

Kata Pengantar : Dr. phil. Sahiron Syamsuddin

ISLAM, TRADISI DAN PERADABAN

Zuhri ❀ Saifuddin Zuhri Qudsy ❀ Sahiron Syamsuddin ❀ Ahmad Rofiq ❀
Shofiulloh MZ ❀ Ali Imron ❀ Lalu Darmawan ❀ Fahrudin Faiz ❀
❀ Muhammad Alfatih Suryadilaga ❀ Suryadi ❀ Mansur ❀ Ali Usman ❀
Abdul Mustaqim ❀ Muh. Fatkhan ❀ Nurun Najwah ❀ Ahmad Baidowi ❀

Bina Mulia Press



Editor: Sahiron Syamsudin

Islam, Tradisi dan Peradaban

Penulis

Zuhri • Saifuddin Zuhri Qudsy • Shofiyullah Mz
Ahmad Rafiq • Sahiron Syamsuddin • Ahmad Baidowi
Ali Imron • Ahmad Salehudin • Lalu Darmawan
Muh. Fatkhan • Nurun Najwah • Suryadi
Muhammad Alfatih Suryadilaga • Fahrudin Faiz
Mansur • Abdul Mustaqim • Ali Usman

Buku ini diterbitkan oleh Bina Mulia Press bekerjasama
dengan Penerbit SUKA-Press

Bina Mulia Press



**Islam
Tradisi dan
Peradaban**

Islam, Tradisi dan Peradaban

Bibliografi, 32x16 cm; hlm xiv + 327

ISBN: 978-979-8547-59-1

I. Studi Islam I. Judul

Cetakan September, 2012

Penerbit:

Bina Mulia Press

**Krapyak Kulon Rt. 07, Panggungharjo
Sewon, Bantul, Yogyakarta. Telp. 081803045946**

Bekerjasama dengan

SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga

Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta

Telp. 087738221135/081931711065

Email: avans4u@yahoo.com

Penulis

**Zuhri • Saifuddin Zuhri Qudsy • Shofiyullah Mz
Ahmad Rafiq • Sahiron Syamsuddin • Ahmad Baidowi
Ali Imron • Ahmad Salehudin • Lalu Darmawan
Muh. Fatkhan • Nurun Najwah • Suryadi
Muhammad Alfatih Suryadilaga • Fahrudin Faiz
Mansur • Abdul Mustaqim • Ali Usman**

Editor: Sahiron Syamsudin

Layout: M. Rifai

Desain Cover: Khairul

Copyright @ Penulis 2012

Hak Cipta Dilindungi oleh Undang-undang

All Right Reserved

KATA PENGANTAR

Sahiron Syamsuddin



Buku yang ada di tangan pembaca ini memuat empat tema keislaman, baik yang terkait dengan aspek metodis kajian keislaman maupun yang terkait dengan diskursus kontemporer. Bagian pertama membahas ide-ide penyegaran dan pengembangan Studi Islam. Bagian kedua memuat pemikiran-pemikiran yang menegaskan bahwa Islam itu agama damai. Bagian ketiga membahas Islam dan hubungannya dengan ide kesetaraan jender. Bagian akhir, keempat, memuat artikel-artikel yang berkaitan dengan pengembangan peradaban umat Islam. Masing-masing bagian tersebut menyajikan beberapa artikel yang ringkasannya akan disampaikan berikut ini.

Bagian pertama memuat empat artikel. Pertama, M. Zuhri menulis artikel "Rekonstruksi Studi Islam Berbasis Kemasyarakatan" (hlm. 3-30) yang membahas paradigma historisitas Studi Islam. Menurutnya, paradigma historisitas studi Islam saat ini perlu dikembangkan, karena "tidak lagi mampu menjembatani persoalan problematika teoritik, metodologis, dan praksis kajian-kajian keislaman di masyarakat." Dia berpendapat bahwa studi-studi Islam sebaiknya berbasis pada paradigma kemasyarakatan, karena ilmu keislaman dan realitas sosial merupakan satu kesatuan yang utuh. Hal ini merupakan salah satu bentuk upaya pengembangan Studi Islam. Salah satu contoh penggabungan paradigma Studi Islam tersebut adalah kajian yang dilakukan oleh Saifuddin Zuhri Qudsy dalam artikelnya "Menggerakkan Sunnah Bersama Fazlur Rahman" (hlm. 31-38). Dia mendiskusikan, dari satu sisi, pemikiran Fazlur Rahman tentang *living Sunna*, dan di sisi lain, mengaitkannya

dengan fenomena-fenomena sosial, seperti menguatnya puritanisme agama dan munculnya liberalisasi pemikiran keagamaan.

Pengembangan keilmuan Islam, menurut Shofiyulloh dalam artikelnya "Mem-Fiqih-kan Nash-nash Qath'i ala Ibrahim Hosen" (hlm. 49-66), juga pernah dilakukan oleh Ibrahim Hosen. Hosen memandang bahwa fikih Islam yang eksis di Indonesia pada masa hidupnya itu problematik dan *out of date*, karena hanya meresepsi fikih yang dibuat oleh ulama terdahulu dan tidak dikembangkan secara baik, sehing tidak mampu lagi menjawab perkembangan masyarakat modern. Karena itu, upaya mengembangkan fikih Islam merupakan keniscayaan. Menurutnya, pengembangan fikih tersebut bisa dilakukan dengan cara menafsirkan ulang nash-nash qath'i. Meskipun demikian, Hosen mengatakan bahwa penafsiran ulang ini hanya bisa dilakukan terhadap nash-nash yang tergolong *qath'i fi ba'dl al-ahwal*. Adapun nash yang *qath'i fi jami' al-ahwal* harus diterima apa adanya dan tidak boleh dita'wilkan. Gagasan ini, menurut Shofiyullah, sangat bagus, tetapi sangat sulit direalisasikan, karena sulitnya menemukan nash yang *qath'i fi jami' al-ahwal*.

Pengembangan Studi Islam, khususnya Studi al-Qur'an, juga dirasakan perlu oleh Ahmad Rafiq dan disampaikan dalam artikel "Sejarah al-Qur'an: Dari Pewahyuan ke Resepsi" (hlm. 67-83). Yang dijadikan fokus pembahasannya adalah sejarah resepsi al-Qur'an, sebuah obyek penelitian yang selama ini tidak mendapatkan perhatian yang cukup dari para peneliti Studi al-Qur'an. Menurutnya, penelitian tentang sejarah resepsi ini sangat penting dilakukan karena ia "tidak hanya dapat menjelaskan al-Qur'an sebagai teks, tetapi juga orang-orang yang menerima dan menggunakannya secara praktik dalam kehidupan sehari-hari untuk beragam kepentingan". Kajian ini tentunya bisa dilakukan dengan seperangkat metodologis yang tepat, dan di antaranya adalah analisis historis dan tekstual terhadap sejumlah informasi resepsi di masa lalu. Dengan analisa semacam ini, peneliti akan mendapatkan informasi tentang resepsi sosial terhadap al-Qur'an melalui rangkaian periwayatan. Pada saat yang sama, peneliti juga bisa melakukan penelitian tentang hal ini di masa kontemporer ini.

Bagian kedua buku yang ada di tangan pembaca ini membahas tentang salah satu isu kontemporer, yakni pandangan Islam tentang

perdamaian dan terorisme, budaya lokal dan pluralisme agama. Sahiron Syamsuddin dalam artikelnya "Pesan Damai di Balik Seruan Jihad" (hlm. 87-100) mencoba menggali pemahaman yang proporsional terhadap 'ayat-ayat perang'. Dalam hal ini, dia memfokuskan penafsirannya terhadap Q. 22:39-40, ayat-ayat yang pertama kali diturunkan dalam hal peperangan. Penafsiran ulang ini, baginya, sangat diperlukan karena adanya 'kesalahpahaman' sebagian umat Islam terhadap ayat-ayat perang. Dia menegaskan bahwa kesalahpahaman mereka tersebut, pertama, terletak pemosisisan terhadap ayat-ayat perang ini. Mereka menempatkannya pada level yang sama dengan ayat-ayat tentang perdamaian. Menurut Sahiron Syamsuddin, ayat-ayat al-Qur'an tentang perdamaian harus ditempatkan lebih tinggi dari pada ayat-ayat perang dan dijadikan sebagai "naungan bagi ayat-ayat al-Qur'an tentang perang". Selain itu, sebagian umat Islam telah memahami ayat-ayat tentang perang secara literal dan mengabaikan konteks tekstual dan historisnya, sehingga terjadi reduksi arti yang sangat signifikan. Dalam artikel ini, dia mencoba menafsirkan QS. 22:39-40 dengan memperhatikan konteks tekstual dan historisnya. Hasil penafsirannya adalah bahwa ayat-ayat yang diturunkan pertama kali tentang pembolehan melakukan peperangan ini memiliki beberapa pesan utama. Baginya, pesan utamanya 'bukanlah perang itu sendiri, akan tetapi justru penghapusan penindasan dan penegakan kebebasan beragama serta perdamaian. Ketiga nilai moral inilah yang harus diaplikasikan sepanjang waktu dan tempat, bukan perang itu sendiri. Hal yang sama juga dikemukakan oleh Ahmad Baidowid dalam artikelnya "Akar-akar Teologis Perdamaian dalam Islam" (hlm. 101-110). Dengan tegas dia mengemukakan bahwa Islam adalah "agama yang sangat mencintai perdamaian." Hal ini tidak hanya terdapat dalam al-Qur'an, tetapi juga telah dipraktekkan oleh Nabi Muhammad Saw ketika berdakwah dan berinteraksi dengan masyarakat waktu Beliau hidup. Ahmad Baidowi menulis: "Kalaupun Islam dalam batas-batas tertentu bisa dianggap 'membenarkan' kekerasan, hal itu semata-mata untuk menegakkan keadilan. Tetapi hal inipun merupakan alternatif terakhir ketika cara yang lain tidak lagi mungkin dilakukan." Kesalahpahaman kelompok radikal dan teroris terhadap teks-teks keagamaan ini juga disinyalir oleh Ali Imron dalam artikelnya "Ideologi Terorisme dalam Pemahaman Hadis" (hlm. 111-136). Penelitiannya difokuskan pada bagaimana kelompok radikal dan teroris itu salah dalam memahami

hadis-hadis Nabi karena mereka tidak memiliki ilmu hadis yang cukup untuk itu.

