengan selemba kain hitam yang disebut *niqab*. Masing-masing mendiniskan kesalehan hijab yang diartikulasikan dalam rupa yang berbeda. NS cenderung mengusung nilai-nilai agama yang konservatif dan tradisional, seperti menganggap wajah sebagai aurat wanita yang harus ditutupi, menerapkan *single sex* dalam setiap kegiatan yang mereka selenggarakan, bahkan kegiatan seperti seminar, talkshow dan pengajian selalu diisi oleh sesama wanita bercadar, atau

setidaknya wanita berjilbab longgar (sebagai contoh lihat gambar 7). Lain hal nya dengan pengajian rutin yang diadakan HC yang lebih terbuka kepada siapapun, bahkan sering kali pengajian mereka di isi oleh penceramah agama laki-laki dan begitu pula kegiatan-kegiatan non-keagamaan yang terkadang di isi oleh perempuan tidak berhijab (Lihat gambar 8). Satu hal yg menarik lagi berdasarkan pengamatan penulis terhadap konten-konten media sosial yang diposting melalui akun Instagram kedua komunitas tersebut, @HijabersCommunityOfficial dan @NiqabSquad_Official, HC lebih terbuka untuk mempublikasikan foto-foto dokumentasi kegiatannya, sementara NS hampir tidak ada satu konten pun yang berupa foto-foto dokumentasi kegiatan, namun NS menyiarkan rekaman kegiatan pengajian dan diskusi mereka secara langsung melalui fitur siaran langsung yang tersedia pada sosial media Instagram.



Gambar 7: Publikasi kegiatan pengajian yang diadakan Niqab Squad dengan tajuk “Penerapan Makna Tauhid dalam Kehidupan Sehari-hari” yang diisi oleh Ustadzah Yayah Daroyah. Gambar diambil dari Instagram @NiqabSquad_Official https://www.instagram.com/p/BcORNunBbOC/?taken-by=niqabsquad_official pada 20 Maret 2018 pukul 11.42 WIB



Gambar 8: (Kanan dan Tengah) salah satu acara Talk show yang diadakan HC dengan mendatangkan narasumber dari kalangan wanita yang tidak berhijab. HC juga secara terbuka mempromosikan sebuah produk busana dengan model iklan yang tidak mengenakan hijab. (kiri) Salah satu acara Talk Show yang diadakan HC dalam rangkaian acara Hijab Day tahun 2017 yang menghadirkan pembicara laki-laki dan perempuan duduk bersama dalam satu panggung acara. Gambar diambil dari akun Instagram @HijabersCommunityOfficial https://www.instagram.com/hijaberscommunityofficial/ pada tanggal 20 Maret 2018 pukul 11.59 WIB

Salah satu tantangan modernitas adalah eksistensi budaya lokal dan nilai-nilai tradisional, termasuk nilai-nilai ortodoksi agama Islam. Modernitas menyediakan sebuah ruang kontalasi yang mempertemukan Islam dan budaya populer. Persimpangan antara keduanya sering kali memberikan konflik mengenai moralitas dan kebebasan berekspresi. Pada satu sisi, masyarakat urban dituntut untuk menjadi bagian dari kehidupan modern, dengan menerapkan nilai-nilai budaya modern sebagai bagian dari masyarakat global. Akan tetapi di sisi yang lain, nilai-nilai tradisional dan ortodoksi agama mengikat perilaku dan kehidupan mereka. Kontestasi ini menghasilkan bentuk-bentuk mediasi Islam dalam budaya populer sebagai bagian integral dari proses Islamisasi budaya (Weintraub). Maka, beragam ekspresi keagamaan dimodifikasi dan beradaptasi dengan budaya populer yang ada di sekelilingnya. Misalnya menggunakan musik populer sebagai media berdakwah, majalah yang memuat konten-konten bernada dakwah Islamiyah, program televisi dengan tema keagamaan dan lain sebagainya. Termasuk dalam hal ini pula adalah tren mengenakan hijab atau jilbab di Indonesia. Praktik hijab yang terakomodasi dalam Industri fashion dan hiburan, seperti maraknya program-program televisi yang menampilkan perempuan-perempuan berhijab.

Hijab menunjukkan makna yang beragam tentang perempuan, fashion, agensi dan kebebasan berekspresi. Meningkatnya populasi perempuan Muslim Indonesia yang mengenakan hijab dalam aktifitas sehari-hari menciptakan sebuah ide tentang kesalehan publik, di mana simbol-simbol Islam hadir dalam ruang-ruang publik. Demikian pula makna hijab yang didesiminasikan oleh HC dan NS melalui sosial media Instagram dan beragam aktifitas organisasinya. Citra perempuan Muslimah yang modern dan saleh yang mereka promosikan, mengartikulasikan bagaimana kontestasi makna hijab antara kedua komunitas tersebut tidak dapat dilepaskan dari budaya pop yang profan. Baik HC maupun NS memiliki tujuan dakwah Islamiyah dengan mengajak para perempuan muslim mengenakan hijab secara konsisten, meski bentuk dan penampilan hijab yang dipromosikan sangat berbeda. HC melakukan dakwah melalui *fashion*, yakni mengembangkan fashion hijab agar semakin banyak perempuan muslim yang mengenakan jilbab sekaligus membangun citra modern dan trendy pada perempuan yang mengenakan hijab.

Sementara NS justru menyeru para perempuan untuk kembali menetapi sunah Nabi dengan menjalankan dan menerapkan sunah-sunah Nabi dalam kehidupan sehari-sehari, dalam hal ini NS mendemonstrasikan sunah-sunah Nabi Muhammad sebagai *lifestyle*. Akan tetapi, memegang erat ajaran sunah dengan kembali kepada otoritas teks al-Qur'an dan hadis bukan berarti perempuan harus menjalani kehidupan dalam kungkungan ortodoksi yang mengalienasinya dari modernitas. NS justru mengajak para perempuan Muslimah agar menjadi Muslimah yang memegang erat ajaran sunnah dan mengembangkan potensi diri di masyarakat. NS berupaya untuk membangun citra positif mengenai perempuan bercadar yang selama ini kerap memperoleh pandangan negatif dan termarginalisasikan. Bahwa perempuan bercadar selalu diidentikan dengan gerakan salafi (Mahanani 2016), kaum ekstrimis fundamentalis atau sebagai perempuan yang eksklusif dan tertindas (Tarawiyah 2011). Apa yang dilakukan NS merupakan salah satu bentuk resistensi yang melawan wacana umum mengenai perempuan bercadar di Indonesia. Bukan sekadar stigma negatif yang dilekatkan kepada subkultur ini, namun juga keterikatan sosial yang membebani dan membatasi ruang gerak mereka. Menjalani kehidupan sebagai wanita bercadar di Indonesia yang notabene bukan negara Arab bukanlah suatu hal yang mudah. Mereka sering kali mengalami domestifikasi dan teralienasi dari lingkungan sosialnya, termasuk keluarga dan sanak saudara. Sehingga, perempuan bercadar sering kali mengalami kesulitan untuk memperoleh peran sosial maupun kemandirian ekonomi (Tarawiyah 2011). Oleh karena itu, NS berupaya untuk membangun citra baru mengenai perempuan bercadar, yakni perempuan bercadar yang modern, memiliki kemandirian ekonomi dan berdaulat atas dirinya dalam lingkungan sosial masyarakat.

Eksistensi HC dan NS sebagai komunitas keagamaan yang melakukan dakwah Islam kepada perempuan Muslim berada pada suatu titik dilematis. Ekspresi kesalehan dan diseminasi hijab yang dibangun oleh keduanya tidak dapat dilepaskan dari aktivitas pasar dan kepentingan kapitalisme. Sebagaimana yang penulis singgung sebelumnya, bahwa HC merupakan komunitas hijab yang didirikan oleh sekumpulan perancang busana wanita dan beberapa perempuan yang memiliki fokus dan ketertarikan terhadap dunia fashion, seperti

model, *fashion blogger*, *make up artist* dan lain sebagainya. Bahkan, jika kita memperhatikan konten Instagram @HijabersCommunityOfficial dapat disimpulkan bagaimana HC melakukan promosi dan pemasaran produk dengan sangat terbuka, bahwa mereka juga menjalin kerja sama dengan komoditas lainnya yang juga menyasar pasar kalangan perempuan muda. Tidak jauh berbeda pula dengan NS. Meskipun bukan didirikan oleh sekumpulan *desainer* wanita, eksistensi NS juga tidak lepas dari aktivisme pasar. Indadari selalu pendiri komunitas ini, merupakan seorang wanita karir yang memiliki beberapa merek dagang, meliputi busana muslim dan Niqab dengan merek dagang By Indadari, produk kecantikan dan travel. Ia seringkali mempromosikan produknya secara halus dalam kegiatan-kegiatan NS, seperti pembagian niqab gratis, sosialisasi skincare miliknya, dan lain sebagainya. Dengan semangat kemandirian perempuan bercadar yang diusung oleh NS, komunitas ini juga memiliki sebuah serikat dagang yang dipasarkan *via on line*. Serikat ini terkumpul dalam sebuah akun Instagram mereka @NiqabSquadStore yang dikhususkan sebagai media promosi dan penjualan. @NiqabSquadStore merupakan toko online milik NS yang memasarkan keperluan busana bagi wanita bercadar. Produk-produk yang diperjual belikan dalam serikat dagang tersebut merupakan merek dagang yang dimiliki oleh sejumlah anggota NS.

KESIMPULAN

Pasca runtuhnya rezim otoritarianisme Orde baru, masyarakat muslim Indonesia mengalami beberapa upaya muslimisasi budaya. Eksistensi simbol-simbol agama hadir dalam setiap lini kehidupan masyarakat sebagai control sosial. Kondisi ini menjadikan agama Islam bukan sekadar ajaran agama yang harus diimani dalam hati, tapi merupakan ajaran yang mengatur segala perilaku masyarakat. Agama merupakan suatu element pasti yang harus dihadirkan dalam ruang public yang menyentuh segala aspek kehidupan sehari-hari. Bentuk ekspresinya sangat beragam di masyarakat muslim Indonesia, terutama bagi kalangan muslim urban.

Hijabbers Community dan Niqab Squad merupakan fenomena dari Islam publik yang mempromosikan simbol-simbol Islam yang

dipahami sebagai bentuk *Islam kaffah*. Dengan diakomodasi oleh modernitas dan kemajuan teknologi informasi, kedua komunitas perempuan berjilbab ini mengenalkan bentuk kreatif dakwah Islamiyah. *Hijabbers Community* yang identik dengan muslimah yang *stylist*, gaul, *trendy* dan *fashionable* di satu sisi, dan *Niqab Squad* yang melekat dengan perempuan bercadar serba hitam yang memegang teguh ajaran agama yang ketat. Terlepas dari kedua penampilan *packaging* yang sangat kontras, keduanya memiliki prinsip yang sama. Keduanya mengakomodasi modernitas dan teknologi informasi untuk melakukan negosiasi antara ortodoksi Islam dan tantangan modernitas. HC berupaya untuk menghapus stigma negatif dari perempuan berhijab sebagai perempuan yang tertindas dan terdomestifikasi, sedangkan Niqab Squad berupaya merubah stigma negatif dari perempuan bercadar yang sering diidentikan dengan ekstremisme dan fundamentalisme Islam. Keduanya hendak menunjukkan bahwa, terlepas dari ortodoksi yang harus mereka taati, mereka mampu membangun eksistensi dalam ruang-ruang public dan membentuk citra positif sebagai perempuan Muslim yang bebas dan berprestasi. Kendati demikian, menyatukan citra kesalehan perempuan Muslim sekaligus modern tidak selalu mudah dilakukan, karena eksistensi kesalehan publik yang dibangun melalui simbol keagamaan selalu diikuti oleh kepentingan-kepentingan pasar, sehingga yang terjadi adalah komodifikasi agama, terlepas apakah hal ini disadari oleh subjek maupun tidak.

USTADZ HITS

BAHASA GAUL DAN SOCIAL MEDIA EFFECT

MUHAMMAD IBTISSAM HAN

PENDAHULUAN

Bab ini membahas fenomena dakwah baru di kalangan anak muda Muslim di Bandung, yaitu gerakan hijrah anak muda di Bandung yang dipelopori oleh Gerakan Pemuda Hijrah atau *Shift* yang diprakarsai berdirinya oleh Hanan Attaki yang kemudian diikuti oleh gerakan-gerakan lain yang serupa. Selengkapnya mengenai Hanan Attaki akan dijelaskan di bawah nanti. Studi mengenai gerakan dakwah di kalangan anak muda selalu menekankan pada bagaimana dakwah mencoba menggunakan perangkat-perangkat budaya populer seperti majalah (Hasan 2009), novel (Kailani 2012), musik (Nasir:2016), televisi satelit (Moll 2012). Studi mengenai dakwah di kalangan anak muda di Indonesia selalu berkaitan dengan Gerakan Tarbiyah¹ melalui Dakwah Kampus dan gerakan pemuda masjid (Royad 2007), di mana dakwah terbatas pada lingkungan anak muda yang memang sudah memiliki latar belakang yang Islami seperti mereka yang pernah aktif sebagai rohis di SMAnya dan menjadi aktivis LDK di kampusnya (Kailani 2009), sedangkan gerakan hijrah lebih cenderung menargetkan objek dakwahnya di kalangan anak main, yang berada di luar masjid. Saya berpendapat bahwa gerakan pemuda hijrah adalah pelebaran sayap dari

1 Gerakan Tarbiyah adalah gerakan dakwah yang diperkenalkan oleh Hasan Al Banna dan Ikhwanul Muslimin di Mesir, yang kemudian populer di kalangan Mahasiswa Muslim di Indonesia, melalui Dakwah Kampus yang kemudian berkembang juga di masjid publik.

gerakan tarbiyah pada objek-objek yang selama ini belum dapat teraih oleh model gerakan dakwah sebelumnya. Sehingga menurut Hanan Attaki pendekatan dakwah yang digunakan oleh Gerakan Pemuda Hijrah adalah pendekatan budaya jalanan (*street culture*) yang kemudian akan menunjukkan agama yang selaras dengan budaya populer.

Fenomena wacana hijrah yang beberapa tahun belakangan ini menjadi viral di media sosial juga begitu terasa di kota kembang ini. Banyak tokoh anak muda Bandung yang memutuskan untuk berhijrah. Terdapat pandangan umum di masyarakat Bandung, khususnya bahwa anak muda Bandung tidak bisa terlepas dari minimal tiga hal, pertama sepak bola dengan Persib Bandungnya, yang kedua adalah musik dengan banyak sekali musisi nasional yang lahir dari kota ini, yang terakhir adalah komunitas motor (sebagiannya adalah geng motor). Tokoh-tokoh anak muda yang memutuskan berhijrah di atas pun adalah tokoh yang sangat berpengaruh dalam tiga hal di atas. Di dunia sepak bola, terdapat Yana Umar petinggi organisasi Viking Persib Club, dan Deden Natsir penjaga gawang Persib Bandung, dan juga sebagian besar pemain Persib lainnya sudah rutin mengikuti kajian Islam. Bahkan dalam beberapa kesempatan, Bobotoh Persib² di stadion hampir selalu memulai laga dengan membaca surat al-Fatihah, sebuah pemandangan yang cukup asing di dunia tribune³, dan itu tidak bisa dilepaskan dari bagaimana pengaruh pemain Persib dan juga dirijen⁴ mereka yang hijrah. Di dunia musik ada Yuki vokalis Pas Band, Reza mantan drummer Noah, Ucay mantan vokalis Rocket Rockers, Donny Supriyadi, mantan vokalis grup band underground Jeruji dan masih banyak lagi. Terakhir di dunia motor, ada nama Kiky Ahmad pentolan geng motor Brigez, salah satu geng motor yang cukup menakutkan di Bandung. Ia bahkan mengagas sebuah kegiatan yang cukup spektakuler yaitu Brigez Berdzikir, yang dihadiri puluhan ribu anggotanya yang hadir untuk berdzikir yang dipimpin oleh Ustad Arifin Ilham. Selain Brigez juga ada XTC yang bertransformasi menjadi ormas dan

2 Bobotoh diambil dari Bahasa Sunda, yang berarti pendukung, nama tersebut disematkan pada pendukung setia tim Persib Bandung, yang tersebar di banyak wilayah di Jawa Barat.