Berbeda dengan ketiga penulis di atas, Ahmad Salehudin dalam artikelnya "Ketegangan Teologis dalam Masyarakat Islam Jawa" (137-154) mengemukakan bahwa ketegangan sosial-teologis itu tidak hanya terjadi antara umat Islam di satu sisi dan umat lain di sisi lain, melainkan juga antarumat Islam. Ketegangan ini terjadi di masyarakat Karangberkah antara mereka yang berkeinginan pemurnian agama Islam dan mereka yang 'menggabungkan' Islam dengan tradisi Jawa. Menurut penelitian ini, keberagamaan mayoritas masyarakat Karangberkah tidak bercorak Islam murni, tetapi juga bukan kejawaan. Bagi mereka, *slametan* dan *kenduren* perlu dipertahankan, karena ia adalah identitas Jawa. Mereka juga mengatakan bahwa menjadi Islam itu tidak berarti harus kehilangan identitas Jawa. Di pihak lain, Ahmad Salehudin menjelaskan, bahwa sekelompok kecil muslim, yang disebutnya dengan kelompok Islam Tauhid, menolak tradisi-tradisi kejawaan tersebut dan mereka berkeinginan menghilangkannya. Karena itu, terjadilah ketegangan antara dua kelompok muslim tersebut. Menurutnya, ketegangan ini tidak boleh dibiarkan agar tidak mengarah ke konflik fisik. Untuk itu, diperlukan apa yang disebutnya dengan *intra-islamic dialogue* (dialog antarumat Islam). Hidup damai bagi Lalu Darmawan dalam artikelnya "Membangun Hukum yang Berwatak Sosial" (hlm. 155-172) tidak hanya tergantung pada bagaimana masyarakat berinteraksi, tetapi juga bagaimana hukum yang berlaku itu diterapkan. Menurutnya, harapan yang ingin dicapai oleh hukum adalah "terwujudnya keamanan dan kedamaian sosial". Dengan hukum, masyarakat seyogyanya merasa damai dan terlepas dari penganiayaan. Namun, realita yang ada menunjukkan sebaliknya, dan bahkan sering terjadi penganiayaan dilakukan atas nama hukum. Oleh karena itu, rasa aman dan damai di bawah hukum itu juga bergantung pada para subyek hukum, baik sebagai pribadi maupun institusi, termasuk di dalamnya: advokat, polisi, lembaga peradilan dan hukum itu sendiri. Penekanan pentingnya subyek dalam menciptakan perdamaian ditekankan juga oleh Muh Fatkhan dalam artikelnya "Pluralitas Agama di Tengah Bencana" (hlm. 173-180). Dalam hal ini dia melakukan penelitian tentang kehidupan beragama di di wilayah merapi Kabupaten Magelang. Dia mengatakan bahwa masyarakat di daerah tersebut sangat mengerti tentang pluralitas agama dan

menekankan pentingnya sikap toleran di tengah-tengah mereka yang plural dari segi agama tersebut. Kegiatan sosial dan kemanusiaan setelah terjadi bencana meletusnya Gunung Merapi telah menjadi 'lem perekat' antarwarga, sehingga mereka saling membaur menjadi satu dan saling membantu melampaui batas-batas teologis.

Bagian ketiga buku ini memfokuskan pembahasannya tentang hubungan Islam dan kesetaraan gender. Ada dua penulis yang mendedikasikan pada masalah ini. Nurun Najwah dalam artikelnya "Otonomi Perempuan dalam Keluarga" (hlm. 183-200) mencoba menafsirkan hadis-hadis yang tampak menunjukkan ketidaksetaraan suami dan istri dalam membangun keluarga. Setelah melihat hadis-hadis secara komprehensif tentang hal itu, dia menyimpulkan bahwa relasi antara suami dan istri sangat terkait dengan aspek sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang sifatnya kontekstual dan historis. Oleh karenanya, untuk memahami hadis-hadis tentang hubungan antara keduanya itu harus didasarkan pada ide dasar yang terdapat di dalam al-Qur'an, yakni bahwa hakekat pernikahan adalah upaya membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah* (yang harus melibatkan dua pihak secara bersama) dengan ikatan yang kokoh (*misaqan galizan*). Atas dasar itu, beberapa redaksi hadis yang menunjukkan superioritas suami, tidak boleh dipahami secara tekstual dan normatif. Hal tersebut dikarenakan, beberapa teks hadis lain menyebutkan hal sebaliknya, yakni keharusan mempertimbangkan dan menghargai kepentingan istri. Karena itu, teks-teks tersebut harus dipahami secara komprehensif dengan tetap memperhatikan konteks historisnya. Najwah mengatakan: "Ide dasar yang bisa dipegangi bukan terletak pada 'keharusan seorang istri patuh secara total kepada suaminya', adanya bentuk relasi suami-istri yang tidak berimbang, tetapi terletak pada relasi suami-istri adalah relasi antara dua subyek yang sejajar atas dasar kasih sayang." Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Suryadi dalam artikelnya "Kesetaraan Perempuan dalam Ruang Spiritualitas Islam" (hlm. 201-216). Dia menegaskan bahwa Islam sebenarnya memberi hak kepada kaum perempuan untuk "*ber-musabaqah* dengan dirinya sendiri maupun dengan kaum laki-laki dalam meraih, bukan saja kesempatan sosial, melainkan lebih dari itu juga kesempatan spiritual". Menurutnya, hadis-hadis yang terkesan membatasi ruang spiritual perempuan sebaiknya dipahami secara proporsional.

Bagian terakhir buku ini membahas berbagai macam aspek da peradaban Islam, termasuk di dalamnya perkembangan ilmu dan sains institusi pendidikan dan aliran pemahaman. Untuk memulai bagian ini, M. Alfath Suryadilaga dalam artikelnya "Syi'ah dan Pencapaian Tradisi Keilmuan dalam Islam" (hlm. 219-246) menyumbangkan sebuah kajian teks hadis yang memuat keutamaan Ali ibn Abi Thalh r.a, khususnya dalam hal keluasan ilmunya. Dia tertarik membahas masalah ini karena didorong oleh kenyataan bahwa umat Islam Syi'ah (pengikut Ali ibn Abi Thalib) begitu maju dalam bidang sains dan teknologi hingga saat ini. Asumsinya adalah bahwa hadis-hadis yang menerangkan keutamaan Ali itu menjadi teks inspiratif bagi umat Syi'ah tersebut. Setelah melakukan penelitian, Alfath menyimpulkan bahwa Hadis tentang keutamaan dan keluasan keilmuan Ali r.a diperdebatkan kualitasnya di kalangan ulama. Namun, karena hadis-hadis tersebut tidak terkait dengan masalah syari'ah, maka, menurut Alfath hadis-hadis itu bisa dijadikan sumber informasi karena mendapatkan pembuktian melalui sejarah. Baginya, hadis-hadis tersebut memberikan inspirasi pada perkembangan ilmu di kalangan Syi'ah. Pengembangan ilmu ini terus diupayakan melalui institusi pendidikan di kalangan Syi'ah. Fakhruddin Faiz dalam artikelnya "Belajar Pengembangan Pesantren dari Hawzah Syi'ah" (hlm. 247-270) membuktikan hal ini. Dia memaparkan bahwa *Hawzah Ilmiah* dalam tradisi Syi'ah, yang mirip dengan pesantren di Indonesia, adalah institusi yang berupaya secara serius dalam 'memprodukan' ulama yang mumpuni di kalangan Syi'ah, baik dari segi keilmuan maupun kesalehan. Institusi ini dikelola secara sangat baik dan pengelolaan hawzah sangat inspiratif dan bisa diadopsi dalam rangka pengembangan pesantren di Indonesia. Hal-hal positif yang bisa diterapkan di pesantren, menurutnya, adalah standarisasi tingkat pendidikan, standarisasi kitab yang dipakai maupun pemberian gelar dan lisensi sesuai dengan keahlian.

Peradaban Islam, menurut Mansur dalam artikelnya "Menguraikan Ketegangan Sufisme dan Ortodoksi" (hlm. 271-282), juga ditanda dengan interaksi dinamis antara aliran sufi dan aliran ortodoks. Dia menjelaskan bahwa aliran sufi ternyata bukanlah aliran statis, tetapi terus melakukan dialektika dengan perkembangan sosial. Pada masa menjelang abad modern sufisme terlihat reformis dan aktivis meskipun struktur dasarnya masih tetap sama. Watak reformis ini terus eksis hingga saat ini. Dalam perjalanannya, kata Mansur, terjaci

ketegangan antara 'pengikut paham transendensi Tuhan dan para pengikut paham Immanensi' – dia meminjam istilah yang dipakai oleh H.A.R. Gibb. Dengan kata lain, terjadi kegangan antara sufisme dan ortodoksi. Meskipun demikian, selalu ada upaya rekonsiliasi antara kedua aliran yang 'berseteru' itu.

Artikel Abdul Mustaqim yang berjudul "Argumentasi Ilmiah Tradisi Pengobatan Nabi" (hlm. 283-304) mengisyaratkan bahwa peradaban Islam masa awal tidak hanya ditandai oleh muncul dan berkembangnya ilmu keagamaan saja, melainkan juga oleh berkembangnya sains, meski semuanya berkembang secara gradual. Menurut Mustaqim, embrio perkembangan ilmu kedokteran dalam tradisi Islam telah ada pada masa Nabi Muhammad Saw. Hadis-hadis tentang pengobatan Nabi memang kualitasnya beragam: shahih, hasan, dla'if dan maudlu'. Namun, hal ini tetap saja menunjukkan bahwa Nabi tidak hanya berperan sebagai pembawa risalah keagamaan, tetapi juga seorang 'dokter'. Menurutnya, cara pengobatan yang pernah dilakukan Nabi seharusnya dipandang oleh umat Islam sebagai cara pengobatan alternatif bagi pengobatan yang didasarkan pada penelitian empiris belaka. Di samping itu, hadis-hadis semacam ini seharusnya dapat memberi inspirasi yang mendalam bagi umat Islam untuk mengembangkan ilmu kedokteran pada masa sekarang ini, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh ahli-ahli kedokteran Islam di masa silam.

Ali Usman melihat sisi lain peradaban Islam, khususnya di Indonesia. Fenomena kecintaan masyarakat muslim Indonesia kepada seorang pemikir besar menjadi sorotan dalam artikelnya "Gusdurian (Ekspresi Kecintaan Masyarakat untuk Almarhum Abdurrahman Wahid)" (hlm. 305-327). Menurutnya, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) mempunyai pengaruh besar pada banyak umat Islam di Indonesia. Pemikirannya dalam bidang Islam, kemanusiaan dan politik masih mendapat perhatian yang sangat besar. Komunitas yang disebut Ali Usman dengan "Komunitas Gusdurian" ini berusaha melanjutkan perjuangan dan pemikiran Gus Dur dengan cara dan aktivitas yang beragam seperti diskusi rutin, seminar, riset, dan lain-lain melalui media apapun termasuk forum-forum lewat jejaring sosial *facebok* dan *twitter* yang anggotanya ratusan ribu orang.

Secara singkat, buku ini adalah kumpulan hasil-hasil penelitian dan pemikiran sebagian dosen-dosen pproduktif dan kreatif dari Fakultas

Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga
Meskipun topik dan judul tulisan mereka beragam, sebagaimana yang
telah saya sebutkan di atas, tulisan mereka merupakan satu kesatuan
yang utuh dan berkualitas di bawah tema besar: Islam, Tradisi dan
Peradaban. Hal ini semua mencerminkan bahwa mereka sangat *concern*
dan memberikan perhatian yang besar pada pengembangan Studi
Islam dengan konsentrasi keilmuannya yang beragam dan bervariasi.
Semoga buku ini bermanfaat dan menjadi media inspiratif bagi
pembaca. Terakhir, saya mengucapkan: 'Selamat membaca!'

Daftar Isi

| | |
|--------------------------|------|
| Pengantar Penerbit | v |
| Kata Pengantar | vi |
| Daftar Isi | xiii |

MENALAR ULANG STUDI ISLAM

- Rekonstruksi Studi Islam Berbasis Kemasyarakatan
Zuhri..... 3
- 'Menggerakkan' Sunnah Bersama Fazlur Rahman
Saifuddin Zuhri Qudsy..... 31
- Mem-Fiqh-Kan Nash-Nash Qath`i ala Ibrahim Hosen
Shofiyullah Mz..... 49
- Sejarah al-Quran: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah Pencarian Awal Metodologis)
Ahmad Rafiq..... 67

ISLAM DAN BUDAYA PERDAMAIAN

- Pesan Damai di Balik Seruan Jihad
Sahiron Syamsuddin..... 87
- Akar-akar Teologi Perdamaian dalam Islam
Ahmad Baidowi..... 101
- Ideologi Terorisme dalam Pemahaman Hadis
Ali Imron..... 111
- Ketegangan Teologis dalam Masyarakat Islam Jawa
Ahmad Salehudin..... 137

- **Membangun Hukum yang Berwatak Sosial**
Lalu Darmawan 1
- **Pluralisme Agama di Tengah Bencana**
Muh. Fatkhan 1

ISLAM DAN HAK-HAK PEREMPAUN

- **Otonomi Perempuan dalam Keluarga**
Nurun Najwah 1
- **Kesetaraan Perempuan dalam Ruang Spiritualitas Islam**
Suryadi 2

MENAPAK JEJAK PERADABAN ISLAM

- **Syi'ah dan Pencapaian Tradisi Keilmuan dalam Islam**
Muhammad Alfatih Suryadilaga 2
- **Belajar Pengembangan Pesantren dari Hawzah Syi'ah**
Fahruddin Faiz 2
- **Mengurai Ketegangan Sufisme dan Ortodoksi**
Mansur 2
- **Argumentasi Ilmiah Tradisi Pengobatan Nabi**
Abdul Mustaqim 2
- **Gusdurian (Ekspresi Kecintaan Masyarakat untuk Almarhum Abdurahman Wahid)**
Ali Usman 3

BAGIAN I

MENALAR ULANG
STUDI ISLAM



Rekonstruksi Studi Islam Berbasis Kemasyarakatan
Zuhri



'Menggerakkan' Sunnah Bersama Fazlur Rahman
Saifuddin Zuhri Qudsy



Mem-*Fiqh*-kan Nash-nash Qath'i *ala* Ibrahim Hosen
Shofiyullah Mz



**Sejarah al-Quran: Dari Pewahyuan ke Resepsi (Sebuah
Pencarian Awal Metodologis)**
Ahmad Rafiq

REKONSTRUKSI STUDI ISLAM BERBASIS KEMASYARAKATAN

Zuhri



Pengantar

Perkembangan studi Islam¹, baik dari segi objek studi maupun dari segi partisipasi masyarakat, menurut penulis, tidak serta merta berjalan seiring dan atau disertai dengan peningkatan pemahaman terhadap ajaran dan aspek keislaman di tengah masyarakat. Bahkan tidak sedikit bukti yang menunjukkan bahwa meningkatnya wacana studi Islam justru melahirkan anggapan-anggapan negatif di kalangan sebagian masyarakat. Fenomena yang penuh dengan ironi di atas salah satunya, menurut hemat penulis, disebabkan oleh pemahaman dikotomis antara subjek pengkaji dan masyarakat yang dijadikan objek pemikiran. Padahal, pemikiran dikotomis yang demikian itu akan selalu menghadirkan fenomena *keberjarakan* antara dinamika pewacanaan studi Islam di satu sisi dan dinamika fenomena keislaman masyarakat di sisi lain. Fakta-fakta di atas, yang menjadi kegelisahan akademis, menjadi latar pemikiran yang diharapkan melahirkan uraian-uraian argumentatif yang mendasar bagi tulisan ini.

Berpijak dari problem teoritik dan praksis di atas, tulisan ini berusaha membaca kecenderungan fenomena dikotomis dan *keberjarakan* studi Islam. Hal demikian beralasan karena munculnya asumsi-asumsi dikotomis dan *keberjarakan* di atas lebih disebabkan oleh kesalahmengertian intelektual dan kesalahpemahaman tentang esensi

¹ Maksud *studi Islam* dalam tulisan ini penulis rumuskan dengan; *seluruh bangunan dan aktivitas diskursif yang memproduksi kajian-kajian keislaman dalam arti seluas-luasnya, baik cakupan waktu, tema, tempat, metode, maupun tokohnya dalam ruang historisitasnya yang kompleks.*

studi Islam dan eksistensi masyarakat.² Untuk itu, tulisan ini berupaya merumuskan pemahaman kesatuan subjek-objek yang menempatkan wacana studi Islam sebagai fenomena wacana masyarakat (Islam). Dengan demikian, tulisan ini memosisikan diri sebagai langkah awal upaya perumusan wacana studi Islam dalam kerangka satu kesatuan fenomena dalam masyarakat. Signifikansinya, *pertama-tama*, adalah landasan pemikiran bahwa suatu gagasan tidak bisa lepas dari ranah sosialnya dan, bahkan, gagasan tidak sekedar dimunculkan dalam suatu ruang kecil yang bernama *biografi*. Artinya, selama ini korelasi antara pemikiran dan ranah sosial hanya dimaknai sebatas latar belakang kehidupan sosial sang pemikir. Padahal, jika mengikuti kaidah-kaidah yang dikembangkan dalam sosiologi, makna latar belakang pemikiran tentu tidak sebatas itu.

Kedua, sumbangan pemikiran keislaman tidak sekedar persoalan apa yang telah diberikan kepada masyarakat. Hal lain yang lebih penting justru terletak pada apa sebenarnya yang dibutuhkan oleh masyarakat atau sekurang-kurangnya, bagaimana kemudian dipahami bahwa masyarakat memang membutuhkan hasil-hasil pemikiran dari studi Islam tersebut. Persoalan yang demikian itu hanya bisa dijawab dengan menelaah secara mendalam bagaimana gagasan-gagasan dan studi-studi keislaman itu lahir dalam proses dialektikan dengan masyarakat. Terkait dengan itu, kepentingan untuk menelaah ulang persoalan-persoalan teoritik-metodologis yang berasal dari teks maupun masyarakat amatlah perlu untuk dilakukan.³ Untuk itu, dari tulisan ini diharapkan bisa menghadirkan suatu rumusan penalaran yang dapat menjadi landasan pijak bagi suatu dalil tentang makna bahwa sebuah gagasan selalu dirumuskan dalam konteks kepentingan sosialnya.

Oleh karena luasnya perspektif sosiologis, pembacaan atas proses dialektik di atas bisa dengan menggunakan perspektif sosiologi pengetahuan seperti digagas oleh Peter L. Berger. Secara sederhana, gagasan teoretik Berger dilatarbelakangi oleh pemikiran bahwa sosiologi pengetahuan harus didefinisi ulang dalam level empiris, ya

² Hal itu dipahami secara jernih oleh Hughes dalam Aaron W. Hughes, *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*, (London: Equinox, 2007), hlm. 1.

³ Carl W. Ernst and Richard C. Martin (ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, South Carolina: The University of South Carolina Press (2010), hlm. 2.

sebagai teori yang digolongkan sebagai disiplin empiris sosiologi.⁴

Menurut Berger, penegasan ini penting, karena selama ini sosiologi pengetahuan lebih peduli terhadap kaitan sosial dengan pengetahuan dari pada dimensi-dimensi yang terkait dengan persoalan lebih abstrak dari dinamika sosial manusia. Padahal, dimensi sosiologis dari perkembangan tersebut sama pentingnya. Untuk itu, ia menekankan bahwa sosiologi pengetahuan akan selalu berkait tidak hanya dengan berbagai varian empiris "pengetahuan" di masyarakat, tetapi juga dengan proses di mana seluruh unsur "pengetahuan" berada dalam ranah yang mapan secara sosial sebagai suatu realitas.⁵ Baginya, sosiologi pengetahuan harus konsen dengan pandangan apa pun tentang "pengetahuan" yang ada di masyarakat tanpa memperhatikan validitas atau invaliditas, dengan kriteria apa pun. Sejauh pengetahuan manusia dibangun, ditransmisikan, dan dikelola dalam situasi sosial, sosiologi pengetahuan harus berusaha untuk memahami proses tersebut. Dengan kata lain, menurut Berger, sosiologi pengetahuan berkonsentrasi secara penuh terhadap analisis kontruksi sosial atas realitas.⁶ Dalam tulisannya yang lain, ia menjelaskan bahwa tugas sosiologi pengetahuan adalah menganalisis bentuk sosial pengetahuan, tentang proses di mana individu-individu mendapatkan pengetahuan ini dan tentang organisasi institusional dan distribusi sosial pengetahuan.⁷

Masih menurut Berger, rumusan konseptual tentang dimensi sosial sebuah pengetahuan yang dikembangkan atau berkembang di masyarakat berawal dari proses eksternalisasi (*externalization*) kemudian beranjak ke dalam proses objektivasi (*objectification*) dan terakhir menuju proses internalisasi (*internalization*). Berger menjelaskan sebagai berikut:⁸

Proses dialektik fundamental dari masyarakat terdiri dari tiga momentum, atau langkah, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi adalah suatu pencurahan kedirian

⁴ Berger Peter L. dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*, (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 14.

⁵ *Ibid.*, hlm. 3.

⁶ *Ibid.*

⁷ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", hlm. 69.

⁸ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Anchor Books, 1968), hlm. 4.

manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya. Objektivasi adalah disandangnya produk aktivitas itu baik fisik maupun mental, suatu realitas yang berhadapan dengan para produsennya semula, dalam bentuk suatu kefaktaan (faktitas) yang eksternal terhadap, dan lain dari, produk itu sendiri. Internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut oleh manusia, dan mentransformasikannya sekali lagi dari struktur struktur dunia objektif ke dalam struktur-struktur kesadaran subjektif. Melalui eksternalisasi, masyarakat merupakan produk manusia. Melalui objektivasi, masyarakat menjadi suatu realitas *sui generis*, unik. Melalui internalisasi, manusia merupakan produk masyarakat.

Proses pemahaman atas studi-studi keislaman dengan kerangka sosiologi pengetahuan adalah dengan menempatkan studi Islam pada wilayah realitas sosial atau fenomena kemasyarakatan dengan berbagai varian, pola, dan tingkat apresiasi yang berbeda. Oleh karena dimensi sosiologis atas studi Islam merupakan penelaahan dan pemahaman atas realitas sosial studi Islam, penelusuran atas konsep dan alasan balik pentingnya pengamatan dimensi sosiologis studi Islam sebagai pengetahuan perlu dikesplorasi lebih lanjut. Dimensi sosiologis studi ini terletak pada posisi dan peran masyarakat, khususnya masyarakat intelektual, dalam memahami, mengembangkan, dan mengkritik studi Islam. Studi Islam diletakkan pada posisi dan peran masyarakat dalam memahami studi Islam. Oleh karena itu, sebagaimana diteliti oleh Waardenburg:⁹

Kebenaran adalah tentang *network* tanda dan telah membenarkan Islam yang dapat dibaca, ditafsirkan, dan dipraktikkan dalam berbagai cara yang berbeda dalam masyarakat muslim, tidak hanya tergantung pada institusi penafsir yang berbeda tapi juga ketergantungan "infrasutruktur" dan faktor-faktor politik yang berlaku di masyarakat.