3 Tempat yg agak tinggi untuk duduk para penonton (di stadion, gedung parlemen, dsb)

4 Dirijen adalah istilah yang digunakan untuk seseorang yang memimpin para supporter memberikan yel yel atau nyanyian dukungan.

Moonraker yang menjadi Moonraker Syariah. Bahkan geng motor tersebut, yang sebelumnya terkenal musuh, justru duduk berdampingan menyampaikan pengalaman mereka mengenai hijrah.

Fenomena hijrah di kalangan anak muda di atas tidak bisa dilepaskan dari bagaimana Gerakan Pemuda Hijrah, yang berdiri sejak Maret 2015, yang kemudian dengan munculnya berbagai jenis gerakan dan komunitas di wilayah Bandung, memainkan perannya dalam proses-proses hijrah para tokoh tersebut dan memberikan semacam ruang kepada mereka membagikan pengalaman hijrahnya kepada anak muda di Kota Bandung. Melalui kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan di jalanan, *Shift* kemudian menggunakan pendekatan budaya jalanan (*street culture*). Alasannya sederhana, yaitu karena mereka menganggap dakwah di kalangan anak muda saat ini stagnan atau sedang berjalan di tempat. Dakwah di kalangan anak muda hanya berfokus dan terbatas pada gerakan dakwah kampus dan masjid saja. Pendekatan *street culture* yang mereka tawarkan mencoba merangkul anak-anak muda yang belum senang datang ke masjid dan mengubah mereka menjadi anak muda yang senang berada di masjid.

Tulisan ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut: bagaimana cara pendakwah di gerakan ini menyampaikan isi dakwahnya? dan bagaimana anak muda tersebut dapat tertarik dengan wacana hijrah? Untuk menjawab pertanyaan tersebut saya mengkaji tiga hal, yaitu pertama motivasi para da'i atau agen dari gerakan tersebut yakni penceramah seperti, Hanan Attaki dan Evie Effendi sebagai ustadz anak muda yang paling populer saat ini di Bandung, kedua isi dakwah atau metode dakwah yang digunakan, dan yang terakhir audiens dari Gerakan Pemuda Hijrah.

Fenomena hijrah di Indonesia sebetulnya merupakan fenomena yang sudah ada cukup lama. Seperti hijrahnya beberapa publik figur atau pun artis seperti Gito Rollies, Hari Mukti, Inneke Koesherawati, Sakti 'Sheila on 7' dan masih banyak lagi. Akan tetapi sebagai sebuah gerakan hijrah yang masif, fenomena ini baru terjadi dalam beberapa tahun terakhir. Menurut Abdul Hair (2018), hal ini berkaitan dengan apa yang dikatakan Ariel Heryanto (2015) bahwa fenomena ini adalah merupakan turunan dari kebijakan di akhir masa Soeharto. Di mana pada saat "kelompok Islam yang sebelumnya dianggap sebagai ekstrem

kanan, kemudian dirangkul dan dijadikan sekutu baru pemerintahan Soeharto untuk memperkuat posisi politiknya yang saat itu tengah melemah”. Artinya ada aspek politik yang melatar belakangi munculnya gerakan ini.

DAKWAH DI KALANGAN ANAK MUDA BANDUNG

Gerakan pemuda hijrah tidak bisa dilepaskan sejarahnya dari gerakan dakwah anak muda awal 70 an yang digagas oleh Imaduddin Abdurrachim⁵, pionir gerakan dakwah kampus Masjid Salam Institut Teknologi Bandung (ITB). Gerakan dakwah kampus ini dilatarbelakangi oleh situasi politik Indonesia di bawah rezim Orde Baru. Pada 1978, pemerintah memberlakukan apa yang disebut dengan ‘normalisasi kampus’⁶, di mana mahasiswa dilarang aktif dalam kegiatan-kegiatan yang berbau politik. Kebijakan tersebut membuat banyak mahasiswa Muslim yang beralih dari gerakan politik kepada gerakan dakwah kampus, melalui *halaqah*⁷ dan *daurah*⁸. Gerakan tersebut juga memunculkan slogan seperti ‘Islam adalah Solusi’⁹. Selain itu revolusi di Iran pun memengaruhi corak gerakan dakwah kampus pada saat itu. Buku-buku yang didatangkan dan diterjemahkan dari Iran melalui beberapa penerbit, memunculkan semangat untuk melakukan formalisasi Islam, sebagaimana keberhasilan Khomainsi di Iran. Ditambah modernisasi dan globalisasi melahirkan pengangguran dan kesenjangan ekonomi yang menjadikan kaum muda merasa tidak aman dan gelisah dengan masa depan.

Gerakan dakwah yang mulai muncul pada akhir masa Soeharto kemudian semakin masiv ketika rezim Soeharto tumbang dan masuk dalam era reformasi. Pada masa ini muncul yang disebut dengan kebebasan pers. Di mana ketika era orde baru, media sangat ditekan

5 Imaduddin Abdurrachim, atau biasa disebut Bang Imad, adalah dosen di Institut Teknologi Bandung (ITB), yang memiliki andil besar dalam pendirian Masjid Salman ITB dan membuat Latihan Mujahid Dakwah di Masjid Salman pada tahun 1970 an

6 Sebuah kebijakan di masa Soeharto, yang dikeluarkan oleh Daoed Joesoef yang menjabat sebagai Menteri Pendidikan pada saat itu.

7 halaqah berasal dari bahasa arab yang berarti lingkaran, yang dimaksud di sini adalah pertemuan, atau kajian keagamaan yang dilakukan dengan cara duduk melingkar, terkadang dikenal juga dengan istilah *liqa*

8 Program pelatihan atau pengenalan agama Islam

9 Slogan ini pun adalah slogan yang populer di kalangan aktivis Ikhwanul Muslimin, di sini menunjukkan pengaruh gerakan IM dalam gerakan dakwah di Indonesia.

terutama melalui Permenpen Nomor 1 Tahun 1984 yang menjadi dasar pemerintah bisa membatalkan Surat Izin Usaha Penerbitan Pers (SIUPP) pada media. Setelah Soeharto turun, Habibie kemudian mulai membuka peluang kebebasan pers dengan membatalkan pertaruan sebelumnya, puncaknya ketika disahkannya UU Pers pada 13 September 1999. UU Pers ini yang menjamin perlindungan pers dan tugas-tugas wartawan.

Kebebasan pers ini memunculkan banyaknya televisi swasta, yang hadir bersamaan dengannya penceramah populer seperti Abdullah Gym Nastiir (Aa Gym), Arifin Ilham, atau Zefery Al Buchary (Uje). Beberapa ustadz ini ada yang memang tidak berlatar belakang pendidikan Islam yang komprehensif seperti pesantren. Di antara mereka justru berlatar belakang pendidikan sekuler (Hasan 2009:239). Namun karena berkenaan dengan televisi swasta yang memiliki orientasi bisnis, kemampuan komunikasi baiklah yang menjadi tolak ukur paling utama produser televisi.

Selain itu juga muncul ajang-ajang pencarian bakat da'i di beberapa televisi. Misalnya acara Da'i Muda Pilihan Antv, yang terinspirasi dari acara Imam Muda yang sukses di Malaysia. Juga acara Pilihan Da'i Cilik (Pildacil) yang sebelumnya pernah dibuat oleh stasiun yang sama (Nuraieni 2013). Dari ajang-ajang seperti ini muncul para penceramah baru, terutama dari kalangan anak muda yang sebagian kemudian menjadi selebriti.

Selanjutnya memasuki zaman media sosial di awal 2010¹⁰, atau ketika internet sudah tersebar luas di Indonesia, tren penggunaan media sebagai alat memperoleh informasi bergeser dari televisi menjadi internet atau media sosial. Berbarengan dengan hangatnya perebutan kursi presiden pada tahun 2014, di mana media yang berafiliasi dengan partai tertentu, misalnya Metro TV dengan partai Nasdem atau TV One dengan Golkar sangat jelas mendukung kandidatnya masing-masing. Hal tersebut menambah ketidakpercayaan masyarakat terhadap media *mainstream* dan lebih memilih internet.

10 Menurut data dari Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII), pada tahun 2012 pengguna internet di Indonesia sudah mencapai 63 juta dengan 95 persen aktivitasnya adalah penggunaan media sosial, dan terus bertambah seiring berkembangnya internet *mobile* yang semakin terjangkau.

Internet pun kemudian menjadi rujukan banyak orang dalam mencari informasi keagamaan, seperti mencari fatwa hukum, mendengarkan ceramah, dan lain lain. Sebelum era internet, yang menjadi rujukan fatwa hukum di Indonesia adalah organisasi Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, dan juga Majelis Ulama Indonesia (MUI). Ketiga organisasi Islam ini, memiliki prosedural yang cukup rumit dalam memproduksi fatwa, membutuhkan waktu yang lama dan disajikan dalam buku-buku tradisional yang sulit didapatkan. Sebaliknya fatwa online menawarkan fatwa yang sederhana, cepat dan mudah dijangkau, hanya perlu koneksi internet (Hosen 2008:163-164).

Pada saat yang sama di dunia daring, muncul banyak tokoh baru yang kemudian menjadi idola baru di kalangan anak muda Muslim, seperti misalnya Felix Siauw dengan follower twitter @felixsiauw yang mencapai 2,59 juta (Januari 2018). Hal tersebut juga diperkuat dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh tim PusPIDEP dan PPIM. (Puspidep pascasarjana UIN Yogyakarta, PPIM UIN Jakarta), yang menyebutkan bahwa literasi di kalangan anak muda Muslim milenial yang lebih memilih buku-buku dengan kategori Islamisme Populer, seperti buku-buku karangan Habiburrahman el-Shirazy, Tere Liye, maupun Felix Siauw dan masih banyak (Tim Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga 2017).

Di sini kita bisa simpulkan bahwa pergeseran dunia dakwah dari zaman orde baru sama zaman media sosial sekarang, berkaitan dengan tiga hal. Pertama situasi politik yang berubah dari pemerintahan yang dipimpin oleh rezim yang otoriter menuju pemerintahan yang demokratis membuat kebebasan pers yang berimbas pada kebebasan da'i menyampaikan dakwah tidak dibatasi oleh stasiun pemerintah seperti zaman orde baru melainkan melalui stasiun televisi swasta yang lebih independen dan berorientasi profit.

Kedua, karena dakwah mulai bersentuhan dengan televisi swasta atau industri televisi, maka ada hubungan simbiosis mutualisme di antara keduanya. Bahwa dakwah dibantu industri televisi untuk menyebarkan nilainya, pun industri televisi meraup pundi rupiah dari segmentasi pasar yang berkembang ini. Muncullah dakwah yang sesuai dengan kebutuhan pasar. Ketiga, perkembangan teknologi informasi membuat masyarakat beralih dari televisi kepada internet

sebagai rujukan informasi utama. Kebutuhan pasar pun berubah yang pada awalnya pemirsa yang mengikuti jadwal yang dibuat oleh stasiun televisi, sekarang pemirsa bebas menentukan tayangan mana yang akan mereka tonton (*on demand*), baik melalui televisi kabel maupun melalui saluran youtube.

MUNCULNYA USTADZ *HITS*

Jika pada masa di mana televisi menjadi primadona sumber informasi dan juga hiburan, muncul ustad-ustad seleb. Maka pada masa media sosial ini, yang muncul adalah ustad hits. Dari namanya, hits berkenaan dengan sesuatu yang sedang *up to date* di dunia daring. Melalui berbagai postingan baik itu foto, video ataupun kalimat-kalimat motivasi dalam sebuah status. Nama-nama ustad hits ini sering muncul di dalam beranda facebook maupun explore Instagram.

Berbeda dengan ustadz seleb yang memang dipopulerkan oleh media *mainstream*, ustadz hits ini muncul dan populer melalui media sosial. Misalnya Felix Siauw dengan kultwit dan tagar #UdahPutusinAja, atau Muzammil Hasballah yang hits melalui unggahan video ketika ia mengimami shalat berjamaah dengan suara yang merdu di Masjid Salman ITB. Keduanya kemudian menjadi sangat viral dan terkenal, sampai-sampai ketika Muzammil Hasballah menikah, muncul tagar #HariPatahHariDuniaAkhirat, yang sebelumnya juga sempat viral tagar #HariPatahHatiNasional ketika Raisa Andriana menikah dengan Hamish Daud.

Anak muda senang menonton video-video ceramah ustadz hits tersebut melalui media sosial Instagram. Informan saya menyebutkan nama-nama seperti Hanan Attaki, Khalid Basalamah, Syafiq Riza Basalamah, dan Felix Shiaw. Ustadz-ustadz tersebut adalah ustadz yang sering dishare di kalangan mereka. Dan yang menarik perhatian saya dalam hal ini adalah Ustadz Hanan Attaki, karena ia terkait dengan Gerakan Pemuda Hijrah, sebagai *foundernya*.

Hanan Attaki adalah penceramah kelahiran Aceh 31 Desember 1981, yang kemudian memilih untuk berdakwah di Bandung. Ia memiliki latar belakang pendidikan tafsir al-Qur'an di Fakultas Ushuluddin Universitas Al Azhar, Cairo Mesir. Ketika kuliah di Mesir,

ia mendapatkan beasiswa dan beberapa kali mengikuti lomba tilawah al-Qur'an. Bahkan pada tahun 2005 ia menjadi qori terbaik versi Fajar TV, kemudian ia rutin mengisi acara tilawah al-Qur'an "*Min Ajmalis Soth*" (Dari Suara yang Indah) pada dua stasiun TV, Fajar TV dan Iqra TV¹¹. Menurut situs tirto.id, Hanan Attaki menempati urutan ketiga, da'i yang paling populer di media sosial setelah Khalid Bassalamah dan Ustadz Abdul Somad (UAS), baru setelahnya ada KH. Mustafa Bisri (Gus Mus)¹².