Selama ini, pewacanaan studi Islam lebih difokuskan pada teori atau substansi kajian daripada eksistensi kajiannya. Masyarakat intelektual lebih menekankan upaya pemahaman aspek-aspek

⁹ Jacques Waardenburg, "Islamic Studies and the History of Religions: Evaluation", dalam Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies*, hlm. 205.

keislaman sebagai objek dan subjek daripada pemahaman yang sesungguhnya ada dan mengada di masyarakat. Untuk itu, makna telaah sosial atas studi Islam tidak sekadar untuk membuktikan bahwa studi Islam dibangun tanpa meninggalkan dimensi sosial penggagas dan pembacanya. Telaah sosial atas studi Islam juga harus diorientasikan untuk melakukan kritik atas akar-akar asumsi dan pemahaman sosialitas studi Islam masa lampau.

Studi Islam dalam Realitas Diskursus Pengetahuan

Studi Islam dipahami sebagai kajian atas Islam. Istilah itu merupakan gabungan dua kata yang keseluruhannya memiliki makna yang selalu dinamis dan *interpretable*. Makna itu dikatakan dinamis karena kedua kata tersebut memunculkan interpretasi-interpretasi yang berbeda sesuai dengan kemauan penafsirnya. Oleh Arkoun, munculnya problem studi Islam disebabkan oleh pemaknaan terhadap kedua kata tersebut yang multitafsir. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa diskursus akademik studi Islam yang ada selama ini masih membutuhkan penjelasan lanjut atas teori, disiplin, maupun konsepnya yang semuanya masih selalu diasosiasikan dengan kata "Islam".¹⁰

Pendapat Waardenburg tentang makna dan cakupan *Islamic studies* merupakan salah satu rumusan yang cukup komprehensif. Oleh karena itu, pandangan tersebut dapat digunakan sebagai acuan atas konsep studi Islam. Ia menyatakan pendapatnya dalam kutipan berikut ini:¹¹

Studi Islam meliputi kajian agama Islam dan tentang aspek-aspek keislaman masyarakat dan budaya muslim.... Atas dasar perbedaan di atas, kiranya mungkin untuk mengidentifikasi tiga pola kerja yang berbeda yang masuk dalam ruang umum studi Islam.

(1) Pada umumnya kajian normatif agama Islam dikembangkan oleh sarjana muslim untuk memperoleh ilmu pengetahuan atas kebenaran keagamaan (Islam). Kajian ini mencakup kajian-kajian

¹⁰Muhammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. 1 (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 332.

¹¹Jacques Waardenburg, "Islamic Studies", dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, Vol. 7 (New York: MacMillan, 1996), hlm. 457.

keagamaan tentang Islam, seperti *tafsir al-Qur'an*, *ilm al-Hadith*, *ilm al-fiqh*, dan teologi metafisika (*ilm al-kalam*). Biasanya kajian ini berkembang di masjid-masjid atau sekolah keagamaan (*madrasah*). Biasanya, di universitas atau institut-institut keislaman yang ada di negara-negara muslim, bidang-bidang di atas masuk dalam kajian tentang syari'ah, ilmu-ilmu agama (*Ushul al-Din*). Perlu diperhatikan karena bagaimana pun, kajian-kajian normatif atas juga digeluti oleh orang-orang non muslim, seperti intelektual Kristen yang menarik dirinya ke dalam dunia muslim atau untuk membangun sebuah teologi agama dalam ruang khusus yang telah ditetapkan dalam Islam.

(2) Kajian non-normatif agama Islam. Biasanya kajian ini dilakukan di universitas-universitas dalam bentuk penggalian lebih mendalam apa yang telah dikaji oleh Islam sehingga kemudian menjadi suatu ajaran keagamaan dalam Islam dan apa yang terus mengalaui perkembangan dalam Islam sehingga menjadi sesuatu yang hidup secara dinamis dalam bentuk ekspresi faktual keagamaan muslim. Kajian non-normatif seperti ini juga dilakukan, baik oleh intelektual muslim maupun non-muslim, di mana mereka berusaha melakukan observasi dengan aturan-aturan umum yang ada dalam penelitian keilmiah, yang kemudian sering disebut dengan studi-studi Islam.

(3) Kajian non-normatif atas berbagai aspek keislaman yang berinteraksi dengan kultur dan masyarakat muslim. Dalam lingkup yang lebih luas, kajian ini tidak secara langsung terkait dengan Islam sebagai suatu norma. Kajian ini mengambil cakupan konteks yang cukup luas, mendekati keislaman dari sudut pandangan sejarah, literatur, atau sosiologi dan antropologi budaya, dan tidak hanya terfokus pada satu perspektif, yaitu studi agama.

Pandangan Waardenburg di atas cukup memadai dalam konteks realitas dimensi-dimensi keislaman yang memang telah, sedang, dan akan selalu ditelaah dari waktu ke waktu. Dengan kata lain, serangkaian aspek di atas menempatkan dan memfokuskan Islam sebagai ikatan (*common bond*)-nya dan landasan bagi rancang bangun sosial.

Sebagai bahan pertimbangan, penulis memahami bahwa dalam lingkup internal Islam, sebelum orientalis muncul untuk memahami Islam, studi Islam telah dilakukan dengan berbagai pendekatan dan variasinya masing-masing, bahkan di era kenabian sekalipun.

Sehingga bagi penulis, *adigium la islama illa bi dirasatin* merupakan bukti terintegrasinya Islam dengan proses kajian di dalamnya. Namun demikian, secara formal, istilah *Dirasat Islamiyah* baru muncul pada era abad 20, terutama di universitas-universitas di Timur tengah. Istilah ini pada awalnya diterapkan di Al-Azhar baru kemudian digunakan oleh IAIN pada era 1960-an sampai 1990-an. Semua itu, di sisi yang lain, menjadi bukti adanya konsep “studi Islam” meskipun dalam konteks pemaknaan yang cenderung berbeda antara satu ruang kajian dengan ruang kajian yang lain.

Dalam konteks ini, memahami studi Islam dalam sudut pandang yang digunakan oleh al-Ghazali (w. 1111 M.), Ibn Khaldun (w. 1406 M.), dan Marshall G.S. Hodgson (w. 1968) dapat dijadikan sebagai suatu perspektif. Al-Ghazalimenawarkan suatu sistematika baru dalam pemaknaan ajaran-ajaran keislaman, meskipun cenderung monolitik atau dibuat dalam suatu atap. Sebaliknya, Ibn Khaldun berusaha memahaminya dalam ranah sosialitas sebuah dinamika pengkajian berbagai aspek dalam Islam. Hodgson telah menghadirkan konstruksi pola studi Islam klasik yang lebih apresiatif.

Pandangan al-Ghazalising merepresentasikan sebuah segmen sufisme yang justru sering bertolak belakang dengan paradigma yang dikembangkan oleh pengetahuan yang menjadi ruh bagi studi Islam. Meskipun demikian, apresiasi al-Ghazalitelah menghadirkan “kajian” (baca: studi) dalam Islam dengan sebuah karakter *pemaknaan* yang konsisten. Semua itu ia tulis, terutama, dalam kitab *al-Ihya* dan *al-Munqid*-nya. Sebaliknya, pandangan Ibn Khaldun tercermin dalam kajiannya tentang berbagai macam ilmu pengetahuan berikut sistematika, metode, dan konstruksinya.¹² Pembahasannya merupakan konstruksi teoretik “studi” Islam pada era-era sebelumnya dengan mengambil sejarah sosial sebagai sudut pandangnya.

Berbeda dengan kedua pemikir itu, Marshall Hodgson, meskipun seorang Orientalis, historiografinya tentang studi Islam memaparkan Islam dalam sebuah konstruksi historis-kritis. Hodgson memberikan makna yang mendalam dan komprehensif bagi bangunan pemahaman studi Islam klasik. Dalam konteks kekinian, pemahaman di atas sangat

¹²Kajian ini terdapat pada Chapter 6 *The Various Kind of Sciences. The Methods of Intruction. The Condition that Obtain in these Connection.* Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, trans Franz Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1989), hlm. 333-459.

membantu, terutama dalam dimensi kesejarahan Islam sebagai sebuah peradaban.¹³

Inspirasi-inspirasi atas penjelasan di atas dengan gambar menunjukkan bagaimana studi Islam terbangun dalam ranah sosial dan keilmiahannya. Studi Islam dalam dataran substantif merupakan kajian yang memiliki basis keilmiah dan dengan mana proses-proses pemikiran yang dikembangkan berada dalam jalur tersebut. Maka basis keilmiah di atas ternyata tidaklah monolitik, melainkan plural. Seorang pengkaji dimungkinkan berbeda dengan pengkaji yang lain. Sehingga secara eksistensial, makna basis keilmiah dalam studi Islam bersifat plural. Fakta pluralitas tersebut menjadi acuan dalam realitas keragaman pola pengkajian Islam sebagaimana tercermin dalam pemikiran keduanya. Namun, keragaman pemikiran tidak akan ada artinya tanpa memahami makna-makna terdalam dari suatu pemikiran. Kesalahpahaman dalam kasus-kasus pemikiran keagamaan terjadi karena proses pemahaman pemikiran sering dikendalikan oleh keinginan pembaca dengan paradigmanya sendiri.

Studi Islam adalah kajian seluruh aspek keislaman dengan kerangka ilmiah yang didasarkan fakta pluralitas kesejarahan manusia, latar sosial, kerangka keilmuan, dan orientasi kajian. Dinamika kesejarahan Islam adalah dinamika studi Islam yang berkembang sejak Islam itu lahir. Studi Islam berkembang karena kerangka yang dibangun selalu dalam tumpuan rasionalitasnya masing-masing yang mewakili zamannya. Dari titik pijak ini, studi Islam diorientasikan agar menjadi bagian integral dari konstruksi masyarakat sekaligus mengakar dan menjadi bagian integral dari proses dinamika keagamaan masyarakat. Orientasi tersebut penting karena lingkungan masyarakat adalah lingkungan yang dibuatnya sendiri (individu per individu) dan dibuatnya secara sosial.

Seperti telah disinggung di atas, studi Islam adalah sebuah disiplin akademis.¹⁴ Sebaliknya, Islam adalah objek material dari sebuah disiplin kajian. Kajian atas objek tersebut diistilahkan sebagai studi

¹³ Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I (Chicago: Chicago University Press, 1974), hlm. 76.