Gambar 1
Deretan Ustadz Paling Hits
di Media Sosial Versi Tirto.Id

Dengan pakaian yang gaul, ia bercerita di depan banyak anak muda mengenai pengalaman-pengalaman orang berhijrah. Salah satu cerita yang menarik mengenai hijrahnya seorang mahasiswa yang berasal dari Makassar, ia tidak menyebut namanya. Suatu hari waktu magrib, ia sedang berkunjung ke rumah temannya, yang tidak jauh dari masjid. Namun karena kamar mandi di rumah tersebut sedang rusak, ia datang ke masjid untuk meminjam kamar mandi untuk buang air besar. Pada saat yang sama, di dalam masjid sedang diadakan kajian, dan suara dari sound system itu sampai juga ke kamar mandi tersebut. Ia kemudian tersentuh dengan ceramah dan ayat yang dibacakan. Setelah ia selesai buang air besar ia ikut masuk ke

masjid dan duduk di pojok masjid. Setelah selesai kajian, dilanjutkan shalat berjamaah dan anak tersebut tidak ikut shalat karena sudah lupa caranya shalat. Ia datang dari Makassar ke Bandung, terbawa

11 <https://www.biografiku.com/2018/01/biografi-dan-profil-lengkap-ustadz-hanan-attaki-pendiri-pemuda-hijrah.html>

12 <https://tirto.id/mengapa-para-dai-bisa-amat-populer-di-media-sosial-cCox>

arus modernitas di Bandung dan terjerumus dalam dunia narkoba, seks bebas, dan kuliahnya pun hampir tidak selesai. Namun dari sekian banyak orang yang shalat berjamaah, justru anak tersebut yang menangis mendengarkan surat ke 55, yakni Ar-Rahman yang dibacakan Hanan Attaki. Seusai kejadian tersebut ia mulai rutin mengikuti kajian di masjid itu dan menceritakan kisah hijrahnya kepada Hanan Attaki. Saat ini ia sudah pulang ke Makassar dan menjadi muadzin tetap shalat subuh. Hanan Attaki kemudian memisalkan kejadian seperti di atas dengan kisah masuk Islamnya Abu Dzar Al Ghifari, di mana Nabi Muhammad SAW pun sampai menggeleng-gelengkan kepala¹³.

Hal semacam ini adalah gaya bercerita (*storytelling*) dan juga kesaksian televangelis (*televangelical testimonies*)¹⁴ yang mirip sekali dengan apa yang dilakukan televangelis muslim di Mesir, Amr Khaleed dan juga Moez Masoed¹⁵. Di mana dengan cara dakwah seperti yang dilakukan oleh Amr Khaleed dan Moez Masoed orang terkadang lebih tersentuh dibanding hanya ceramah biasa, dan menceritakan pengalaman orang yang berhijrah memberikan rasa kepada orang yang sebelumnya lalai memiliki kesempatan untuk berhijrah juga (Moll 2012). Seperti pengakuan seorang informan, HR (20 Tahun), yang merasa cerita Hanan Attaki itu ringan tidak terlalu berat, apa yang menjadi intisari dari cerita tersebut justru masuk ke hati, karena kadang sesuai dengan pengalaman yang ia miliki.

Selain Hanan Attaki juga ada penceramah yang juga hits di kalangan anak muda, yaitu Evie Effendi. Penceramah muda kelahiran Bandung 19 Januari 1976. Video ceramahnya banyak dibagikan melalui media sosial Facebook. Sama seperti Hanan Attaki, ia juga kerap menggunakan pakaian yang gaul, dia sering mengenakan kaos atau kemeja flanel, dan bukan peci atau surban di kepala sebagaimana sering digunakan oleh para penceramah pada umumnya, ia justru

13 <https://www.youtube.com/watch?v=DF5Sgx Cz0iY&t=1672s>

14 televangelical testimonies adalah salah satu tehnik televangelis, di mana seseorang menceritakan kisahnya dalam menemukan keajaiban, ataupun pengalaman spiritual, yang kemudian dapat memengaruhi orang lain untuk mengikuti jalannya.

15 Amr Khaleed dan Moez Masoed adalah penceramah muda di Mesir yang menggunakan gaya televangelis, mereka menggunakan gaya dan bahasa yang mudah diterima oleh anak muda, lebih jelasnya baca Yasmin Moll, 'Storytelling, Sincerity, and Islamic Televangelism in Egypt' dalam Thomas Pradip, and Philip Lee, eds. *Global and Local Televangelism*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

menggunakan kupluk, yang juga digunakan tokoh idola anak muda seperti Harry Style mantan personil One Direction. Dalam sebuah video di youtube, dia menjelaskan alasan mengapa dia selalu menggunakan kupluk. Dia menjelaskan kupluknya berasal dari kesukaannya terhadap musik reggae, ia kemudian membuat reggae religi, dan menggunakan bahasa dan sapaan yang digunakan oleh komunitas reggae seperti ‘Yo Man!’ yang ia tambahkan menjadi ‘Yo Man! Yo Beriman!’, termasuk juga topi kupluk yang kental sekali dengan budaya reggae. Karena menurutnya dengan menggunakan bahasa dan budaya mereka, mereka tidak akan alergi dan pesannya akan sampai¹⁶.



Gambar 2
Hanan Attaki, Evie Effendi dan Harry Style dengan Topi Kupluk yang identik

Dalam beberapa kesempatan berceramah, Evie selalu menyebut dirinya sebagai orang yang dikutuk menjadi seorang ustadz. Hal tersebut berkaitan dengan bagaimana proses dia berhijrah¹⁷. Sebelum berhijrah dia adalah seorang berandalan, yang membuatnya harus mendekam di rumah tahanan Kebonwaru selama tiga bulan. Selama di rumah tahanan ia habiskan waktunya untuk berdzikir dan shalat. Sehingga setelah keluar dari rumah tahanan, dia mencoba untuk membuka lembaran baru dan mulai mengajak teman-temannya untuk berhijrah. Bahkan ia rela meninggalkan pekerjaannya sebagai peracik warna sebuah perusahaan kain yang sudah dia lakoni selama 10 tahun. Dia mengatakan bahwa saat itu dia sudah mendapatkan gaji 15 juta per bulan. Dia juga memiliki rumah dan juga mobil yang

16 <https://www.youtube.com/watch?v=5kGEB0xIhQw>

17 <https://www.youtube.com/watch?v=GLHBJ0K7rkA> lihat juga rekaman Hitam Putih Trans7, 2 Februari 2018 <https://www.youtube.com/watch?v=m2AWQ1HQ1q8&t=21s>

layak. Bahkan dengan keputusan tersebut dia harus rela bercerai dengan istrinya¹⁸.

Akan tetapi dia merasa ada sesuatu yang membuat hatinya selalu gelisah. Dia bertanya kepada ibunya mengapa dia selalu gelisah. Ibunya menjawab sederhana “*mamah mah asa tara ningali Evie ngaji, solat sunnah jeung tara solat berjamaah, mamah mah ngan hayang Evie jadi anak anu soleh*” (Ibu tidak pernah melihat Evie mengaji, salat sunnah dan gak suka salat berjamaah, ibu hanya ingin Evie menjadi anak yang soleh).

Setelah itu sang ibu memberinya sebuah al-Qur’an dengan pulpen digital. Dengan pulpen digital, dia bisa belajar membaca al-Qur’an secara mandiri tanpa guru. Dia hanya mengarahkan pulpen itu pada mushaf al-Qur’an dan akan keluar suara bagaimana ayat itu harus dibaca dengan berbagai jenis suara imam Masjidil Haram, seperti Abdul Rahman Al-Sudais, Saud Al-Shuraim, Mishary Rashid Alafasy dan lain lain. Dari alat itu dia kembali belajar mengaji, meskipun terkadang harus sambil sembunyi (*nyumput*) karena ia malu, bahwa anaknya saja sudah hafal dua juz. Namun hal tersebut tidak menghalangi niatnya untuk belajar membaca al-Qur’an. Dia pun selalu mengutip hadis Nabi mengenai pahala bagi mereka yang mengaji al-Qur’an dengan terbata-bata. Menurutnya al-Qur’an digital yang sampai rusak dengan chargernya cukup berjasa dalam proses membingkai generasi Qur’ani. Lalu ia menambahkan dengan kalimat “*pek teh dikutuk jadi ustadz, tah iyeu barokah qur’an*” (Lalu dikutuk menjadi ustadz, ini adalah berkah al-Qur’an).

Dia kemudian bertanya lagi kepada ibunya, setelah membaca al-Qur’an apa lagi yang harus dilakukan untuk menjadi soleh. Lalu ibunya menyuruh dia untuk memulai mempelajari maknanya dan mulai mempraktikkannya mulai dari apa yang ia baca, “*naon anu ceuk dina al-Qur’an amalkeun*” (Apa yang ada dalam al-Qur’an amalkan). Hal yang pertama ia baca adalah bagaimana berbakti dan berbuat baik kepada orang tua. Hal semacam ini sangat berkaitan dengan fenomena anak muda zaman sekarang yang sudah banyak yang tidak hormat kepada orang tua.

18 <https://news.detik.com/jawabarat/3605295/jalan-kelam-ustaz-gapleh-evie-kisah-penjara-ibu-dan-hijrah>

Di sini kita bisa melihat sebuah fenomena yang disebut Muslim yang terlahir kembali (*Born Again Muslim*), yakni proses di mana seseorang dengan pengalaman tertentu membuatnya berada di titik terbawah (tidak taat) dalam hidupnya kemudian bangkit dan menjadi seorang Muslim yang lebih baik (lebih taat). Fenomena semacam ini banyak terjadi kepada banyak penceramah terkenal di Indonesia, seperti Yusuf Mansur dan Zefery Al Buchary (Uje). Yang menarik adalah, orang-orang memiliki masa lalu yang kelam masih memiliki harapan untuk menjadi lebih baik, seperti yang sering dikatakan oleh Ustadz Evie “Jangan tanya aku di masa lalu, *life is a process*, hidup adalah proses”.

Selain itu juga fenomena pengaruh perkembangan media baru terhadap proses beragama di masyarakat. Di mana ketika dahulu seseorang ingin mempelajari ilmu agama, orang tersebut harus pergi mencari guru ke pesantren, belajar menggunakan kitab dan dibimbing langsung oleh ustadz atau kiai. Al Qur'an digital adalah salah satu contoh, teknologi yang dapat memungkinkan seseorang belajar al-Qur'an secara autodidak. Belum lagi adanya media sosial memudahkan seseorang mengakses ceramah-ceramah ustadz yang diunggah melalui video-video di Youtube, Facebook ataupun Instagram.

GAPLEH (GAUL TAPI SOLEH)

Ideologi gaul berkaitan dengan penolakan anak muda terhadap orientasi generasi sebelumnya terhadap formalitas dan hierarki sosial yang baku (Smith-Hefner 2007:186). Gaul yang diekspresikan melalui bahasa gaul juga berkenaan dengan standar mereka yang berlawanan dengan kampungan. Anak muda menggunakan bahasa gaul, sebagai bahasa rahasia yang tidak dipahami oleh orang dewasa. Anak muda tidak menggunakan bahasa gaul kepada orang yang lebih tua. Bahasa gaul juga identik dengan kedekatan dan persahabatan. Bahasa gaul Indonesia mulai banyak digunakan oleh anak muda di akhir masa orde baru (Smith-Hefner 2009, Rosidi 2010).

Dalam dunia dakwah penggunaan bahasa gaul mulai dipopulerkan oleh Jeffry al-Buchori (Uje). Dalam dakwahnya Uje kerap menggunakan istilah-istilah yang biasa diucapkan oleh anak muda seperti ‘*hello friend*’ atau ‘*hello coy*’. Ia juga menggunakan pakaian koko yang modis, yang

kemudian gaya kokonya menjadi ikon koko anak muda, dengan ornamen di bagian dada melingkari kerah (Hasan 2009: 241).

Dalam ceramahnya Evie Effendi hadir dengan bahasa yang mencampurkan bahasa Indonesia dengan bahasa Sunda. Di mana bahasa gaul tidak terbatas pada bahasa yang diadaptasi bahasa asing, ada bahasa lokal misalnya bahasa gaul Malang yang menggunakan bahasa kebalik seperti ‘mas’ menjadi ‘sam’, ‘malang’ menjadi ‘ngalam’. Atau bahasa yang digunakan anak gaul Jogja yang diambil dari bahasa honocoroko di mana ‘mas’ menjadi ‘dab’ atau ‘matamu’ menjadi ‘dagadu’ (Smith Hefner 2007:191-192).

Gaya bahasa campuran Sunda dan Indonesia yang dipakai oleh Evie Effendi dianggap pendengarnya sebagai bahasa luwes yang membuatnya menarik. Ia juga kerap mengeluarkan istilah-istilah bahasa sunda yang kemudian menjadi banyak digunakan oleh anak muda seperti ‘*ieu nanaon sih, tapi nanaonan*’ (tidak apa apa, tapi untuk apa). Penggunaan campuran antara bahasa Indonesia dengan Sunda dalam ceramah di Bandung sudah lama dilakukan oleh para penceramah. Penggunaan bahasa Sunda seperti istilah ‘*Kumaha ieu téh?*’ (Ada apa ini) membangun hubungan yang lebih intim dan kurang formal dengan pendengarnya daripada dengan bahasa Indonesia (Millie 2017: 76).

Dalam bukunya yang berjudul *Gapleh* (Gaul Tapi Soleh), Evie Effendi ia menulis sub judul nya dengan berbagai singkatan gaul yang maknanya diubah menjadi lebih Islami, misalnya GGS (Gaul Gaul Soleh), SKSD (Suka Kajian Suka Dzikir), Whatsapp (Wahai Allah Tanpa Sayang-Mu Aku Tidak Ada Apa-Apa), dan banyak lagi. Fenomena semacam ini mirip dengan bagaimana gerakan FLP mengubah istilah-istilah gaul pada zamannya menjadi istilah yang lebih islami seperti PeDeKaTe yang semua berarti pendekatan dalam pacarana menjadi Pelatihan Dakwah dan Karya Tulis. Artinya adak makna baru yang lebih islami, yang disampaikan melalui bahasa yang sebelumnya sudah populer sehingga lebih mudah diterima (Najib: 2009).

ANAK MUDA MUSLIM DAN MEDIA SOSIAL

Munculnya media baru berupa internet dan media sosial memberikan rasa tersendiri dalam transmisi informasi di mana dunia

menjadi terasa dekat, atau biasa dikenal dengan istilah *global village* (desa global). Tren globalisasi pun banyak didukung oleh media baru mencakup sosial dan budaya (Chen 2012: 1). Hal tersebut juga berdampak pada transmisi informasi keagamaan yang membuatnya bergeser dari yang awalnya bersifat hirarkis menjadi seimbang. Dengan media baru, siapa saja dapat menjadi pengirim pesan dan juga menjadi penerima pesan, termasuk informasi keagamaan.

Setidaknya ada tiga hal baru yang muncul akibat media baru ini. Pertama, dari pengirim pesan, siapa saja dapat menyampaikan opini keagamaan tanpa harus persetujuan otoritas keagamaan tertentu. Kedua, akses yang lebih luas menyebabkan ruang publik keagamaan semakin luas, perbincangan tentang agama tidak hanya terjadi di ruang kuliah atau pengajian saja, tetapi sampai pada kolom-kolom komentar di media sosial. Ketiga, jenis media yang digunakan, tidak hanya terbatas pada teks-teks klasik yang hanya bisa diakses kalangan tertentu saja tetapi kepada media-media yang bisa diakses oleh siapa saja seperti novel bahkan komik (Eickelman dan Anderson 2003: 56).

Lalu untuk mengetahui apakah dakwah melalui media sosial dapat berhasil atau tidak, dapat dilihat melalui rumusan yang digunakan Merlyna Lim (2013) mengenai aktivisme media sosial. Menurutnya karena infrastruktur media sosial menciptakan hubungan yang lemah (*weak ties*), di mana orang akan membaca sebuah kiriman lalu membagikannya kepada orang lain, tanpa begitu peduli siapa yang mengirim sebelumnya. Oleh karena itu pembuat pesan harus membingkai pesan dengan narasi yang sederhana dan juga bersifat ikonik.