¹⁴ Meminjam istilah yang digunakan Arkoun dalam "Islamic Studies Methodologies", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islam*, Vol. I, hlm. 332.

Islam atau ada yang mengistilahkan dengan *Islamologi*.¹⁵ Pengkajinya diistilahkan dengan orientalis, Islamis¹⁶ atau Islamolog. Terlepas dari berbagai perbedaan peristilahan yang ada, studi Islam tidak bisa terpisah dari paradigma pengetahuan. Istilah studi Islam sebagai pengetahuan sengaja digunakan secara konsisten untuk membedakan term itu dengan studi Islam sebagai nilai. Studi Islam sebagai sistem pengetahuan, menurut hemat penulis, tepat digunakan karena wilayah kajian studi Islam secara eksistensial berada pada wilayah real kemasyarakatan.¹⁷ Menempatkannya pada ranah pengetahuan berarti menempatkannya sebagai sebuah kultur,¹⁸ sebuah dinamika.¹⁹

Diskusi atas realitas studi Islam akan selalu terjebak pada dua pandangan.²⁰ Kedua pandangan tersebut adalah (1) studi Islam yang jatuh pada wilayah ilmu pengetahuan akan kehilangan muatan normatifnya (*value/doktrin*) sebagai sistem ajaran, dan (2) studi Islam yang jatuh pada wilayah normatifnya akan kehilangan muatan rasionalitas/kognitifnya. Kedua pandangan tersebut sama-sama tidak tepat. Dengan mengusung sistem ajaran (*value*), studi Islam tidak pernah lepas dari dimensi kognitifnya agar diterima di masyarakat. Begitupula studi Islam dengan mengusung “jubah” pengetahuannya tidak bisa lepas dari dimensi normatifnya karena sebuah pengetahuan adalah sebuah kepentingan. Artinya, sebuah konstruk pengetahuan di masyarakat sebenarnya tidak berjalan satu arah dari subjek ke objek tetapi berjalan dalam pola dialektis antara keduanya.²¹

Lepas dari perdebatan yang ada, studi Islam sebagai pengetahuan dimaknai sebagai sebuah fakta atau informasi yang perlu diketahui dan digulirkan oleh masyarakat. Pengetahuan atas fakta atau informasi ini

¹⁵Di antaranya adalah Arkoun dalam “Islam [Les expressions] Problèmes épistémologiques” dalam *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 12 (Paris: Encyclopaedia Universalis 1998), hlm. 676-672.

¹⁶Untuk kedua istilah tersebut peneliti ambil dari Asaf Hussain (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamists* (Vermont: Aman Books, 1984).

¹⁷Berger, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967).

¹⁸E. Doyle McCarthy, *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1996).

¹⁹Arkoun, “Islamic Studies: Methodologies”, hlm. 337.

²⁰Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. xvi-xix.

²¹C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm. 3-8.

sifatnya umum. Dalam makna harfiah, pengetahuan tidak berurusan dengan apakah fakta atau informasi itu benar adanya atau tidak. Artinya pengetahuan yang sesungguhnya adalah pengetahuan sebagaimana adanya dan senyatanya yang berkembang di masyarakat. Ketika pengetahuan dimasukkan dalam ruang realitas, pengetahuan harus dibedakan dengan pengetahuan institusional yang bersifat formal. Dalam hal ini, Berger menjelaskan bahwa pengetahuan seseorang tentang dunia terderivasi secara sosial dan harus kuat secara sosial. Artinya, pengetahuan selalu terkait dengan sistem legitimasi,²² baik legitimasi dalam arti yang paling artifisial maupun dalam arti yang menyeluruh, seperti ideologi atau agama. Secara normal, legitimasi yang demikian itu akan terjadi dalam bentuk-bentuk institusional tertentu. Tapi orang harus hati-hati untuk tidak mencampuradukkan "pengetahuan" dengan institusi formal pengajaran atau legitimasi secara institusional yang terorganisasi secara ideologis. Menurut Berger, Pengetahuan individu tentang *universum* (dunia) diperoleh secara sosial dan harus juga ditopang secara sosial. Normalnya legitimasi akan terjadi dalam bentuk institusional khusus. Tapi orang harus hati-hati untuk tidak mencampuradukkan antara "pengetahuan" (yang memiliki makna konfigurasi *universum*) dengan institusi-institusi formal pembelajaran atau legitimasi.²³

Hal yang sama juga terjadi dalam studi Islam. Jika studi Islam dikembalikan pada wilayahnya sebagai suatu pengetahuan masyarakat, persoalan validitas tidak menjadi pertimbangan penting atas keberadaannya. Yang menjadi fokus perhatian adalah bagaimana proses pengelolaan penalaran yang berkembang di tengah masyarakat itu. Proses itulah yang, dalam satu perspektif, diistilahkan dengan aktivitas-aktivitas pemahaman (*acts of understanding*).²⁴

Sebagai aktivitas pemahaman keislaman, studi Islam telah mendapatkan legitimasi sejak kelahiran Islam. Artinya, Islam, seba

²²Menurut Berger, legitimasi adalah "langit-langit kognitif dan normatif" yang melindungi dunia sosial atau pranata-pranata dalam masyarakat dalam berproses penjelasan dan justifikasi. Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), hlm. 92-127.

²³Berger, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge", *Sociology of Social Research*, Vol. 47, 1963, hlm. 65.

²⁴Peneliti mengambil istilah dari James R. Pramburn dalam "Science, Theology and Acts of Understanding", *Science et Esprit*, Vol. 58, No. 1, 2006, hlm. 59-79.

agama pun, telah menunjukkan komitmennya pada aktivitas-aktivitas pemahaman yang secara integral berkembang seiring dengan sejarah perkembangan Islam sebagai suatu agama dan peradaban. Persoalan yang kemungkinan muncul adalah pemaknaan tindakan pemahaman yang ada dalam Islam sebagai agama dengan tindakan pemahaman di luar agama atau ilmu. Perbedaan dan sekaligus persoalan ini menjadi sejarah perdebatan yang cukup panjang menyangkut otoritas dan validitas yang menentukan bagi rumusan pemahmaan tersebut. Dengan kata lain, sebagai suatu diskursus keilmuan atau pemahaman, studi Islam masih menyisakan persoalan historis, epistemologis, dan ontologisnya. Terlepas dari persoalan yang ada, studi Islam telah memberikan ruang bagi proses pemahaman keilmiah, baik dalam arti material maupun formal. Proses keilmiah dengan tatanannya yang diakui secara bersama-sama akan bermetamorfosis sebagai pengetahuan objektif dan memiliki fungsi untuk melakukan legitimasi-legitimasi secara sosial.

Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih memadai, pandangan bahwa studi Islam merupakan kajian yang salah satu basis ilmiahnya, dalam konteks kemodernan, berada dalam studi agama, perlu dicermati lebih lanjut.²⁵ Ketika studi Islam dikembalikan dalam wadah awalnya, yaitu studi agama, sejarah, konsturksi *episteme*, orientasi, dan berikut problem-problemnya yang ada dalam studi agama, juga berimbas pada studi Islam. Kesejarahan studi agama dan studi Islam memang memiliki persamaan dan perbedaan.

Terlepas dari berbagai unsur problematik yang ada, mendudukan studi Islam dalam sebuah proporsi yang jelas tampaknya lebih penting daripada mengkajinya secara serius, tetapi tidak berangkat dari suatu *starting point* yang jelas. Dengan berangkat dari perspektif studi agama, studi Islam masuk ke dalam perbincangan dan persoalan klasik, seperti perdebatan antara para pengkaji yang cenderung menempatkan dirinya pada ranah *historian/believer* dan *outsider/insider*, persoalan epistemologi yang menjadi dasar pijak pemikiran,

²⁵Pandangan demikian ini juga ditekankan lebih awal oleh Richard C. Martin dan Fazlur Rahman, meski dengan beberapa catatan. Richard C. Martin (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985). Lihat juga Charles J. Adams, "The History of Religions and the Study of Islam", Joseph M. Katagawa (ed.), *History of Religions: Essays on the Problems of Understanding* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), hlm. 178-192.

persoalan pemaknaan yang akan diusung,²⁶ dan persoalan lain yang selalu muncul dalam diskursus studi agama.

Berangkat dari pemikiran di atas, menghadirkan ruang pemahaman yang diyakini sebagai dasar pijak untuk pembacaan dan pemahaman atas studi Islam akan selalu masuk dalam ruang *scientific discourse* yang khas. Oleh karena itu, dalam konteks ini, studi Islam pada akhirnya tidak dalam posisi untuk menunjukkan atau mengusung "kebenaran" (*the truth*), studi Islam hanya menunjukkan dan mengusung bagaimana Islam dalam berbagai aspeknya merajut dirinya dalam ranah realitas sosial. Dengan dasar pijak ini, studi Islam tidak berarti terbebas dari berbagai kepentingan. Letak kecarut-marutan nilai-nilai keislaman justru muncul ketika pemaknaan atas ajaran tidak diposisikan secara proporsional dari justifikasi sejarah sosialnya. Bahkan, justifikasi sejarah seakan menjadi payung pembenaran bagi sebuah keyakinan. Menurut Berger, hal itu disebabkan oleh kerangka pemahaman yang terdiformat sedemikian rupa sehingga menjadi ajaran tersendiri.²⁷

Realitas Masyarakat sebagai Basis

Islam memiliki berbagai dimensi. Salah satu dimensi yang ada dalam agama ini adalah dimensi ajaran atau doktrin. Dimensi ini menjadi titik tekan utama pengembangan Islam di masyarakat dan dilakukan melalui dua pola yang saling terkait dan menimbulkan *causa per effectus* "sebab akibat", yaitu pola doktrinasi dan pola diskursif. Pola pertama mengidealkan kekuatan struktur objektivitas internalnya, sedangkan pola kedua mengidealkan kekuatan struktur rasionalitas eksternalnya. Dalam konteks doktrinasi, studi Islam membentuk identitas keagamaan yang menjamin keberlangsungan substansi, fungsi, dan peran agama *bagi* dan *untuk* penganutnya. Sebaliknya, dalam konteks diskursif, studi Islam membentuk rasionalitas keagamaan yang menjamin tegaknya konstruksi argumentasi substansi, fungsi, dan peran agama *bagi* dan *untuk* masyarakatnya. Selanjutnya, konteks ini membentuk jati diri pada lembaga-lembaga studi Islam, baik dalam bentuk formal maupun non formal dalam upayanya mempertahankan sekaligus memperkaya sumber dan proses inspirasi dinamika Islam di dalam masyarakat.

²⁶Douglas James Davies, *Meaning and Salvation in Religious Studies* (Leiden: Brill, 1984).

²⁷Peter L. Berger and Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociological Knowledge", *Sociology and Social Research*, Vol. 47, 1963, hlm. 417-427.

Sebagai suatu agama dan seperangkat ajaran, Islam merupakan tuntunan dan pedoman bagi pemeluknya dalam menjalani kehidupan, baik dalam konteks hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam, maupun manusia dengan Tuhannya. Idealitas tersebut menempati ruang utama dalam khazanah pertumbuhan dan perkembangan penelaahan tentang Islam dari zaman ke zaman. Idealitas tersebut merupakan visi dan misi yang selalu mendatangkan inspirasi bagi para pemikir Islam untuk menerjemahkan dan merealisasikan makna di atas. Meskipun demikian, inspirasi-inspirasi yang tertuang dalam studi Islam justru belum dianggap mampu memberikan jawaban atas persoalan umat, sehingga meskipun studi Islam hadir, tetapi justru kerap terlepas dari problem nyata yang dihadapi umat Islam.

Dalam konteks sosiologi pengetahuan, dapat dibaca bahwa studi Islam telah berkembang sejak era kenabian. Pada era ini, pemahaman-pemahaman tentang Islam disampaikan melalui *khuthbah*, dialog, dan forum-forum diskusi di masjid (*halqah* dan *ribath*). Pada era-era berikutnya, studi Islam berkembang seiring proses ekspansi peradaban Islam yang semakin meluas. Pada era-era itulah, Islam ditelaah dalam berbagai dimensi. Dimensi teologi mengabadikan nama-nama seperti Abu al-Hasan al-Asy'ari dan 'Abd al-Jabbar; dimensi filsafat melahirkan nama-nama seperti al-Kindi, Ibn Sina, dan al-Farabi; dimensi hukum melahirkan empat mazhab fiqih. Dimensi al-Hadis melahirkan *al-Imam al-Sittah*, sementara dimensi sufistik melahirkan tokoh seperti al-Ghazali. Nama-nama di atas sekedar merupakan contoh dalam menggambarkan fakta dinamika intelektual muslim pada zamannya.

Harus diakui bahwa khazanah intelektualitas yang diproduksi oleh para pengkaji Islam generasi pertama telah memberikan kontribusinya yang luar biasa. Tidak bisa dipungkiri bahwa masa keemasan Islam yang dibangun oleh intelektual-intelektual muslim generasi pertama, menurut Arkoun, telah berhasil membangun sistem pengetahuan dalam Islam; sebuah sistem yang terbangun atas basis teks, rasio, maupun intuitif (sufisme).²⁸ Namun, pada periode selanjutnya, proses ini tidak lagi dikembangkan, tetapi justru terjebak dalam kungkungan ortodoksi pemikiran. Hasil-hasil pemikiran para mujtahid dipatenkan, diotentikkan sedemikian rupa

²⁸Hal ini sebagaimana dirumuskan oleh Arkoun dalam *Essais sur la pensée islamique* (Paris: Editions g. p. Maisonneuve et Larose, 1973), hlm. 13-49.

sehingga menjadi sebuah ideologi; sejarah mereka terideologikan secara sistematis. Pengetahuan yang pada awalnya dikembangkan untuk ditelaah berubah menjadi pengetahuan mistis yang tidak dikritik.²⁹

Meskipun pada satu sisi, sejarah dinamika studi Islam baru menjadi sebuah ortodoksi, pada sisi lain, seiring perkembangan zaman khazanah intelektual muslim dan realitas masyarakat muslim semakin mengalami dinamika sedemikian rupa. Eksistensinya sebagai objek studi atas dimensi-dimensi keislaman mencakup berbagai dimensi, dimensi normativitas Islam dan dimensi historisitas Islam. Sementara itu, dimensi subjek pengkaji, secara umum, dibagi menjadi dua kelompok, yaitu kelompok dominan dan kelompok kecil berprestasi. Kelompok dominan terdiri dari para sarjana dan intelektual Islam, sedangkan kelompok kedua adalah intelektual Barat yang mempelajari Islam atau yang dikenal dengan nama orientalis.³⁰

Selanjutnya, sejarah perkembangan studi Islam juga tidak dilepaskan dari *orientalist scholarship*. Mereka sangat berperan dalam memahami berbagai aspek kedinamikaan Islam dari waktu ke waktu. Mereka tentunya tidak lepas dalam berbagai kepentingan. Kepentingan teologis, menurut Martin, merupakan penggerak awal bagi pertumbuhan terbentuknya tradisi orientalisme. Meskipun diawali oleh "polemik" (abad 7-11 M) yang bersifat lokal, proses ini pada akhirnya mendorong munculnya benturan, citra negatif, dan sekaligus ketertarikan kolektif yang baik dalam ranah sosial maupun intelektual. Kondisi itulah yang kemudian disebut sebagai studi Islam era *crusades and cluniac scholarship* (11-15 Masehi).³¹

²⁹Arkoun, "History as an Ideology of Legitimation: A Comparative Approach to Islamic and European Contexts", Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and the West: Cultural and Political at the End of the Millennium* (London: I.B. Tauris, 1999).

³⁰ Menurut Jacques Waardenburg, sampai sekarang studi Islam merupakan bagian dari apa yang disebut "Orientalism", dan perhatian tentang hal ini digambarkan pada fakta yang meliputi pandangan-pandangan tertentu tentang masyarakat non-Barat, termasuk masyarakat Muslim. (Until recently Islamic studies were part of what was called "Orientalism", and attention has been drawn to the fact that this implied certain views on non-Western society, including Muslim societies). Jacques Waardenburg, "Islamic Studies and the History of Religion", Azim Premji (ed.), *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), hlm. 182-183.

³¹Richard C. Martin, "Islamic Studies: History of the Field", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. 1 (Oxford: The Oxford University Press, 1996), hlm. 324-325.

Pada masa berikutnya, atau era abad ke-16 sampai abad ke-19, perubahan makna dan orientasi studi Islam di Eropa mulai menemukan bentuknya yang lebih matang. Proses perubahan ini terjadi, baik karena perubahan internal di dunia Barat itu sendiri maupun persoalan-persoalan yang dimunculkan oleh dunia Islam. Perubahan internal terjadi dalam bentuk revolusi pengetahuan dan industri, sedangkan perubahan di dunia Islam yang paling mencolok adalah tradisi *Nahdliyah* atau pembaruan/kebangkitan Islam. Proses perubahan tersebut memiliki dampak yang cukup mendalam pada era-era berikutnya. Dampak yang paling mendasar adalah posisi studi Islam dalam beragam pembacaan berikut berbagai alat analisisnya, seperti filologi dan historis yang dikembangkan di Barat. Di kalangan intelektual muslim, proses di atas melahirkan pemikiran yang sering diposisikan sebagai modernis, revivalis, dan tradisionalis. Bahkan, bisa diatakan bahwa metodologi yang dikembangkan oleh orientalis tersebut pada akhirnya telah pula digunakan di kalangan intelektual muslim yang menekuni bidang yang sama, yaitu studi Islam.

Titik pertemuan intelektual muslim dan orientalis berada dalam ranah metodologi dan pendekatan studi Islam yang secara umum dapat dibaca pada awal lahirnya modernisme dalam Islam. Prospek, benturan, kendala, dan berbagai problem lain di dalamnya selalu mengiringi proses tersebut.³² Perkembangan tersebut juga diapresiasi secara singkat dan padat dalam *Islamic Studies: a Tradition and Its Problems*,³³ *Approaches to Islam in Religious Studies*,³⁴ dan "Islamic Studies"³⁵ dalam konteks diskursus, sedangkan tulisan Patrice C. Brodeur³⁶ dan *Mapping of Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* adalah penelaahan studi Islam dalam dimensi geografis.³⁷

Dalam perkembangan selanjutnya, studi Islam berada dalam titik singgung bertemunya dua tradisi besar (tradisi Islamisasi murni

³²H. R. Gibb memberikan sumbangan yang besar dalam merekam pergolakan ini. Lihat, H.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Books, 1978).

³³ Malcolm H. Kerr (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, (California: Udena Publications, 1980).

³⁴ Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985).

³⁵ Jacques Waardenburg, "Islamic Studies", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7 (New York: McMillan, 2003), hlm. 457-463.

³⁶Patrice C. Brodeur, "The Changing Nature of Islamic Studies and American Religious Studies, Part 2", *The Muslim World*, Vol. 92, 2002, hlm. 186-187.

³⁷Azim Nanji (ed.), *Mapping of Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* (Berlin: mouton de gryter, 1997).

dan tradisi Oreintalis) atas studi Islam. Dua tradisi tersebut adalah tradisi studi Islam yang berkembang di kalangan intelektual dan dunia Islam, dan studi Islam orientalis/Barat. Terlepas dari problem posisi keduanya, proses studi Islam terus mengalami dinamikanya yang belum selesai dan bahkan tidak akan pernah selesai. Pandangan Azim Nanji kiranya tepat untuk menjadi bagian dalam bahasan ini. Ia menyatakan pandangannya sebagai berikut:

Lapangan studi Islam akan selalu lebih variatif dan memiliki cakupan luas, di banding masa lalu. Terdapat berbagai kemungkinan untuk meluas baik itu subjek kajian maupun metodenya, termasuk aturan Islam sebagai sebuah kekuatan budaya yang sangat berbeda.³⁸

Dengan basis di atas, lembaga-lembaga studi Islam formal dan non formal yang pada awalnya mampu memunculkan para pemikir dan intelektual Islam itu lambat laun hanya berfungsi sebagai bagian dari sistem dakwah dan pengajaran ajaran-ajaran Islam. Dalam konteks keindonesiaan, fenomena tersebut telah mengakar pada lembaga pendidikan formal (dari madrasah sampai PTAI) dan lembaga pendidikan non formal (seperti pesantren).³⁹

Realitas studi Islam di institusi pendidikan tinggi Islam, seperti STAIN (Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri), IAIN (Institut Agama Islam Negeri), atau UIN (Universitas Islam Negeri) menunjukkan fenomena penguatan dimensi ortodoksi dari pada dimensi diskursivitasnya. Kondisi demikian menunjukkan disorientasi dan reduksi konsep studi Islam. Salah satu bukti reduktivitas fungsi studi Islam itu terlihat pada disorientasi konsep dan tujuan pemberian mata kuliah *Dirasat Islamiyyah*.⁴⁰ Mata kuliah ini, yang sesungguhnya diorientasikan

³⁸Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies*, hlm. xix.

³⁹Informasi bacaan lebih lanjut tentang hal tersebut dapat dilihat pada Isma-ae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean* (Pattani: College of Islamic Studies Prince of Songkala University, 2000).