Narasi Yang Sederhana dan Ikonik

Narasi yang sederhana adalah narasi yang mudah dipahami oleh masyarakat, dan sesuai dengan aspirasi masyarakat tersebut. Isu yang sesuai dengan paham arus utama akan mudah menyebar dan menjadi viral dibandingkan isu yang tidak mewakili kehendak orang banyak. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan keberhasilan isu koin untuk Prita¹⁹

¹⁹ Koin untuk Prita adalah terhadap Prita Mulyasari yang dituntut untuk membayar ganti rugi sebesar 204 juta oleh RS Omni Internasional, karena curhatannya atas pelayanan RS yang buruk melalui media email (Milist). Melalui media sosial, dukungan tersebut banyak diapresiasi masyarakat sehingga terkumpul uang sebesar 90.000 Dollar Amerika.

lebih berhasil daripada isu penyerangan terhadap jamaah Ahmadiyah atau isu ‘Cicak vs Buaya’²⁰ yang lebih banyak menuai dukungan daripada isu korban lumpur Lapindo. Dari dua kasus yang berhasil ini pun sangat jelas ikonik ‘Koin untuk Prita’ dan ‘Cicak vs Buaya’ berbeda dengan dua kasus lainnya yang tidak berhasil, yang tidak ikonik (Lim 2013).

Keinginan anak muda Muslim itu sederhana, mereka ingin hidup pada level yang layak (*ala mustawa karim*), memiliki pekerjaan, menemukan pasangan (cinta), dan menikah (Bayat dan Herrera 2010:11-12). Akan tetapi pada kenyataannya memiliki kehidupan yang layak, memiliki pekerjaan, menemukan pasangan dan menikah bukan lah yang mudah. Ada hal yang membuat itu menjadi sulit, misal keinginan untuk memiliki pasangan, seseorang terkadang belum siap untuk menikah baik secara materi maupun non materi tetapi di sisi lain sadar bahwa pacaran itu dilarang (berkenaan dengan paham yang ada di kalangan aktivis Tarbiyah). Gerakan Pemuda Hijrah kemudian mencoba berdakwah dengan isu-isu yang sesuai dengan arus utama anak muda di atas. Maka narasi yang dikeluarkan oleh gerakan ini adalah istilah ‘*Jomblo fii Sabilillah*’, narasi sederhana yang ikonik.

Menurut Hanan Attaki, *Jomblo fii Sabilillah* adalah mereka yang berani menjadi sendiri (jomblo) untuk menjaga kehormatan, atau mereka yang berani memutuskan pasangannya karena tidak menikahinya.

Tampilan yang Menarik

Selain narasi yang sederhana, tampilan yang menarik dalam unggahan di media sosial menjadi poin yang juga penting dalam menarik pembaca. Menurut Lim hal ini berkaitan dengan bagaimana perubahan cara orang mengakses internet. Pada awal internet masuk ke Indonesia, orang-orang banyak menggunakan warnet, artinya ia menggunakan layar komputer dengan visual yang luas. Pada tahap ini

20 Cicak mewakili KPK dan Buaya mewakili kepolisian RI. Polri dianggap mencoba untuk melemahkan KPK, dan itu membuat publik geram. Sehingga muncul gerakan-gerakan Online untuk mendukung KPK. Dukungan tersebut muncul dengan berbagai jenis bentuk, mulai dari fanpage ‘1.000.000 Facebookers dukung Chandra Hamzah & Bibit Samad’, lagu jinggol ‘KPK didadaku’, sampai video-video dukungan di Youtube. Gerakan ini pun tak berhenti di dunia Online saja, kemudian muncul demonstrasi mendukung KPK di Jakarta dan beberapa kota lain. Hingga pada akhirnya gerakan ini berhasil membuat tekanan terhadap KPK menurun

orang mencari informasi, dengan kesadaran atau ia mencari sendiri apa yang ia ingin baca, maka tren yang sangat populer pada saat itu adalah *blogging*. Selanjutnya ketika orang mulai beralih menggunakan *smartphone*, tampilan layar menjadi lebih sempit dibandingkan dengan layar monitor. Selain itu kebiasaan yang berubah dari dunia *blogging* menuju dunia media sosial, ketika sebelumnya pengguna sengaja mencari informasi, sekarang pengguna hanya perlu menunggu apa yang muncul di beranda Facebook atau *explore* Instagram. Sehingga visual yang menarik akan sangat menentukan sebuah unggahan menjadi viral atau tidak. Pada kasus ‘Koin untuk Prita’ dan ‘Cicak vs Buaya’ banyak unggahan menarik baik itu poster parodi, video animasi dll. (Lim 2013).

Istilah yang digunakan oleh gerakan ini pun menggunakan bahasa Inggris, Shift. Dalam Bahasa Inggris, Shift berarti pergeseran, perubahan atau perpindahan. Makna tersebut sejalan dengan istilah hijrah, istilah yang populer di kalangan aktivis dakwah kampus, yang dilandaskan pada hijrah Nabi Muhammad SAW. dari Mekah ke Madinah. Aktivis Ikhwanul Muslimin di Mesir kemudian memaknai ulang menjadi pergeseran, perubahan atau perpindahan dari ketidak solehan menjadi kesalehan. Menurut Kang Inong, tim kreatif dari Shift menggunakan istilah Shift digunakan agar dakwah dapat menjangkau anak muda yang belum begitu familiar dengan Islam. Bahkan mereka mencoba untuk menghindari istilah hijrah, karena dianggap anak muda masih merasa alergi dengan istilah yang sangat berbau Islam. Hal itu dibuktikan dengan ceritanya mengenai seseorang yang saat itu ikut safari dakwah beberapa hari Bersama *Shift*. Kegiatan tersebut kemudian didokumentasikan dalam sebuah video satu menit. Ketika video tersebut diunggah, orang tersebut tidak juga *merepost* video tersebut, padahal dirinya sering sekali muncul dalam video tersebut. Setelah dikonfirmasi, ternyata orang tersebut masih merasa malu untuk *merepost* karena akun Instagram *Shift* masih bernama @pemudahijrah.

Dengan demikian menurut Kang Inong, Shift harus melakukan upaya yang lebih ketika ingin menjangkau anak muda yang semacam itu. Poster maupun video harus dibuat lebih menarik lagi di kalangan anak muda. Mulai dari nama visual logo yang mewakili identitas anak muda, istilah kajian yang diubah dengan istilah *sharing night*, kegiatan-kegiatan yang bersifat *fun* seperti Shift *Ulin* (bahasa sunda, artinya

main), sampai unggahan-unggahan di Instagram yang menggunakan elemen-elemen yang dianggap gaul oleh anak muda.

Namun tidak berarti elemen-elemen gaul yang dimunculkan oleh pendakwah bisa dengan mudah membuat anak muda tertarik. Menurut Kang Inong, tim kreatif Shift Pemuda Hijrah, penggunaan elemen suatu komunitas tanpa persetujuan mereka, justru akan menjadi blunder dan membuat mereka tidak suka. Seperti halnya dalam kasus metal satu jari, yang memasukan unsur agama Islam ke dalam musik metal justru mendapat banyak kecaman dari kalangan metal itu sendiri (Safitri 2014: 381-382). Sehingga yang dilakukan oleh Shift adalah melakukan pendekatan secara personal dahulu. Misalnya dengan mereka yang dianggap pentolan dari sebuah komunitas. Dan itu baru dapat dilakukan dengan pendekatan main, seperti safari dakwah yang dikemas dengan acara main surfing bareng, touring, ngabuburide dll. Setelah mereka merasa bahwa mereka adalah bagian dari komunitas ini barulah elemen-elemen mereka bisa digunakan dalam media promosi dll.

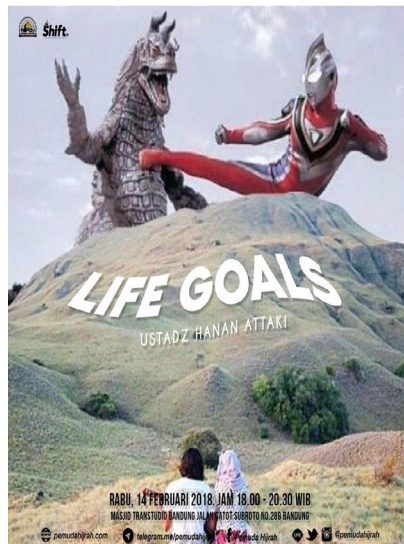


Gambar 3
Poster Kajian Shift Awal-awal

Tidak berhenti di situ, pemilihan elemen yang akan digunakan pun tidak sembarangan. Ia berpandangan bahwa di kalangan anak muda sendiri, makna gaul sudah sangat memiliki banyak ikhtilaf. Misalnya

pada gambar 3, poster tersebut hanya akan mencuri perhatian sebagian komunitas, yaitu mereka yang memiliki memori akan visual ini, yaitu pecinta musik metal. Karena di situ jelas, 'Keep The Faith' adalah nama album Bon Jovi, dan font yang digunakan adalah font 'Seek and Destroy'nya Metallica. Dan hal semacam ini tidak umum, tidak mudah difahami oleh semua kalangan, ini mungkin dianggap keren oleh anak metal, tapi mungkin tidak dengan anak Ska²¹.

Pada akhirnya elemen yang digunakan oleh Shift adalah elemen anak muda yang universal dan diterima oleh semua jenis komunitas anak muda yaitu unsur komedi dan action, karena dengan demikian pesan dakwah tidak hanya sampai pada satu atau dua kalangan anak muda saja. Seperti pada gambar 4, poster kajian yang menampilkan dengan latar ultraman yang sedang menendang monster. Atau video orang yang terkena kotoran burung karena menggoda perempuan yang melintas di depannya²².



Gambar 4
Poster Kajian dengan tema Ultraman

21 Ska adalah genre musik yang berasal di Jamaika pada akhir 1950-an, dan merupakan pendahulu rocksteady dan reggae. Ska menggabungkan unsur-unsur musik mento dan musik kalipso dari Karibia dengan jazz dan rhythm and blues dari Amerika Serikat. Di Indonesia dipopulerkan oleh grup Band Tipe-X

22 <https://www.instagram.com/p/Bf11uJulzSh/?taken-by=pemudahijrah>

KESIMPULAN

Tumbangnya Orde Baru memberikan efek yang signifikan dalam keberagamaan, terutama di dunia dakwah. Kebebasan pers dilanjutkan dengan perkembangan teknologi informasi membuat gerakan dakwah berkembang begitu pesat, terutama di kalangan anak muda sebagai *native user* teknologi informasi. Salah satunya adalah Gerakan Pemuda Hijrah, gerakan dakwah yang menyasar anak-anak muda. Gerakan ini adalah pelebaran sayap dari gerakan Tarbiyah (gerakan yang muncul sejak orde baru) yang menggunakan konsep budaya jalanan (*street culture*). Gaya yang digunakan oleh para penceramahnya berbeda dengan gaya penceramah sebelumnya, mereka menggunakan gaya yang sesuai dengan gaya anak muda, mulai dari bahasa sampai cari berpakaian yang serba gaul. Hal tersebut memberikan kesan bahwa antara penceramah dan yang diceramahnya itu sama, tidak ada perbedaan. Dengan ceramah seperti ini pun anak muda merasa tidak digurui, sehingga muncul rasa ketulusan dari anak muda itu sendiri, seperti yang terjadi pada anak muda Muslim di Mesir melalui televangelis.

Kegiatan dakwah yang digabungkan dengan kegiatan main, seperti main skateboard, main air dan lain lain memberi peluang para pendakwah memahami apa yang diinginkan oleh anak muda dan juga memungkinkan dakwah menggunakan elemen-elemen yang digunakan oleh mereka. Di sini saya melihat bahwa dakwah seperti ini mampu mengakomodasi aspirasi anak muda Muslim yang menginginkan menjadi sosok yang soleh tanpa harus meninggalkan hobi yang mereka suka. Artinya dakwah yang cocok dengan anak muda, selalu berkaitan dengan budaya pop.

SUDAH, TA'ARUF SAJA!

FAKTA DI BALIK ANTUSIASME MAHASISWA MUSLIM
MENGIKUTI KAJIAN TA'ARUF

RUSDI



PENDAHULUAN

Gerakan-gerakan Islam di lingkungan kampus hingga saat ini masih menjadi objek kajian yang selalu menarik untuk diteliti. Secara historis, akar kemunculan gerakan itu dapat dilacak pada periode pertengahan tahun 1970-an, di mana pada waktu itu banyak bermunculan kegiatan-kegiatan dakwah berbasis masjid kampus yang dimotori oleh aktivis mahasiswa Muslim (Hasan 2017: 9).

Bangkitnya gerakan-gerakan Islam kampus selain menjadikan kajian-kajian keislaman semakin populer di kalangan mahasiswa, hal itu secara tidak langsung juga menginspirasi lahirnya praktik-praktik normatif keagamaan di kalangan mereka. Salah satu bentuk praktik normatif keagamaan yang banyak digagas oleh aktivis gerakan Islam kampus tersebut adalah *ta'aruf*.

Istilah *ta'aruf* dapat ditemukan di dalam Alquran, terutama firman Allah Swt pada Surat Al-Hujurat ayat 13, *"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling taqwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal"* (QS. Al-Hujurat: 13). Secara etimologi, kata *ta'aruf* merupakan bentuk *mashdar*

dari akar kata *ta'á rafa* yang berarti pengenalan atau saling berkenalan (Munawir 1997: 920). Konsep *ta'aruf* sebagaimana ayat di atas tidak hanya menjelaskan kemungkinan terciptanya pengenalan di antara manusia yang diciptakan berbeda-beda. Namun di dalamnya juga terkandung sebuah pesan dan motivasi akan pentingnya mewujudkan sikap saling menghargai dan menghormati demi terciptanya interaksi-komunikasi yang lebih baik dan positif di antara manusia dengan segala perbedaannya (Rachman 2010: 91).

Di samping itu, *ta'aruf* juga dipahami sebagai norma Islam yang memberikan landasan etis tentang bagaimana seharusnya manusia membangun pergaulan, terutama menyangkut pergaulan antara laki-laki dan wanita (Athibi 2001: 89). Dengan demikian, makna *ta'aruf* memiliki cakupan pengertian yang sangat luas karena mengandung makna umum dan sekaligus makna khusus di dalamnya. Dalam pengertiannya yang umum *ta'aruf* dapat diartikan sebagai pengenalan manusia dengan manusia lainnya tanpa terkecuali. Tetapi dalam pengertiannya yang khusus, *ta'aruf* juga dipahami sebagai pengenalan yang dilakukan berdasarkan pertimbangan perbedaan gender atau jenis kelamin.

Namun secara umum, istilah *ta'aruf* banyak dikaitkan dengan masalah perjodohan serta diartikan sebagai upaya mengenal calon pasangan hidup di antara laki-laki dan wanita yang sama-sama memiliki komitmen untuk membangun sebuah keluarga melalui pernikahan (Takariawan 2006: 34). Dalam konteks ini, *ta'aruf* dipahami sebagai cara bagi seorang Muslim dalam mengenal calon pasangannya yang akan dilamar untuk dinikahi. Cara ini diyakini paling sesuai dengan Islam serta dipercaya dapat menghindarkan pelakunya dari perbuatan ilegal seperti halnya *khalwat* dan perzinahan (M. Mutawalli Asy-Sy'rawi 1998: 140).