⁴⁰*Dirasat Islamiyyah* meliputi tiga aspek kajian yang terdiri dari *Dirasat Islamiyyah* I (Fiqh dan Ushul Fiqh), *Dirasat Islamiyyah* II (Tafsir-Hadits dan Ilmu Tafsir-Hadits), dan *Dirasat Islamiyyah* III (Sejarah dan Peradaban Islam). Salah satu buku rujukan *Dirasat Islamiyyah* adalah *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* karya Harun Nasution. Buku Harun Nasution merupakan representasi atas cakupan dan muatan yang ada dalam *Dirasat Islamiyyah* I—III. Hal itu mulai dibakukan pada kurikulum IAIN 1988 dan 1994 sampai munculnya revisi mata kuliah MSI (*Metodologi Studi Islam*) yang kemudian berubah lagi menjadi PSI (*Pengantar Studi Islam*) dalam Kurikulum IAIN tahun 1998 dan 2000. Sebagai perbandingan, Hassan Hanafi misalnya, merepresentasikan *Dirasat Islamiyyah* meliputi bidang *Ushul al-Din*, *Ushul al-Fiqh*, *Ulum al-Hikmah*, dan *Ilm al-Tasawwuf*. Lihat Hasan Hanafi, *Dirasat Islamiyyah* (Cairo: Maktabah al-Misriyyah, t. th.).

untuk memberikan pemahaman keislaman secara komprehensif, didesain secara sederhana. Bahkan, karena banyak mengadopsi sistem kurikulum Universitas al-Azhar, mata kuliah tersebut, sebagaimana juga mata kuliah lainnya yang ada di IAIN, dipengaruhi oleh corak studi Islam yang lebih mengedepankan konteks historis-normatif yang lepas dari konteks keindonesiaan. Padahal, menurut Meuleman, apa yang digagas oleh Harun Nasution tentang *Dirasat Islamiyyah* merupakan bentuk reformasi internal institusi tersebut.⁴¹ Namun, faktanya, gagasan-gagasan reformatif di atas belum memunculkan pencerahan keilmuan tentang Islam, tetapi justru menimbulkan gagasan-gagasan yang selalu diulang-ulang. Akibatnya, studi Islam hanya melahirkan kedangkalan gagasan dan pengabaian terhadap substansi persoalan yang ada di masyarakat. Studi ini kembali terjebak dalam pola deskriptif historis-ideologis. Oleh karena itu, tepatlah jika dalam salah satu penelitiannya, Federspiel menyimpulkan kondisi tersebut dengan pernyataan berikut.

Akhirnya, hal itu dapat dirumuskan bahwa intelektual-intelektual di Asia Tenggara tidak terpaku oleh tradisi, geografi, atau ideologi. Mereka eksis dalam lingkungan intelektual yang dinamis dan mereka mengambil cakupan luas pemikiran intelektual dari dunia muslim dan Barat dalam membangun argumentasi mereka.⁴²

Dari kutipan tersebut, Federspiel memaknai kondisi di atas secara positif, menurut penulis, hanya dalam satu aspek: rumusan argumentatif. Namun, dalam aspek lain, seperti kepentingan dan kebutuhan lokal, pernyataan Federspiel perlu ditelaah ulang jika tradisi intelektual Indonesia yang memiliki rumusan argumentasi yang berbasis pemikiran Timur Tengah dan Barat dipaksakan untuk konteks lokal keindonesiaan.

⁴¹Menurut Meuleman, "Of more fundamental importance, however, were several reforms in the contents of the study programme and the methods of instruction. Looking first at the contents of programme, the principal change was the introduction of general introductory course to Islamic religious studies and an increase in the attention paid to Western and Muslim Philosophy... Most of these reforms were introduced during the rectorship (presidency) of Harun Nasution at IAIN Syarif Hidayatullah (1973-1984). Johan Meuleman, "The Institut Agama Islam Negeri at the Crossroads", Johan Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 285-286.

⁴²Howard M. Federspiel, "Contemporary South-East Asian Muslim Intellectuals: an Examination of the Sources for Their Concepts and Intellectual Constructs", Johan Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 350.

Berpijak pada fakta di atas, studi Islam di Indonesia belum memosisikan dirinya dalam proses penelusuran yang memiliki basis sosial secara proporsional. Pada satu sisi, perkembangan kajian yang ada hanya mengadopsi tradisi Barat secara *taken for granted* "ada adanya" dari pemikir Islam di luar Indonesia tanpa ada telaah lanjutan terhadap jati diri, pola nalar, dan refleksi nalar studi Islam yang berbasis keindonesiaan.⁴³ Indikasi tersebut tidak saja menjalar pada *intellectual network* yang berada di luar institusi kampus, tetapi juga menjadi *trend* di dalam institusi kampus. Kecenderungan seperti ini dapat memunculkan sosok intelektual yang parotistik (*parot fashion*), suatu kecenderungan yang mengabaikan tradisi. Padahal sesungguhnya mereka-lah yang menekankan aspek pentingnya pemaknaan terhadap tradisi.⁴⁴

Studi Islam yang dilakukan oleh kelompok kedua itu, yaitu yang berorientasi pada orientalis, berlangsung sejak munculnya perdebatan teologis antara intelektual muslim dan non muslim yang dimulai sejak abad ke-19 Masehi.⁴⁵ Studi-studi yang dilakukan oleh akademisi Barat tentang ketimuran (*oriental studies*) ini kemudian menjadi suatu program kajian khusus yang dibentuk di berbagai Universitas di Eropa. Karena berbagai kepentingan yang diusung pada *oriental studies*, pada 'studi ketimuran', wacana tentang ketimuran telah berkembang sedemikian rupa sehingga menjadi suatu *isme* tersendiri yang dikenal dengan *orientalism*.

Seiring dengan gencarnya berbagai kritik yang dialamatkan baik terhadap institusi, epistemologi, maupun metodologi yang dikembangkan orientalisme,⁴⁶ secara perlahan namun pasti

⁴³Lebih lanjut lihat Tim Redaksi, "Menelusuri Liberalisme Islam di NU", *Jurnal Afkar* Edisi No. 9, 2000, hlm. 4 -11.

⁴⁴Lihat misalnya al-Jabiri, *Arabic-Islamic Philosophy* (Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999), *Nahwu wa al-Turats*, (Beirut: al-Maktab al-Tsaqafial-'Arabi, 1993), *al-Turats wa al-Hadatsah* (Beirut: Markaz Dirasah al-Waqf al-'Arabiyyah, 1999), Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity* (Colorado: Westview Press, 1997).

⁴⁵Richard C. Martin, "Islamic Studies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*, Vol. I (Oxford: The Oxford University Press, 1998), hlm. 325-326.

⁴⁶Kritik terhadap Orientalisme paling tajam dan sekaligus menghadirkan kesadaran di kalangan Orientalisme adalah analisis-analisis arkeologi pengetahuan yang digunakan oleh Edward Said atas literatur-literatur yang ditulis oleh sarjana Barat yang dikenal sebagai *Orientalist*. Kritik sistematis tersebut ditulis oleh Edward W. Said dalam bukunya *Orientalism*. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

orientalisme membuka dirinya untuk dikritisi. Salah satu kritik yang sering muncul terhadap orientalisme adalah tereduksinya dimensi sosial pada setiap wilayah pengetahuan yang mereka teliti.⁴⁷ Meskipun orientalisme telah meredup, karya-karya intelektual mereka tetap membawa implikasi-implikasi, baik positif maupun negatif terhadap proses perkembangan studi Islam pada era akhir abad ke-20 sampai sekarang. Oleh karena itu, tepat kiranya jika Arkoun berpendirian tentang perlunya kerjasama antara sarjana Muslim dan sarjana Barat.⁴⁸ Itulah karakteristik umum studi Islam kontemporer.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa studi Islam kontemporer berangkat dari dua narasi besar (*grand naration*), yaitu (1) studi Islam tradisional, atau yang sering disebut dengan studi Islam yang dikembangkan oleh kalangan internal Islam dan (2) studi Islam non tradisional atau dipahami sebagai studi Islam yang dikembangkan oleh kalangan intelektual di luar Islam, yang sering digeneralisasikan sebagai orientalis, yang oleh Arkoun diistilahkan dengan *Islamologi Klasik*.⁴⁹

Surutnya studi Islam tradisional, (*al-muwajjah al-awal*, meminjam istilah Amin Abdullah) berawal dari stagnasi ijtihad keilmuan dalam dunia Islam menuju ke dalam ortodoksi. Stagnasi tersebut dipengaruhi oleh keinginan sejati dan objektif. Sementara itu, studi Islam ala Barat (*orientalism, al-muwajjah al-tsani*) juga mengalami kemundurannya seiring gugatan dan kritik yang dialamatkan kepada mereka yang dimulai pada pasca era kolonialisme. Surutnya dua narasi besar itu melahirkan wacana studi Islam yang relatif tidak memiliki sekat-sekat ideologis. Wacana tersebut penulis istilahkan dengan studi Islam kontemporer (*al-muwajjah al-tsalits*) yang melahirkan sejumlah

⁴⁷Hal itu sebagaimana dikemukakan oleh Willam R. Roff, dalam "Islamic studies". William R. Roff, "Islam in Indonesia as a Knowledge Industry", *Kultur*, Vol. I, No. 2, 2001, hlm. 3.

⁴⁸Mohammed Arkoun, "The Study of Islam in French Scholarship", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies*, hlm. 33. Lebih lanjut Arkoun menjelaskan bahwa berbagai kritik yang dikemukakan Said pada saat yang sama juga membentuk persepsi tentang Orientalisme yang baru.

⁴⁹Yang dimaksud dengan Islamologi Klasik menurut Arkoun adalah suatu uraian Barat mengenai Islam... (dengan cara) memindahkan teks-teks besar mengenai Islam ke dalam suatu bahasa Barat. (*L'islamologie classique est un discours occidental sur l'Islam... de transposer en telle langue occidentale le contenu des grands textes islamiques*). Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1984), hlm. 43-44.

intelektual muslim terkemuka, baik yang menetap di negara-negara Barat, seperti Ismail Raji al-Faruqi, Fazlur Rahman, Seyyed Hossein Nasr, Mahmoud Ayyub (Amerika Serikat), Mohammed Arkoun, Hamid Abu Zaid (Eropa), maupun yang tinggal di Negara-negara Timur Tengah, seperti Muhammad Imarah, Fuad Zakaria, Hasan Hanafi, Abid al-Jabiri, Abdullahi an-Naiem, dan nama-nama lainnya. Studi Islam yang mereka telaah tidak saja berakar pada warisan studi Islam yang dikembangkan di kalangan intelektual Islam, baik klasik maupun modern, tetapi juga apresiatif terhadap gagasan-gagasan studi Islam yang dikembangkan para orientalis. Itulah yang menjadikan karya-karya mereka memiliki karakteristik studi Islam kontemporer.

Perubahan label dari orientalisme ke studi Islam kontemporer memberikan dampak signifikan bagi konsep, pola diskursif, dan orientasi studi Islam. Studi ini pada akhirnya meliputi kajian-kajian yang dilakukan oleh sarjana Barat dan, tentu saja, sarjana Islam itu sendiri. Rahman sendiri, misalnya, cukup memberikan label *outsider* bukan *orientalist*, kepada sosok-sosok, seperti Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, John Wansbrough, dan tokoh orientalis lainnya.⁵⁰ Fenomena tersebut menunjukkan semakin hilangnya sekat-sekat ideologis kultural, maupun metodologis yang selama ini telah melahirkan dikotomi studi Islam.