Pada awalnya, *ta'aruf* dilakukan oleh para orangtua Muslim, terutama mereka yang memahami bahwa dalam urusan mencari jodoh, Islam menganjurkan untuk *ta'aruf*. Praktik *ta'aruf* seperti itu banyak ditemukan terutama di kalangan komunitas keluarga kiai. Dalam keluarga seorang kiai di pondok-pondok pesantren, istilah *ta'aruf* bukan merupakan istilah baru dan asing bagi mereka. Keluarga kiai (meskipun tidak menggunakan istilah *ta'aruf*) biasanya akan melakukan

ta'aruf sebagai langkah awal dalam menjodohkan putera-puteri mereka dengan keturunan keluarga kiai dari pondok pesantren lain (Mas'ud 2004: 199).

Menurut Zamakhsyari Dhofier, praktik perjodohan seperti yang terjadi di lingkungan keluarga para kiai itu menjadi salah satu faktor pembentuk terciptanya budaya pesantren mengingat di balik praktik perjodohan tersebut terdapat fokus keislaman di dalamnya (Dhofier 1980: 47). Ketika hendak menjodohkan putera-puterinya, dapat dipastikan keluarga kiai akan melakukan praktik *ta'aruf*.

Sementara dalam kasus-kasus lain, *ta'aruf* tidak hanya dilakukan oleh para keluarga kiai di lingkungan pesantren. Tetapi praktik *ta'aruf* juga dapat dilakukan oleh masyarakat umum di luar pesantren meskipun dalam prosesnya tidak sedikit di antara mereka yang tetap melibatkan peran kiai di dalamnya. Sosok kiai yang dipandang sebagai sosok yang *legitimate* dalam masalah agama tidak jarang 'dimanfaatkan' oleh masyarakat dengan memintanya menjadi mediator untuk melakukan proses *ta'aruf*.

Kasus-kasus seperti ini banyak ditemukan misalnya dalam kehidupan masyarakat Madura. Bagi masyarakat Madura, sosok kiai merupakan sosok yang sangat dihormati. Karena itu, tidak jarang para orangtua meminta bantuan seorang kiai untuk melakukan proses *ta'aruf* pada saat hendak melamar seseorang untuk anak-anak mereka. Melalui peran seorang kiai, proses *ta'aruf* sampai kemudian proses lamaran biasanya selalu berhasil sebagaimana yang diharapkan (Mardhatillah 2014:167-178). Sampai di sini dapat dikatakan bahwa, sebelumnya, *ta'aruf* dilakukan oleh masyarakat Muslim yang memahami agama seperti halnya kiai dan juga orangtua dari kalangan masyarakat umum. Hanya saja, *ta'aruf* yang dilakukan oleh masyarakat umum terkadang tidak mereka lakukan sendiri melainkan dengan meminta bantuan tokoh agama seperti kiai, ustad dan sebagainya.

Namun fenomena terbaru justru menunjukkan hal yang berbeda. Praktik *ta'aruf* saat ini tidak lagi dilakukan oleh keluarga kiai maupun orangtua Muslim yang memahami pentingnya praktik *ta'aruf* dalam masalah perjodohan. Sebaliknya, saat ini praktik *ta'aruf* sudah banyak dilakukan oleh kalangan remaja, khususnya mahasiswa-mahasiswa

Muslim yang ada di perkotaan. Praktik *ta'aruf* di kalangan mahasiswa Muslim perkotaan ini terlihat unik. Sebab selain dilakukan di tengah-tengah maraknya budaya pacaran, praktik *ta'aruf* justru dilakukan sendiri oleh mahasiswa dengan dimediasi oleh sebuah lembaga khusus *ta'aruf* yang didesain layaknya lembaga pendidikan. Salah satunya adalah lembaga Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah Yogyakarta.

Kehadiran Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah dan lembaga-lembaga *ta'aruf* sejenis lainnya dibentuk untuk mewadahi kajian-kajian keislaman di kalangan aktivis mahasiswa Muslim, khususnya kajian *ta'aruf* serta seluk-beluk mencari jodoh yang sesuai dengan tuntunan Islam. Bahkan tidak sedikit di antara peserta kajian *ta'aruf* yang memutuskan untuk melangsungkan pernikahan setelah mereka mengikuti berbagai kajian tersebut.

Dalam perkembangannya, kajian dan praktik *ta'aruf* yang dilaksanakan salah satunya oleh lembaga *ta'aruf* seperti Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah ini selalu diapresiasi dan diikuti dengan sangat antusias oleh kalangan mahasiswa Muslim. Fenomena ini memunculkan sebuah pertanyaan penting untuk dijawab; mengapa kajian dan praktik *ta'aruf* disambut dengan antusiasme yang tinggi oleh mereka?

PROMOSI *TA'ARUF* DAN ISU HILANGNYA KEPERAWANAN MAHASISWA

Antusiasme mahasiswa Muslim dalam mengikuti kajian dan melakukan praktik *ta'aruf* tidak dapat dilepaskan dari adanya gerakan-gerakan keislaman di lingkungan kampus. Gerakan-gerakan keislaman yang dimotori oleh aktivis mahasiswa Muslim ini sejak awal memang sangat gencar melakukan kajian-kajian keislaman, termasuk mempromosikan *ta'aruf* di kalangan mahasiswa.

Fenomena berkembangnya gerakan keislaman di berbagai perguruan tinggi tersebut mau tidak mau menuntut tersedianya publikasi topik-topik keislaman yang memadai, termasuk topik tentang *ta'aruf* dan pernikahan. Peluang inilah yang kemudian dimanfaatkan dengan cukup baik oleh beberapa penerbit sehingga tidak mengherankan apabila di tahun 1970-an sangat banyak buku-buku yang mengangkat tema keislaman, termasuk *ta'aruf*, yang mendominasi ruang publik kampus.

Monika Arnez menyebutkan bahwa, gerakan keislaman di dunia kampus telah membawa banyak perubahan terhadap dinamika dakwah Islam kampus. Hal itu disebabkan karena gerakan keislaman di dunia kampus menginspirasi munculnya media dakwah baru yang tidak hanya menggunakan mimbar-mimbar kajian atau *halaqah* seperti biasanya, tetapi melalui terbitan buku-buku keislaman (Arnez 2009: 52). Buku dalam hal ini menjadi media dakwah baru di kalangan aktivis mahasiswa Muslim semenjak berkembangnya gerakan keislaman di antara mereka. Salah satu tema yang juga banyak dipublikasikan dalam terbitan buku-buku tersebut adalah tema *ta'aruf*, di mana tema ini merupakan salah satu materi penting dalam dakwah Islam di kalangan mahasiswa.

Meski demikian, publikasi buku-buku keislaman yang banyak mendominasi dunia kampus seiring berkembangnya gerakan keislaman di lingkungan perguruan tinggi tidak saja dilatarbelakangi oleh adanya semangat dakwah. Tetapi di balik itu semua terdapat pertimbangan-pertimbangan ekonomi di dalamnya. Hal ini terlihat dari kemasan buku yang dibuat sedemikian menarik dan juga dengan judul yang memikat. Dalam dunia perbukuan, kemasan dan judul buku yang dibuat seperti itu merupakan hal yang logis sebagai strategi promosi demi mendapatkan keuntungan ekonomi dari calon pembacanya (Watson 2005: 177-210).

Terkait dengan publikasi tema-tema *ta'aruf*, Suaidi Asy'ari menginventarisir beberapa buku *ta'aruf*. Menurutnya, kehadiran buku-buku tersebut tidak saja merupakan media dakwah melainkan ada motif dan kepentingan ekonomi di dalamnya. Bias kepentingan itu tercermin, misalnya, dalam pemilihan judul yang dibuat demikian memikat yang dapat menggugah publik untuk membeli. Beberapa buku tersebut antara lain seperti buku "*Taaruf Keren, Pacaran Sory Men*" dan "*Taaruf; Proses Perjodohan Sesuai Syariat Islam*" karya Leyla Imtichanah, "*Di Jalan Dakwah Aku Menikah*" karya Cahyadi Takariawan, "*Tak Kenal Maka Taaruf*" karya Asri Widiarti, dan, "*Agar Taaruf Berbuah Pahala*" karya Ari Pusparini (Suaidi Asyari & M. Husnul Abid 2016: 337).

Promosi dan publikasi tema *ta'aruf* yang dilakukan secara massif melalui penerbitan buku, satu sisi menyebabkan topik *ta'aruf* semakin populer di kalangan mahasiswa Muslim. Sementara di sisi yang lain, fenomena tersebut juga menyebabkan semakin familiarnya wacana

turunan *ta'aruf* seperti wacana pernikahan di kalangan mahasiswa dan bahkan praktik pernikahan bukan lagi menjadi sesuatu yang aneh di antara mereka. Hal ini terbukti misalnya dengan banyaknya mahasiswa yang memutuskan menikah setelah mengikuti kajian *ta'aruf*. Fakta-fakta di atas menunjukkan bahwa, promosi dan publikasi buku-buku tentang *ta'aruf* merupakan salah satu faktor yang menyebabkan tingginya antusiasme mahasiswa Muslim mengikuti kajian dan praktik *ta'aruf*.

Seiring dengan massifnya promosi *ta'aruf* di kalangan mahasiswa melalui penerbitan buku-buku *ta'aruf*, rumor tentang hilangnya keperawanan mahasiswa juga menjadi bagian penting di antara faktor-faktor yang menyebabkan populernya kajian dan sekaligus praktik *ta'aruf*. Disadari atau tidak, rumor hilangnya keperawanan mahasiswa telah menimbulkan kecemasan tersendiri bagi sebagian mahasiswa Muslim dan secara perlahan-lahan rumor tersebut menjadikan mereka menjauhi budaya-budaya pacaran yang diyakini sebagai penyebab utama banyaknya mahasiswa kehilangan keperawanan mereka.

Sebagaimana *ta'aruf* yang sangat massif dipublikasikan lewat buku, publikasi mengenai rumor tersebut juga demikian gencar dilakukan, baik dalam bentuk laporan penelitian, penerbitan buku serta berita-berita di media massa. Tahun 2002, sebuah penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Studi Cinta dan Kemanusiaan (LSCK) serta Pusat Pelatihan Bisnis dan Humaniora (PUSBIH) melaporkan hasil penelitian mereka bahwa sekitar 97,05 % mahasiswa di Yogyakarta sudah kehilangan keperawanannya saat mereka masih kuliah (O. Solihin & Iwan Januar 2008: 48). Penelitian itu konon dilakukan selama tiga tahun antara bulan Juli 1999 hingga bulan Juli 2002 dengan melibatkan 1.660 responden yang berasal dari 16 perguruan tinggi negeri dan swasta yang ada di Yogyakarta (Nurul Chomaria 2008: 100).

Banyaknya pemberitaan tentang isu hilangnya keperawanan mahasiswa serta adanya laporan penelitian yang menguatkan isu tersebut menjadikan sebagian mahasiswa Muslim lebih bersikap selektif dalam menjalin pergaulan. Beberapa penelitian lain juga menunjukkan bahwa hilangnya keperawanan di kalangan mahasiswa, selain disebabkan oleh merebaknya budaya pacaran di antara mereka, juga disebabkan oleh tidak adanya peraturan yang tegas dan mengikat di rumah-rumah kos (Siwi Yuni Pratiwi 2009: 89).

Beberapa rumah kos yang ada di Yogyakarta terkesan dibiarkan sangat terbuka tanpa ada peraturan yang ketat, yang membatasi pergaulan antara laki-laki dan wanita di kos tersebut. Kondisi inilah yang oleh sebagian pihak diyakini menjadi salah satu penyebab terjadinya pelanggaran-pelanggaran.

Dalam kajian-kajian *ta'aruf*, diskusi yang di dalamnya membahas tentang isu banyaknya mahasiswa Yogyakarta yang sudah tidak perawan saat mereka masih kuliah seringkali disisipkan dalam materi-materi *ta'aruf*. Hemat penulis, hal itu dilakukan tidak lain untuk meyakinkan mahasiswa akan pentingnya *ta'aruf* sebagai jalan yang benar dalam mencari calon pasangan, menjaga kehormatan serta sebagai peringatan untuk menghindari praktik pacaran demi menjaga serta menghindarkan diri dari perbuatan yang melanggar aturan agama.

***TA'ARUF* SEBAGAI GERAKAN DAKWAH KAMPUS**

Sejak tahun 1970-an, dunia kampus tidak hanya menjadi tempat mahasiswa belajar. Namun kampus juga telah dijadikan sebagai sarana dakwah dengan lahirnya gerakan-gerakan keislaman, salah satunya adalah gerakan *tarbiyah*. Gerakan dakwah kampus ini dalam perkembangannya memberikan andil besar terhadap lahirnya praktik-praktik normatif keagamaan seperti *ta'aruf*. Suaidi Asyari dan M. Husnul Abid dalam penelitiannya mengemukakan bahwa, fenomena *ta'aruf* dan pernikahan di kalangan mahasiswa Muslim merupakan agenda penting gerakan *tarbiyah* mengingat *ta'aruf* oleh mereka dijadikan sebagai alat untuk meluaskan pengaruh dan keanggotaannya di kalangan mahasiswa.

Gagasan yang mendasari gerakan *tarbiyah* yang menjadikan *ta'aruf* dan pernikahan sebagai alat bagi mereka dalam memperluas pengaruh dan keanggotaannya di kalangan mahasiswa tidak dapat dilepaskan dari cita-cita politis gerakan tersebut. Di antara cita-cita politis gerakan ini adalah upayanya selama ini yang terus melakukan proses Islamisasi dalam bermasyarakat dan bernegara. Secara ideologis gerakan *tarbiyah* meyakini bahwa untuk sampai pada terealisasinya Islamisasi bernegara (baca, negara Islam) langkah awal yang harus ditempuh adalah dengan melakukan Islamisasi keluarga (Asy'ari & Abid 2016: 337-368). Untuk itulah mereka memperkenalkan konsep *ta'aruf* sebagai upaya

membangun keluarga Islami demi terciptanya masyarakat Islami hingga pada akhirnya akan sampai pada tegaknya negara Islam.

Selama ini, gerakan *tarbiyah* telah banyak memperkenalkan konsep *ta'aruf* sekaligus praktik pernikahan di antara anggota mereka. Hal ini secara tidak langsung menjadikan *ta'aruf* dan pernikahan sebagai modal sosial yang mengikat mereka dengan mengacu kepada ajaran dan praktik agama sebagai landasan utamanya. Melalui praktik-praktik semacam itu ikatan di antara mereka menjadi semakin kuat dan bisa digunakan untuk kepentingan politis mereka. Hemat penulis, praktik *ta'aruf* dan pernikahan sebagai materi dakwah yang banyak dipromosikan oleh gerakan *tarbiyah* tidak bisa dipandang sebagai implementasi dari ajaran agama semata. Namun hal itu juga dapat dimaknai sebagai strategi mereka membangun kekuatan politis melalui ikatan keluarga.

Bukti paling konkrit tentang bagaimana *ta'aruf* oleh gerakan-gerakan *tarbiyah* ini dijadikan sebagai alat dalam memperluas pengaruh keanggotaan mereka demi mewujudkan cita-cita politis mereka dapat dibaca pada fenomena *ta'aruf* di kalangan anggota Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang sebagian kadernya berasal dari kalangan mahasiswa. Beberapa penelitian menyebutkan bahwa motif-motif yang mendorong praktik *ta'aruf* di kalangan kader PKS ini meliputi motif teologis di mana motif ini telah mengikat mereka dalam satu payung yang sama. Kemudian di samping motif teologis ada juga motif berupa keinginan membentuk keluarga sakinah, membudayakan pergaulan syar'ie dan sebagainya (Hidayati 2016: 1-15).

TA'ARUF DAN PERGESERAN OTORITAS KELUARGA

Dalam konteks perjodohan, tidak jarang pernikahan menimbulkan problematika tersendiri di kalangan masyarakat. Problem tersebut dipengaruhi oleh perdebatan mengenai peran orangtua sebagai pemegang otoritas dalam keluarga. Tidak jarang orangtua merasa memiliki otoritas penuh terhadap anak-anaknya, termasuk dalam hal perjodohan atau pernikahan.

Pada 1960-an pernikahan di Indonesia umumnya dilakukan atas inisiatif orangtua. Karenanya tidak jarang terjadi pernikahan dini di

mana anak hanya pasrah menerima keputusan orangtua mereka untuk dijodohkan atau dinikahkan. Alasan-alasan moral dan agama seperti menjaga kesucian diri anak dan menghindarkan mereka dari tindakan yang melanggar agama merupakan alasan penting bagi orangtua untuk menikahkan anak-anak mereka berdasarkan kehendak mereka sendiri sebagai orangtuanya.

Sikap orangtua yang demikian seringkali memunculkan sikap penentangan dalam diri anak. Satu sisi, anak merasa memiliki hak untuk menentukan jodohnya sendiri dan di saat yang bersamaan orangtua juga merasa memiliki hak dan otoritas untuk memilih dan menentukan dengan siapa anaknya akan menikah. Penentangan-penentangan seperti itu lumrah terjadi, setidaknya pada tahun-tahun belakangan ini.

Pada saat ini, tidak sedikit di antara kaum remaja yang menunda pernikahan mereka atau menolak untuk dijodohkan oleh orangtuanya karena mereka memandang bahwa pernikahan sudah bukan merupakan keputusan orangtua, melainkan atas inisiatif mereka sendiri. Fase ini tidak saja berpengaruh terhadap terjadinya penundaan pernikahan, namun sekaligus memunculkan budaya hidup bebas, termasuk budaya pacaran di mana hal ini dianggap sebagai cara mereka untuk menentukan dan memilih calon pasangan mereka sendiri. Menurut Nancy J. Hefner, pandangan remaja seperti itu dipengaruhi oleh makin luasnya akses yang dimiliki oleh anak terhadap dunia pendidikan dan peluang untuk mendapatkan kesempatan kerja (Nancy J. Smith Hefner 2005: 441-459).

Pada masa-masa di mana orangtua merasa memiliki otoritas penuh terhadap anak-anaknya, tidak jarang mereka –terutama yang Muslim– menjadikan narasi-narasi agama sebagai penguat terhadap otoritas tersebut. Dalam perspektif Islam, kita memang dengan mudah menemukan dalil-dalil agama yang menjelaskan kewajiban anak untuk patuh terhadap kedua orangtuanya selama mereka tidak menyuruh melakukan kemusyrikan, kekafiran dan kemaksiatan (Zayla'i 2002: 322). Salah satu narasi agama yang digunakan sebagian orangtua untuk menegaskan otoritasnya terhadap anak adalah ayat Alquran yang menyatakan, *'janganlah kamu berkata uf dan ucapkanlah perkataan yang mulia bagi keduanya'*.

Tetapi di sisi lain, sebagian kalangan memandang bahwa orangtua juga tidak dibenarkan memaksakan kehendaknya terhadap anak dalam urusan perjodohan. Kalangan yang berpandangan seperti ini mendasarkan pendapatnya kepada salah satu sabda Nabi Saw, *“Apabila wanita menikah tanpa ijin walinya, maka pernikahannya menjadi batal. Seandainya mereka digauli, mereka berhak menerima mahar sebagai penghalalan atas furjinya. Apabila wali mereka tidak mau atau enggan menikahkan, maka pemerintah adalah wali bagi mereka yang tidak memiliki wali”*, (Daud t.th: 117-118).

Terhadap hadis di atas, sebagian kalangan memahami tidak adanya hak bagi orangtua untuk memaksakan perjodohan kepada anaknya. Seandainya dalam urusan perjodohan ini terjadi pertentangan antara orangtua dan anak, maka yang berhak memutuskan adalah hakim. Bertolak dari hadis di atas kemudian dikatakan bahwa kewajiban orangtua kepada anak adalah menyayangi. Dan wujud kasih sayang itu antara lain dengan tidak ada pemaksaan orangtua terhadap sesuatu yang tidak diinginkan atau bahkan dapat menimbulkan *madharat* bagi anak (Siti Musawamah 2012: 267).

Terlepas dari semua itu, dalam perkembangan selanjutnya terjadilah apa yang oleh Nancy disebut sebagai fragmentasi otoritas keagamaan seiring dengan fenomena kebangkitan Islam pada tahun 1970 dan 1980-an terutama di lingkungan kampus. Pada tahun-tahun tersebut, organisasi mahasiswa Muslim begitu gencar melakukan sosialisasi akan pentingnya menjalankan norma-norma Islam secara otentik serta menolak budaya Barat yang dianggap banyak merusak keagamaan mereka seperti halnya pacaran.

Seruan untuk menjalankan agama secara normatif, termasuk cara membangun keluarga yang sesuai Islam, menjaga pergaulan serta penolakan terhadap budaya-budaya pacaran yang dilakukan oleh organisasi mahasiswa Muslim ketika itu telah menciptakan terjadinya fragmentasi otoritas keagamaan dari yang semula berbasis pada keluarga atau orangtua kepada otoritas organisasi Islam kampus.

Di sisi lain, fenomena ini juga membentuk perubahan pandangan bagi sebagian remaja Muslim (mahasiswa). Meskipun mereka memiliki kebebasan dalam menentukan calon pasangan hidupnya,

namun dengan adanya otoritas keagamaan baru itu sebagian di antara mereka menjadikan aspek moral dan agama sebagai pertimbangan dalam mencari dan menentukan calon pasangan. Pertimbangan ini seperti kembali mengulang pertimbangan orangtua pada tahun-tahun sebelumnya meskipun sumbernya bukan lagi keluarga, orangtua melainkan organisasi-organisas Islam yang ada di kampus.

Dengan demikian, perubahan pandangan ini dapat dibaca sebagai konsekuensi dari terjadinya fragmentasi otoritas keagamaan seiring dengan kebangkitan Islam yang melanda dunia kampus. Orangtua yang awalnya memiliki otoritas penuh dalam memberikan pemahaman agama sampai menentukan calon pasangan atau jodoh bagi anaknya kemudian bergeser dan tergantikan oleh organisasi dan lembaga-lembaga dakwah Islam yang tumbuh subur di kampus-kampus.

KEPANIKAN MORAL

Keinginan untuk memiliki pasangan hidup akan selalu dialami oleh setiap orang. Keinginan seperti itu pada dasarnya merupakan suatu fenomena alami yang akan dirasakan oleh setiap manusia dalam fase-fase perkembangannya (Hutteman dkk 2014: 268). Dengan demikian, keinginan untuk mendapatkan jodoh atau pasangan tidak lain merupakan sesuatu yang wajar dan bersifat manusiawi. Keinginan inilah yang juga dirasakan oleh mahasiswa Muslim meskipun dalam perjalanannya mereka akan selalu dihadapkan pada satu pertanyaan tentang ‘dengan siapa dan bagaimana cara mereka mendapatkan calon pasangan hidupnya?’

Sebagian mahasiswa Muslim memilih pacaran sebagai proses penajakan untuk mendapatkan calon pasangan hidup hidup mereka. Namun mahasiswa lain yang menolak tradisi pacaran atas pertimbangan ideologi tertentu cenderung menolak proses penajakan model pacaran dan bersikap lebih selektif dalam menentukan calon pasangan hidup mereka. Di samping pertimbangan teologis dan ideologis, penolakan sebagian mahasiswa Muslim terhadap budaya pacaran ini juga dipengaruhi oleh adanya perasaan tidak aman melihat situasi sosial lingkungan di sekitar mereka yang dianggap banyak mengandung hal-hal negatif. Perasaan tidak aman terhadap situasi yang

dianggap mengandung potensi-potensi negatif inilah yang kemudian memunculkan kecemasan dan rasa panik (Purdon dkk 2001: 204).

Bagi sebagian mahasiswa Muslim peserta kajian *ta'aruf*, masalah-masalah yang menimbulkan kekhawatiran dan kepanikan bagi mereka adalah merebaknya budaya pacaran dan pergaulan bebas di antara mahasiswa dan mahasiswa. Kekhawatiran dan kepanikan semacam itu cukup beralasan ketika dihubungkan dengan gaya hidup mahasiswa saat ini yang seringkali mengundang kritik orangtua karena perilaku mereka dianggap telah banyak mengabaikan nilai-nilai agama dan budaya (Naafs & White 2012: 99-100). Oleh sebab itu, antusiasme mahasiswa Muslim dalam mengikuti kajian dan praktik *ta'aruf* secara tidak langsung juga dipengaruhi oleh kepanikan mereka terhadap perilaku sebagian mahasiswa yang dinilai telah menyimpang jauh dari nilai-nilai moral dan agama. Situasi seperti ini lazim disebut sebagai kepanikan moral.

Konsep kepanikan moral dipopulerkan pertamakali oleh Stanley Cohen pada tahun 1972 dan diartikan sebagai keadaan atau kehadiran suatu kelompok tertentu yang oleh kelompok lain dianggap menjadi ancaman atau setidaknya diyakini dapat memberikan ancaman terhadap keberadaan nilai-nilai yang sudah berlaku di suatu masyarakat. Wujud dari kepanikan itu menurut Cohen antara lain terlihat dengan adanya reaksi-reaksi sosial dalam berbagai ragam dan bentuknya (Cohen 2004: 1).

Menurut Goode, terjadinya kepanikan moral dapat diidentifikasi dengan memperhatikan beberapa ciri-cirinya. *Pertama*, timbulnya kekhawatiran dalam suatu kelompok terhadap adanya suatu perilaku atau kejadian tertentu di mana perilaku atau kejadian tersebut diyakini menjadi penyebab timbulnya kepanikan, kecemasan dan kekhawatiran (*concern*). Kekhawatiran semacam ini tercermin dengan jelas dalam kajian-kajian *ta'aruf* seperti di Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah Yogyakarta, di mana setiap kali dilaksanakan kajian *ta'aruf* pemateri seringkali menempatkan wacana pacaran sebagai sesuatu yang harus dihindari dan dilawan dengan menghadirkan wacana *ta'aruf* sebagai tandingannya.

Pada tahap ini, menilai budaya pacaran dengan menggunakan bahasa-bahasa agama sebagai 'dosa, maksiat, jauh dari berkah,

mendekatkan pada zina' merupakan sesuatu yang lumrah disampaikan oleh pemateri *ta'aruf*. Sebaliknya, ketika menyebut *ta'aruf* bahasa agama yang digunakan adalah kebalikannya, yakni 'berpahala, taat, berkah, menjaga kesucian' dan sebagainya. Digunakannya bahasa atau istilah-istilah agama untuk menilai pacaran dan *ta'aruf* menunjukkan bahwa dalam rangka meyakinkan publik akan pentingnya *ta'aruf* dan berbahayanya pacaran, kekuatan kata-kata masih lazim digunakan sebagai pembentuk wacana. Kecenderungan ini selaras dengan gagasan Foucault yang memandang kata-kata sebagai kekuatan pembentuk wacana meskipun di satu sisi penekanan Foucault pada kata-kata atau bahasa kerap dibantah karena mengabaikan peran orang yang mengucapkan kata-kata atau bahasa itu (Bayat 2011: 11).

Kedua, munculnya sikap 'permusuhan' terhadap pelaku yang digambarkan sebagai 'yang buruk' (*hostility*). Ekspresi kepanikan moral terhadap budaya pacaran juga terlihat dari cara atau sikap pengikut kajian *ta'aruf* dalam memandang dan menilai pihak lain di mana perbuatan mereka dianggap menyimpang dan harus 'dimusuhi'. Termasuk pacaran salah satunya. Sikap permusuhan itu memang tidak dieskpresikan secara nyata dan ekstrem. Akan tetapi sikap 'permusuhan' tersebut diwujudkan lewat cara mereka bergaul dan memilih organisasi. Organisasi yang tidak memberikan batasan yang ketat terhadap pergaulan anggotanya cenderung tidak mereka ikuti.

Ketiga, terjadinya reaksi sosial yang bersifat negatif dan luas (*consensus*). Hemat penulis, berdirinya organisasi-organisasi seperti Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah dapat dinilai sebagai bentuk reaksi sebagian Muslim terhadap budaya pacaran yang ada di lingkungan kampus. Munculnya reaksi sosial ini tidak dapat dilepaskan dari bermunculannya agen-agen sosial yang dalam perjalanannya menjadi otoritas tersendiri yang dapat menentukan kebenaran.

Sangat menarik mencermati gagasan Paterson yang mengatakan bahwa ajaran agama adalah apa yang kita pahami dan apa yang kita perbuat dari agama. Gagasan Paterson tersebut secara tidak langsung menegaskan bahwa kebenaran dan bahkan mungkin juga agama tidak akan memberikan pengaruh dan arti apa-apa tanpa keterlibatan pemeluknya sebagai pembuat ide dan klaim yang dianggap paling otentik mengenai kebenaran (Paterson dalam Bayat 2011: 8).

Keempat, ekspresi kepanikan moral juga teridentifikasi oleh kecenderungan seseorang atau kelompok yang membesar-besarkan perilaku pihak lain sebagai ancaman (*disproportionality*). Di Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah kecenderungan ini menurut penulis terlihat dengan massifnya kajian *ta'aruf* dengan mengangkat tema-tema berisi seruan untuk meninggalkan pacaran dengan *ber-ta'aruf*. Seruan itu secara tidak langsung menjelaskan tentang bagaimana pacaran dipandang sebagai sebuah ancaman dengan menghadirkan wacana *ta'aruf* sebagai jalan untuk menghindari ancaman tersebut.

Ciri terakhir atau ciri *kelima* adalah apa yang disebut dengan *volatility* atau pengaruh media yang melaporkan suatu kepanikan secara tiba-tiba namun juga sekaligus cepat menghilang sesudah itu (Goode & Ben Yehuda 2008: 10-11). Terkait dengan bagaimana media telah berkuasa atas terbentuknya sikap, mental dan pola pikir masyarakat, hal ini tentu tidak bisa dilepaskan dari sebuah fakta bahwa masyarakat saat ini berada dalam kungkungan media yang begitu ketat. Berbagai peristiwa sehari-hari dapat disaksikan dengan begitu cepat melalui media. Beberapa peneliti dan pengkaji media dan budaya mencoba melakukan berbagai pendekatan guna memahami peran sosial-budaya media dalam kehidupan sehari-hari.

Dari kajian-kajian tersebut kemudian dapat disimpulkan betapa media memiliki hubungan yang sangat erat dengan dunia sosial dan kultur tempat beroperasinya media tersebut sekaligus tafsiran terhadapnya. Dalam perkembangannya media berfungsi antara lain: (1) sebagai alat pembentuk yang memiliki kekuatan untuk mempengaruhi masyarakat, (2) sebagai cermin yang merefleksikan peristiwa-peristiwa, (3) sebagai pengemas atau representasi terhadap isi berita yang sudah diseleksi dan dikemas, (4) sebagai guru yang diyakini dapat mengajarkan pengetahuan, (5) sebagai ritual yang meniscayakan penggunaannya untuk selalu mengakses isi berita dalam waktu yang dibutuhkan dan bahkan berfungsi sebagai 'tuhan,' (Ibrahim & Akhmad 2014; 3-8).

Terkait konteks pembahasan ini, peran media juga terlihat sangat dominan sebagai pencetus timbulnya kepanikan moral bagi sebagian peserta kajian *ta'aruf*. Berbagai pemberitaan mengenai perilaku pergaulan remaja (termasuk pelajar dan mahasiswa) yang mengarah kepada penyimpangan seksual menyebabkan kepanikan tersendiri sehingga

mereka memilih menghindari pacaran dengan ber-*ta'aruf* sebagai jalan mendapatkan calon pasangan. Meskipun pemberitaan media tentang perilaku pergaulan bebas para remaja yang memunculkan kepanikan moral itu tidak berlangsung setiap hari, akan tetapi kemunculan berita tersebut telah berperan penting dalam membentuk persepsi peserta *ta'aruf* mengenai pacaran.

Untuk mengimbangi pengaruh pemberitaan media mengenai informasi yang telah memunculkan kepanikan moral tersebut, salah satu cara yang ditempuh oleh Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah adalah dengan memanfaatkan sosial media, salah satunya berupa instagram. Melalui sosial media itulah wacana akan pentingnya *ta'aruf* sangat massif disampaikan.

Dengan berbagai fungsi yang dimiliki sosial media, tak ayal sosial media telah menjelma menjadi alat yang dimanfaatkan oleh Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah yang dengannya sebuah komunikasi atau wacana dapat dikonversi sehingga berpotensi untuk saling mempengaruhi masing-masing penggunanya. Dalam hal ini wacana *ta'aruf* termasuk di dalamnya. Menurut penulis, proses konversi terhadap wacana *ta'aruf* melalui sosial media yang dilakukan oleh Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah sangat mungkin terjadi bila dikaitkan dengan teori tahapan konversi sosial media.

Menurut Mangold dan Faulds, beberapa tahap konversi sosial media itu meliputi antara lain, (1) adanya *potential reach*, yaitu sejumlah anggota atau fans yang dikumpulkan dan memiliki potensi untuk diajak terlibat dalam berkomunikasi, (2) adanya *true reach*, yaitu kemungkinan bahwa sejumlah anggota akan bersikap '*aware*' terhadap sebuah konten yang dipublikasikan pada saat mereka sedang sama-sama online, (3) adanya *engage* atau sejumlah anggota atau fans yang berpotensi memiliki ketertarikan terhadap konten yang dipublikasikan dengan cara membaca konten tersebut, (4) adanya *story/people talking about this* atau sejumlah anggota, fans yang memberikan respon terhadap sebuah konten dan kemudian menghasilkan efek (Mangold & Faulds 2009; 38).

Dari awal telah disebutkan bahwa kepanikan moral yang dirasakan oleh peserta *ta'aruf* menjadikan mereka antusias mengikuti kajian dan

praktik *ta'aruf* yang dimediasi oleh Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah. Antusiasme ini terlihat dengan keaktifan mereka menghadiri kajian-kajian *ta'aruf* serta kesedian mereka mengakses setiap informasi mengenai *ta'aruf* yang disampaikan melalui sosial media instagram dan sekaligus menjadi pengikut di dalamnya. Sehingga dengan demikian setiap saat mereka selalu mendapatkan informasi tentang perlunya *ta'aruf* dan pentingnya menghindari pacaran. Pada tahap inilah proses dan tahapan konversi oleh sosial media sangat mungkin tercipta.

RUMAH TA'ARUF MCAA DAN MEKANISME TA'ARUF

Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah (MCAA) merupakan satu di antara beberapa lembaga kajian *ta'aruf* yang ada di Yogyakarta, tepatnya di JL. Sinduadi, Mlati Sleman Regency Yogyakarta 55282. Lembaga ini termasuk lembaga yang terbilang aktif menyelenggarakan kajian-kajian *ta'aruf* di kalangan mahasiswa-mahasiswa Muslim di beberapa lingkungan kampus yang ada di Yogyakarta. Dalam praktiknya, peserta *ta'aruf*, baik laki-laki dan wanita yang ingin mendapatkan calon pasangan untuk diajak *ta'aruf* sampai kemudian menikah diwajibkan mengikuti kajian *ta'aruf* sebanyak 12 kali pertemuan. Ketika kewajiban ini terpenuhi, setiap peserta mendapatkan sertifikat kelulusan yang dengannya mereka dapat mengajukan proposal *ta'aruf* dengan mengisi formulir dan menyerahkan foto diri serta beberapa ketentuan lain yang ditetapkan oleh lembaga tersebut.

Setelah semua persyaratan terpenuhi, masing-masing peserta kemudian mengikuti tes membaca Alquran dan wawancara kepribadian dan menyerahkan semua formulir yang telah diisi lengkap kepada seorang panitia yang bertanggung jawab mengatur seluruh proses *ta'aruf*. Panitia kemudian menyerahkan proposal tersebut kepada seorang ustad.

Wewenang ustad terhadap peserta yang mengajukan proposal *ta'aruf* sangatlah dominan. Merekalah yang menentukan adanya kecocokan (*kufu*) karakter di antara peserta dan memilihkan siapa yang cocok di antara pelamar itu untuk ber-*ta'aruf*. Ketika peserta dari kedua belah pihak merasa cocok, mereka tetap tidak diperbolehkan bertemu secara langsung tanpa pengawasan ustad. Proses pengawasan

ini dilakukan sampai pada proses meminang. Tanggung jawab ustad tidak lagi dominan ketika kedua peserta memutuskan untuk menikah. Dalam proses menikah, ustad memberikan wewenang kepada orangtua masing-masing peserta, apakah dalam proses menikah nanti mereka tetap memerlukan bimbingan dan pengawasan ustad atau tidak. Ustad akan memberikan pengawasan dan bimbingan dalam proses melamar hingga pernikahan apabila orangtua dan kedua peserta mengajukan permohonan untuk itu.

Sosialisasi, kajian dan praktik *ta'aruf* seperti yang diselenggarakan oleh pengurus Rumah Ta'aruf Majelis Calon Ayah Amanah di atas pada dasarnya tidak jauh berbeda dengan biro jodoh yang lain. Perbedaan mendasar antara biro jodoh secara umum dengan praktik *ta'aruf* di lembaga tersebut terletak pada syarat yang ditentukan untuk peserta yang ingin mengajukan proposal *ta'aruf*. Mereka diharuskan untuk melakukan pendaftaran apabila ingin menjadi peserta tetap kajian, disiplin melaksanakan salat wajib di awal waktu, bisa membaca Alquran, tidak merokok, disetujui orangtua untuk menikah, lolos tes seleksi dan mengenakan jilbab, khusus bagi peserta wanita.

KESIMPULAN

Mengatakan bahwa antusiasme sebagian mahasiswa Muslim dalam mengikuti dan melakukan praktik *ta'aruf* sebagai tumbuhnya kesadaran keagamaan merupakan sebuah kesimpulan yang tidak sepenuhnya benar. Harus diakui bahwa fenomena ini satu sisi berkembang seiring dengan adanya gerakan politis berupa proses-proses Islamisasi melalui pembangunan institusi keluarga yang Islami dengan menjadikan mahasiswa sebagai salah satu sasarannya. Sementara di sisi yang lain, kajian dan praktik *ta'aruf* tampaknya digunakan oleh gerakan-gerakan Islam tertentu di lingkungan kampus untuk menjaga kalangan mahasiswa Muslim yang sudah menjadi audiens atau pengikut mereka.

Kecenderungan dan antusiasme sebagian mahasiswa Muslim dalam mengikuti kajian dan praktik *ta'aruf*, didorong oleh banyak faktor seperti massifnya promosi *ta'aruf*, rumor dan isu hilangnya keperawanan mahasiswa serta massifnya gerakan dakwah kampus. Di sisi lain, bergesernya otoritas keluarga dalam menentukan jodoh juga

menjadi faktor yang menyebabkan tumbuhnya antusiasme tersebut. Dan yang tidak kalah penting terkait faktor yang menyebabkan tingginya antusiasme mahasiswa Muslim mengikuti kajian dan praktik *ta'aruf* adalah adanya kepanikan moral di antara mereka.

Kepanikan moral itu cukup beralasan mengingat gaya hidup mahasiswa yang telah berubah serta merebaknya budaya pacaran di antara mereka. Termasuk mahasiswa Muslim. Kondisi itu menyebabkan kekhawatiran, kecemasan dan kepanikan, tidak saja bagi orangtua, melainkan pada sebagian mahasiswa Muslim terutama bagi mereka yang selama ini terlibat dalam gerakan-gerakan Islam yang bertujuan menegakkan norma-norma agama dalam kehidupan mereka.

Kepanikan terhadap kondisi moral tersebut memberikan motivasi bagi mereka untuk melakukan upaya perlawanan dengan menjadikan *ta'aruf* sebagai salah satu pilihannya. Konsekuensi yang harus ditanggung oleh mereka adalah kesiapan untuk melanjutkan proses *ta'aruf* ke jenjang pernikahan. Bagi peserta kajian *ta'aruf*, berpikir tentang pernikahan tampaknya merupakan sesuatu yang sudah semestinya mereka lakukan. Motivasi untuk menjaga kehormatan diri serta kecemasan dan kepanikan melihat kondisi moral lingkungan yang mereka hadapi, tidak banyak memberikan pilihan lain selain harus menerima dan mengikuti proses *ta'aruf* serta menikah di saat mereka masih kuliah.

BAHAN BACAAN

Al-Bana, Hasan

2013 *No More Broken Heart: Jatuh Cinta Berjuta Pahalanya*. Bandung: Penerbit Mizania.

Asy-Sya'rawi, M. Mutawalli

1998 *Al-Kaba'ir*. Kairo: Dar al-'Ilamiyah li-l-Kitab wa-l-Nasyr.

Arnez, Monika

2009 'Dakwah by the Pen,' *Indonesia and the Malay World* 37-107: 45-64.

Asyari, Suaidi dan M. Husnul Abid

2016 'Expanding the Indonesian Tarbiyah Movement through *Ta'aruf* and Marriage,' *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 54-2: 337-68.

- Anisaningtyas, Galuhpritta dan Yulianti Dwi Astuti
 2011 'Pernikahan di Kalangan Mahasiswa S-1,' *Proyeksi* 6-2: 21-33.
- Al-Barraq, Abduh
 2013 *Panduan Lengkap Pernikahan Islami*, Jakarta: Grasindo.
- Athibi, Ukasyah
 2001 *Wanita Mengapa Merosot Akhlaknya*, terj. Chairul Halim. Jakarta: Gema Insani Press.
- Bubalo, Anthony dan Greg Fealy
 2005 *Joining the Caravan?: the Meddle East, Islamism and Indonesia*. Double Bay, New South Wales: Longueville Media.
- Cohen, Stanley
 2004 *Folk Devils and Moral Panic*, London: Routledge.
- Chomaria, Nurul
 2008 *Aku Sudah Gede: Ngobrolin Pubertas Buat Remaja Muslim*, Sukoharjo: Samudera.
- Fitria, Vita
 2012 'Interpretasi Budaya Clifford Geertz: Agama Sebagai Sistem Budaya,' *Sosiologi Reflektif* 7-1: 57-64.
- Geertz, Hildred
 1961 *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization*, Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Garland, David
 2008 'On the Concept of Moral Panic,' *Crime Media Culture* 4-1: 9-30.
- Hasan, Noorhaidi
 2017 'Kesalihan, Gaya Hidup, dan Pasar; Beberapa Catatan Tentang Kelas Menengah Muslim Indonesia,' *Makalah*. Disampaikan dalam Studium Generale International Conference, 'Knowledge Production, Culture, and Law in The Muslim World,' Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta 18 September.
- Hutteman, Roos, dkk
 2014 'Developmental Task as a Framework to Study Personality Development in Adulthood an Old Age,' *European Journal of Personality* 28: 267-278.

- Isa Tirmidzi, Muhammad ibn
2007 *Jami' al-Tirmidzi*, terj. Abu Khalil. Riyadh: Darussalam.
- Jones, Sidney
"It can't happen here; A Post-Khomeini Look at Indonesian Islam", *Asian Survey*, 20-3: 311-23.
- Munawar Rachman, Budy
2010 *Argumen Islam untuuk Sekularisme, Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya*. Jakarta: Grasindo.
- Nalim, Yusuf
2013 'Latar Belakang Pernikahan Mahasiswa Dan Pengaruhnya Terhadap Prestasi Akademik,' *Jurnal Ilmiah Kependidikan* 2-1: 1-15.
- Naafs, Suzanne & Bhen White,
2012 'Intermediate Generations: Reflections on Indonesian Youth Studies,' *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 13-1: 3-20.
- Nisa, Eva F.
2011 'Marriage and Divorce for the Sake of Religion: The Marital Life of Cadari in Indonesia,' *Asian Journal of Social Science* 39-6: 797-820.
- Purdon, Christine, Martin Antony, Sandra Monteiro, Richard P. Swinson
2001 'Social Anxiety in College Students,' *Journal of Anxiety Disorders* 15: 203-15.
- Qardhawi, Yusuf
1980 *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan Al-Banna*, terj. Bustani A.Ghani & Zainal Abidin, Jakarta: Bulan Bintang.
- Smith-Hefner, Nancy J.
2005 'The New Muslim Romance: Changing Patterns of Courtship and Marriage among Educated Javanese Youth,' *Journal of Southeast Asian Studies* 36-3: 441-59.
- Solihin, O. dan Iwan Januar
2008 *Jangan Nodai Cinta*, cet. Ke-10. Jakarta: Gema Insani Press.
- Watson, C.W.
2005 'Islamic Books and their Publishers: Notes on the Contemporary Indonesian Scene,' *Journal of Islamic Studies* 16-2: 177-210.

Yuni Pratiwi, Siwi

2009 'Hubungan antara Tingkat Religiusitas dan Pengetahuan Seksualitas dengan Intensitas Masturbasi pada Mahasiswa yang Tinggal di Kos,' *Indigenous: Jurnal Ilmiah Berkala Psikologi* 11-2: 88-104.

PROFIL PARA PENULIS

AMRIL MARYOLO. AR lahir di Sinjai Sulawesi Selatan, pada 9 Maret 1992. Anak pertama dari dua bersaudara pasangan Bapak Abd. Rahman, SE dan Ibu Nirwana. Ia memulai pendidikan formalnya di SDN 62 Waepeje Kab. Bulukumba pada tahun 1998 dan lulus pada tahun 2004. Pada 2004 Ia kemudian melanjutkan pendidikan di SMP 1 Bulukumba kab. Bulukumba dan lulus pada 2007. Kemudian, pada tahun 2007 ia melanjutkan sekolah menengah atasnya di SMA 1 Sinjai Selatan, Kab. Sinjai dan lulus pada 2010. Setelah itu ia melanjutkan pendidikan S1 di UIN Alauddin Makassar, dengan mengambil jurusan Perbandingan Mazhab dan Hukum, ia lulus pada September 2014. Kemudian pada 2015 ia melanjutkan S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tepatnya pada Program Pascasarjana Interdisciplinary Islamic Studies (IIS) dengan konsentrasi Islam Pembangunan dan Kebijakan Publik (IPKP) dan lulus pada bulan November 2017. Adapun minat studi dari penulis ialah mengenai wacana isu-isu pembangunan dan kebijakan publik, kepemudaan dan budaya pop, serta isu agama dan politik di ruang publik.



ARIVAIE RAHMAN lahir di Tembilahan, 30 Maret 1994. Ia menempuh pendidikan di SD Negeri 012 Pasengerahan, Kecamatan Reth, Indragiri Hilir, Riau (2000-2006). Kemudian ia melanjutkan pendidikannya di MTs Negeri 094 (2006-2009) dan MA Negeri 039 (2009-2012) di Tembilahan Indragiri Hilir, Riau.

Pendidikan Strata Satu (S1) dia peroleh di program studi Tafsir Hadis konsentrasi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, di Fakultas Ushuluddin UIN Sultan Syarif Kasim Riau (2012-2016). Kemudian sejak 2016 ia menempuh pendidikan Strata Dua (S2) di Interdisciplinary Islamic Studies (IIS), UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan konsentrasi Hermeneutika al-Qur'an (selesai 2018). Ia sangat memiliki minat besar di bidang Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an terutama tafsir al-Qur'an Nusantara. Beberapa artikelnya yang terbaru tentang Tafsir Nusantara dan akan segera diterbitkan misalnya: *Tafsir Melayu: Mengenal Tafsir Nur al-Ihsan Karya Syekh Muhammad Sa'id al-Qadhi*, akan terbit di Jurnal Ushuluddin, Volume 26, Nomor 1, Juni 2018 dan *Tafsir Tarjumān al-Mustafid Karya Abd al-Rauf al-Fanshuri: Diskursus Biografi, Kontestasi Politis-Teologis, dan Metodologi Tafsir*, terbit di Jurnal *Miqot*, Volume 41, Nomor 1, Juni 2018.



AZIS lahir di Magelang, 09 Februari 1989. Setelah menyelesaikan belajarnya di Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) Sunan Pandanaran pada 2007, dia terpilih sebagai salah satu penerima Program Beasiswa Penguatan Studi Kajian Keislaman Kementerian Agama 2009-2013 pada Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam (SKI)

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga. Pada 2014 dia melanjutkan studinya di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies konsentrasi Sejarah dan Kebudayaan Islam dan selesai pada 2018. Dia pernah terlibat dalam sejumlah penelitian antara lain “Islamic (Inter)Faces of the Internet: Emerging Socialities and Forms of Piety in Indonesia” bersama Martin Slama dan Fatimah Husein (2014-2017), “Identifikasi Organisasi Islam dan Thariqat di Jawa Tengah” bersama Dr. Marjoko Idris (2013), dan “Kebudayaan Melayu-Islam dalam Kitab *Sejarah Melayu*” bersama Dr. Maharsi (2013). Mulai tahun 2015 dia menjadi Program Asisten tim Globethics.net Indonesia yang beralamat di ICRS Sekolah Pascasarjana

UGM. Beberapa karyanya antara lain “Islamisasi Nusantara Perspektif Naskah Sejarah Melayu”, dalam *Jurnal Thaqafiyat* Volume 16 No. 1 2015, “Pendidikan Sejarah dalam Kurikulum Madrasah Berbasis Pesantren” *Majalah Basis* 2012, buku antologi esai *Mulla Sadra, Perempuan, dan Sastra* (Thephinisi Press 2013), novel *Perempuan yang Sedang dalam Penantian* (Indie Book Corner 2017), dan tim penerjemah buku *Women, The Recited Qur'an and Islamic Music in Indonesia* karya Anne K. Rasmussen (Mizan Wacana Bandung, dalam proses penerbitan). Saat ini dia sedang belajar berwirausaha dengan mendirikan “Kedai Sayuran” di Yogyakarta, mengajar di Madrasah Aliyah Darussalam Maguwoharjo, dan mempersiapkan diri untuk studi di tingkat doktoralnya.

IMAS LU'UL JANNAH lahir di Lampung Tengah pada 13 Januari 1994. Saat ini dia adalah mahasiswa pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta program studi Interdisciplinary Islamic studies (IIS), konsentrasi Hermeneutika al-Qur'an. Minat penelitiannya mencakup praktik dan pemikiran hermeneutika al-Qur'an, Living



Qur'an-Hadis, agama dan media. Ia meraih gelar sarjana di bidang Studi ilmu al-Qur'an dan Tafsir dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2015) dengan skripsi yang berjudul “Resepsi Estetis terhadap al-Qur'an dalam Lukisan Kaligrafi Syaiful Adnan”. Pada 2017, dia mempresentasikan hasil penelitiannya tentang “*Popular Qur'an Reciter and Young Muslim in Indonesia*” di Rajaratnam School of International studies (RSIS), Singapura, sebagai perwakilan dari Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pada 2018, ia diterima sebagai peserta dalam program Asian Graduate Student Fellowship yang diadakan oleh Asia Research Institute (ARI), National University of Singapore (NUS) dengan proposal penelitian yang berjudul “*Promoting a Pious yet Trendy Young Muslim: the 'Bros Team' and Public Qur'an in Indonesia*”.



MELANI LATIFAH lahir di Ciamis pada 27 Mei 1992. Dia menempuh sekolah dasar di SDN 1 Wonoharjo, Pangandaran (1998-2004). Kemudian dia melanjutkan sekolah di MTs Sabilil Muttaqien (2004-2007) dan MA Sabilil Muttaqien (2007-2010), keduanya di Ciamis. Pada 2011, dia memulai kuliah di Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas

Adab dan Ilmu Budaya, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan tamat pada 2015. Pada 2016, dia memulai jenjang master di Interdisciplinary Islamic Studies (IIS), Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dengan mengambil konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an. Selain pendidikan formal, dia juga menempuh beberapa pendidikan informal, yaitu Madrasah Mu'allimin Al-Islamiyah (2004-2010) dan Madrasah Tahfidz (2010-2011), keduanya di bawah naungan Pondok Pesantren Sabilil Muttaqien Emplak-Kalipucang, Ciamis. Dia juga belajar di Madrasah Huffadz wa Tafsir di Pondok Wahid Hasyim Yogyakarta (2011-2014).

MUHAMAD IBTISSAM HAN, dilahirkan di Tasikmalaya Jawa Barat, pada 16 Juni 1993. Anak kedua dari lima bersaudara pasangan Bapak H. Achef Noor Mubarak dan Hj. Neng Diah Aminah, ini memulai pendidikan formalnya di SDN Bantargedang Kota Tasikmalaya pada 1999 dan lulus pada 2005. Ia kemudian melanjutkan pendidikan Sekolah Menengah Pertama ke Pesantren Modern Daarul Huda Banjar. Pada 2006 ia pindah sekolah ke SMP Islam Terpadu Riyadul Ulum Wad Da'wah, Condong, Tasikmalaya dan lulus pada 2008. Kemudian Banten menjadi tempat ia melanjutkan sekolah menengah atasnya yaitu di Pesantren Mathlaul Anwar Lintahlatil Ulama (MALNU) Menes, Pandeglang. Pada 2009 ia kembali pindah ke Madrasah Aliyah Al Amin Kota Tasikmalaya dan lulus pada 2011. Setelah itu ia melanjutkan pendidikan S1 di Perguruan Tinggi Ilmu AlQuran (PTIQ) Jakarta, dengan mengambil jurusan Manajemen Dakwah, dan lulus pada bulan November 2015. Saat ini penulis sedang melanjutkan S2 di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, tepatnya di Program

Pascasarjana Islamic Interdisciplinary Studies (IIS) dengan konsentrasi Kajian Komunikasi dan Masyarakat Islam (KKMI) angkatan 2016. Adapun minat studinya adalah wacana dakwah di kalangan anak muda, dakwah dan budaya pop, serta isu agama di ruang siber.

RUSDI lahir di Sumenep pada 1981. Dia menempuh pendidikan MI hingga Tsanawiyah di Madrasah Nasyatul Mutaallimin II Candi dan pendidikan tingkat Aliyah di Madrasah Aliyah Pondok Pesantren Nasyatul Mutaallimin I Gapura. Setamat Aliyah melanjutkan kuliah di Sekolah Tinggi Ilmu Keislaman (STIKA) Pondok Pesantren Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura. Pada 2002, dia kembali melanjutkan kuliah di Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga sambil nyantri di Pondok Pesantren Mahasiswa Hasyim Asy'ari Yogyakarta dan juga kuliah di Universitas Ahmad Dahlan Yogyakarta. Selama menjadi mahasiswa aktif di dunia tulis menulis dan beberapa tulisannya dalam bentuk artikel, opini, resensi, esai, cerpen dan puisi pernah dipublikasikan di beberapa media seperti *Jawa Pos*, *Media Indonesia*, *Seputar Indonesia*, *Kedaulatan Rakyat*, *Pikiran Rakyat*, *Suara Merdeka*, dan *Kompas Jogja*. Pernah meraih juara ke-2 lomba menulis cerpen tingkat nasional yang diadakan Kementerian Pemuda dan Ekonomi Kreatif, juara ke-3 lomba menulis puisi tingkat mahasiswa se DIY dan Jawa Tengah, nominator pertama lomba menulis esai mahasiswa tingkat nasional, dan pernah presentasi paper riset di RSIS Nanyang Technological University Singapore. Saat ini dia sedang menyelesaikan S2 program *Interdisciplinary Islamic Studies* di UIN Sunan Kalijaga dengan mengambil konsentrasi Psikologi Pendidikan Islam. Beberapa karya yang telah dibukukan antara lain: *Perempuan Bermulut Api* (cerpen), *Herbarium* (puisi), *Diaspora Filsafat* (esai), *Raksasa dan 1000 Ekor Semut* (fable), dan *Cerita Koplak di Negeri Koplak* (esai satir politik). Penulis saat ini menjadi wakil pengasuh Pondok Pesantren Mahasiswa Hasyim Asy'ari Yogyakarta dan mengelola sekolah literasi di Lembaga Kajian Kutub Yogyakarta.



SHINTA NURANI lahir di Pekalongan, 1 Desember 1994. Dia menempuh pendidikan formalnya di MI YMI Wonopringgo 03 Pekalongan (2001-2006), MTs YMI Wonopringgo Pekalongan (2006-2009), SMA Negeri 1 Pekalongan (2009-2012), kemudian melanjutkan studi strata I di IAIN Pekalongan dengan mengambil

jurusan Tafsir Hadis (2012-2016) dan strata II di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies (IIS) dengan konsentrasi Hermeneutika al-Qur'an (2016-2018). Selain pendidikan formal, dia juga menempuh pendidikan informal di Pondok Pesantren Gedung Putih, Yayasan Ali Maksum, Krapyak, Sewon, Bantul, Yogyakarta. Dia juga pernah praktik pengalaman lapangan (magang) di Bayt al-Qur'an, Pondok Cabe, Tangerang Selatan, Banten dan Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI (2016). Di antara karya publikasi ilmiahnya adalah "Media Baru dan Moral Panic: Studi atas Majelis al-Khidhir", (dalam proses penerbitan di *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*), "Hermeneutika Qur'an Ekofeminis: Upaya Mewujudkan Etika Ekologi Al-Qur'an yang Berwawasan Gender", *Jurnal Religia*, Vol. 20, No. 1, 2017; "Kapitalisasi Tubuh Perempuan (Sebuah Perspektif Ekofeminisme Islam)", *Jurnal Muwazah*, Vol. 9, No. 1, Juni 2017; "Implikasi Tafsir Klasik terhadap Subordinasi Gender: Perempuan sebagai Makhluk Kedua", *Jurnal Muwazah*, Vol. 7, No. 2, Desember 2015. Sedangkan karya publikasi fiksinya berjudul *Bunga yang Kupetik di Taman Kenangan*, Yogyakarta: Sulur, 2016. Di antara beberapa aktivitas penelitian yang pernah dilakukannya adalah Research Assistant European Research Council, Research Project *Political Apologies across Cultures*, Tilburg University, The Netherlands (2018); Asisten Peneliti *Social Capital, Peaceful Coexistence, and the Expansion of Salafi Islam: Changing Dynamic of Interreligious Relations in Indonesia*, Lembaga Penelitian dan Pengabdian Masyarakat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2017), Riset *Paradigma Integrasi*

Triadik dalam Tafsir Indonesia, Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Pekalongan (2015); Asisten Peneliti *Tradisi Ngapati di Masyarakat Banyuurip Kota Pekalongan*, Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat IAIN Pekalongan (2015). Dia sangat tertarik pada kajian hermeneutika dan tafsir al-Qur'an, isu-isu gender (utamanya ekofeminisme), Salafisme, agama dan media, kajian Islam dan budaya pop.

SITI MARIATUL KIPTIYAH, Mahasiswa Hermeneutika Al-Qur'an Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia meminati kajian Tafsir Al-Qur'an Indonesia utamanya literatur tafsir beraksara Jawa, Living Qur'an-Hadis, Agama dan Media, dan Islam Populer. Di antara karya publikasinya adalah "Tradisi Penulisan dan Konteks Penafsiran Tafsir Al-Qur'an



Cacaran", *Jurnal Lektur*, Vol. 15, No. 2 (2017); "Kyai Selebriti dan Media Baru", *Jurnal Masyarakat dan Budaya*, Vol. 19, No. 3 (2017), 339-352; "Tsiyab dan Simbol-Simbolnya dalam Al-Qur'an", dalam Sahiron Syamsuddin (ed.), *Kajian Al-Qur'an dan Hadis dalam Dialektika Kontemporer* (Yogyakarta: IDEA Press, 2014), 73-88; dan "Mode Busana Muslimah Perspektif Al-Qur'an" dalam Abdul Mustaqim dan Ustadi Hamzah (ed.), *Al-Qur'an dan Isu-Isu Aktual* (Yogyakarta: IDEA Press, 2014), 173-202. Ia pernah mengikuti sejumlah *International Conference* seperti *The 2th International Symposium on Religious Literature and Heritage* (ISLAGE), Puslitbang Lektur Kemenag RI, Jakarta, 18-21 Juli 2017; *The International Conference of Apocalyptic Theology*, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 14-15 September 2017; *The 17th Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) XVII, Jakarta, 20-23 November 2017; dan *International Joint Conference*, Pascasarjana IIUM Malaysia-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 13 Maret 2018. Kini sedang mempersiapkan mengikuti *International Conference and Workshop The Translation of The*

Qur'an in Indonesia (Albert-Ludwigs-Universitat Freiburg Jerman and UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) pada 30-31 Juli 2018 mendatang.



SUNARWOTO adalah dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dia menyelesaikan strata satu (S1) di jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, IAIN Sunan Kalijaga pada 1999. Pada 2007, dia mendapatkan beasiswa untuk program Masters (MA) dari TIYL (The Indonesia's Young Leaders), Leiden University, Belanda yang diselesaikan pada 2008. Pada

2011, dia mendapatkan beasiswa NISIS (Netherlands Interuniversity for Islamic Studies) untuk menempuh program doktor (PhD) di Tilburg School of Humanities, Tilburg University, Belanda, yang diselesaikan pada 2015. Untuk ini, dia menulis disertasi tentang radio dakwah di Surakarta. Minat akademisnya meliputi studi al-Qur'an, sejarah Islam Indonesia, antropologi masyarakat Muslim, politik Islam, agama dan media. Belakangan, dia menekuni penelitian gerakan Salafi pasca-Laskar Jihad, terutama di Surakarta. Di antara tulisannya adalah "Salafi *Dakwah* Radio: A Contest for Religious Authority, *Archipel* 91, 2016, pp. 203-230; "*Dakwah* radio in Surakarta: Contest for Islamic identity", dalam Jajat Burhanudin and Kees van Dijk (eds), *Islam in Indonesia: Contrasting images and interpretations* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013), pp. 195-214; dan "Negotiating Salafi Islam and the State: *Madkhaliyya* in Indonesia", *Die Welt des Islam* (akan terbit).