Terlepas dari berbagai kritik yang ditujukan kepada para orientalis, para pengkaji Islam telah mendapatkan "inspirasi" dan para orientalis tentang metodologi studi Islam. Namun, inspirasi yang mereka dapatkan tidak berarti tanpa catatan. Arkoun, misalnya, mengaku bahwa pengembangan metodologi baru justru digunakan untuk kepentingan pembenahan pemahaman tentang Islam itu sendiri yang selama ini didominasi oleh pemahaman yang dikembangkan oleh para orientalis. Menurut Robert D. Lee, meskipun Arkoun memiliki kedekatan dengan dunia orientalisme, ia tetap berusaha untuk membebaskan studi Islam dari miskonsepsi, baik yang datang dari Barat maupun dari internal Islam itu sendiri.⁵¹

⁵⁰Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay" Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islamic Studies in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1986), hlm. 191-202.

⁵¹Robert D. Lee, "Foreword", Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Ancommon answers*, translated by Robert D. Lee (San Francisco: Westview Press, 1994), hlm. viii.

Pemanfaatan alat analisis yang telah dikembangkan oleh orientalis tentu saja didasari berbagai pertimbangan. Pertimbangan tersebut, menurut Rahman, didasari oleh fakta bahwa karya intelektual Muslim tentang studi Islam masih sebatas komentar dan penjelasan.⁵² Mereka tidak dapat melakukan penelaahan lebih lanjut karena terbentur oleh kekuatan realitas eksternal dan kuatnya ortodoksi yang telah lama mengakar.⁵³ Pandangan Rahman di atas menunjukkan bahwa prolematika studi Islam yang berkembang di kalangan internal Islam terutama terletak pada wilayah metodologis dan epistemologis. Terlepas dari berbagai kritik yang ada, fenomena munculnya wacana studi Islam yang dikembangkan oleh berbagai pengkaji Islam tersebut telah menjadi fakta yang menunjukkan adanya kekayaan yang besar dalam ranah epistemologis, metodologis, serta semangat-semangat futuristiknya.

Semangat gagasan-gagasan di atas perlu ditelaah lebih mendalam untuk kepentingan dinamika studi Islam di Indonesia. Jelasnya, pengamatan terhadap studi Islam kontemporer amat diperlukan karena tuntutan studi Islam tidak sekadar berupa rumusan-rumusan konseptual, tetapi juga harus mengakar dan fungsional.⁵⁴ Rumusan-rumusan tersebut berangkat dari suatu pemikiran yang mendasar bahwa studi Islam tidak semata-mata merupakan persoalan ideologi atau ajaran-ajaran yang bersifat statis, tetapi studi Islam juga mengalami proses "mengilmu". Proses itu perlu dianalisis lebih lanjut sehingga rumusan-rumusan yang ada semakin jelas, baik posisi maupun eksistensinya.

Menelaah tradisi dan proses keilmuan berarti upaya untuk mengamati fondasi epistemologis dan metodologis yang ada di balik tradisi. Pengamatan terhadap dua fondasi ini, menurut hemat penulis, masih digali secara terpisah dengan aspek sosialnya. Padahal, kedua fondasi tersebut berada dan berpijak dalam satu wilayah sosial. Dengan demikian, dimensi sosial bangunan keilmuan tersebut harus

⁵² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 38.

⁵³ Jacques Waardenburg, *Classical Approach to Study of Religion* (London: The Hague, 1973), hlm. 2.

⁵⁴ Lihat misalnya statemen Surin Pitsuwan, "Now, there is also another kind of Islamic studies. Islamic studies that was supposed to be fungsional, that was supposed to be practical, relevant to the pursuit of other human interest". Surin Pitsuwan, "Islamic Studies and the Challenge of the 21st Century", Isma-ae Alea (ed.), *Islamic Studies in Asean* (Pattani: College of Islamic Studies, 2000), hlm. 506.

digali secara sosiologis, sebagaimana ditekankan Arkoun.⁵⁵ Penekanan terhadap dimensi sosial, tentu saja, tidak hanya ditujukan terhadap makna sosial secara geografis, tetapi juga terhadap *trend* pemikiran yang sedang berproses dalam sebuah masyarakat.

Dengan belajar menelusuri bangunan pemikiran studi Islam dalam masyarakat keilmuan dengan basis sosiologis, penulis merasa yakin intelektual muslim di Indonesia juga bisa mengembangkan bangunan studi Islam dengan berangkat dari masyarakat dan konteks keindonesiaan. Idealisme dan keyakinan di atas hanya bisa ditelusuri dan ditelaah melalui seperangkat pemahaman metodologis yang memosisikan para pemikir studi Islam, sebagai jembatan penghubung bagi pemahaman atas berbagai problem yang berada di antara idealitas studi Islam keindonesiaan dan realitas studi Islam yang ada di Indonesia sekarang. Idealitas studi Islam di Indonesia adalah studi Islam yang memiliki prinsip dan paradigma *dari masyarakat, oleh masyarakat, dan untuk masyarakat*. Sementara itu, realitas studi Islam di Indonesia masih terpaku pada wacana studi Islam yang dikembangkan di Timur Tengah, Eropa, dan Amerika. Kecenderungan proses pewacanaan studi Islam kontemporer di Indonesia yang bersifat pragmatis dan *instant* hanya akan melahirkan kesalahpahaman, seperti generalisasi positif tanpa ada catatan kritis. Hal tersebut, di sisi lain, dapat menimbulkan sebuah distorsi, baik secara metodologis maupun aksiologis.

Distorsi yang ada semakin lebar karena yang terjadi dalam diskursus studi Islam kontemporer di Indonesia adalah bahwa proses transmisi dan transformasi pewacanaan studi Islam tidak didasarkan atas suatu kebutuhan keilmuan yang substantif teoretis, tetapi lebih pada kecenderungan "pasar" yang berwatak pragmatis. Pada sisi lain, studi Islam, baik yang ada dalam wilayah institusional (seperti IAIN) maupun yang berkembang dalam kelompok-kelompok kajian, masih sebatas memberi penjelasan dan penafsiran atas ide dan pemikiran yang dikembangkan oleh sosok-sosok pengkaji Islam. Kondisi demikian mengakibatkan studi Islam di Indonesia masih berjalan d

⁵⁵Arkoun menulis. "Methodological and epistemological issues are directly albeit not always visibly, tied to the world's great ideologies is linked to a policy of refusal or integration of new knowledge that, in the former case, undermines and in the latter, reinforces or confirms existing ideological view". Mohammed Arkoun "Islamic Studies: Methodologies", h. 340.

tempat. Kondisi demikian pula, menurut penulis, disebabkan oleh fakta wacana dan dinamika studi Islam, baik dalam institusi formal maupun insitusi non formal, belum sepenuhnya berangkat dari dan untuk kepentingan masyarakatnya. Fakta tersebut merupakan sebuah problem yang harus dicarikan penyelesaiannya untuk memperpendek atau bahkan menghilangkan sama sekali kesenjangan antara idealitas dan realitas di atas. Dengan kata lain, problem bahwa fakta wacana dan dinamika studi Islam, baik dalam institusi formai maupun insitusi non formal, yang belum sepenuhnya berangkat dari dan untuk kepentingan masyarakatnya tersebut adalah kesenjangan antara idealitas studi Islam yang *sociable* dan realitas studi Islam yang *a-sosial*: bagaimana membuat studi Islam sesuai dengan realitas problem sosial dan keagamaan umat Islam masa kini.

Tugas untuk menjembatani gap tersebut hanya bisa dikembangkan melalui alat bedah sosiologi pengetahuan. Sosiologi pengetahuan tidak semata-mata mencari aspek sosial historis suatu pemikiran sebagaimana dipahami dalam pemikiran sosiologi pengetahuan klasik. Sosiologi pengetahuan tidak menelusuri posisi aspek sosial yang menjadi dasar pijak suatu pemikiran. Sosiologi pengetahuan justru ingin membuktikan bahwa pengetahuan yang mapan tidak akan pernah lepas dari proses dialektis di tengah masyarakatnya. Sosiologi pengetahuan mengambil peran penting dalam proses analisis unsur-unsur normatif dan kognitif; proses evolusi suatu *universe* studi Islam yang memiliki basis sosial. Dengan demikian, studi Islam memiliki legitimasi yang kuat, baik dalam internal studi Islam maupun di luar studi Islam yang membentuk suatu *universe* studi Islam di atas.

Penutup dan Kesimpulan

Dari paparan di atas penulis menyimpulkan bahwa paradigma historisitas studi Islam tidak lagi mampu menjembatani persoalan problematika teoritik, metodologis, dan praksis kajian-kajian keislaman di masyarakat. Untuk itu, dengan mengikuti pandangan Berger, penulis mengusung perlunya studi-studi Islam dengan basis paradigma kemasyarakatan. Paradigma yang demikian itu harus diawali dengan suatu pemahaman bahwa studi Islam sebagai pengetahuan dan realitas sosial merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Kesatuan realitas sosial dan pengetahuan terjadi karena sesuatu yang real adalah

pengetahuan dan apa yang diketahui adalah sesuatu yang real ada masyarakat. Dengan demikian, memaknai studi Islam dalam kont sosiologisnya berarti memaknai studi Islam sebagai pengetahuan dal ranah dan fakultas realitas sosialnya.

Melalui alat penopang metodologi sosiologi pengetahuan, st Islam tidak semata-mata mencari aspek sosial historis suatu pemiki sebagaimana dipahami dalam pemikiran modern studi Isla Sosiologi pengetahuan tidak sekedar menelusuri posisi aspek so yang menjadi dasar pijak suatu pemikiran. Sosiologi pengetahu justru ingin membuktikan bahwa pengetahuan (baca: studi Isla yang mapan tidak akan pernah lepas dari proses dialektiknya deng dan di tengah masyarakatnya. Sosiologi pengetahuan mengam peran penting dalam proses analisis unsur-unsur normatif o kognitif; proses evolusi suatu *universe* studi Islam yang memiliki b sosial. Dengan demikian, studi Islam memiliki legitimasi yang k baik dalam internal studi Islam maupun di luar studi Islam y membentuk suatu *universe* studi Islam di atas. Itulah solusi studi Isl dengan paradigma sosial kemasyarakatan.

Daftar Pustaka

- Adams, Charles J. "The History of Religions and the Study of Islam" dalam Joseph M. Katagawa (ed.), *History of Religions: Essays on the Problems of Understanding*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Alee, Isma-ae. (ed.), *Islamic Studies in Asean*, Pattani: College of Islamic Studies Prince of Songkala University, 2000.
- Arkoun, Mohammed. "Islamic Studies: Methodologies", John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. 1, Oxford: The Oxford University Press, 1996.
- , *The Unthought in Temporary Islamic Thought*, London: Saqi Books, 2003.
- , *Pour une critique de la raison islamique*, Paris: Misonneuve & Larose, 1984.
- , *Rethinking Islam: Common Question, Ancommon answers*, translated by Robert D. Lee, San Francisco: Westview Press, 1994.
- , "History as an Ideology of Legimitation: A Comparative Approach in Islamic and European Contexts", Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism, and the West: Cultural and Political at the End of the Millennium*, London: I.B. Tauris, 1999.
- , *Essasis sur la pensée islamique*, Paris: Editions g. p. Maisonneuve et Larose, 1973.
- Berger Peter L. dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books, 1967.

- dan Thomas Luckmann, "Sociology of Religion and Sociology of Knowledge" dalam *Sociology and Sosial Research*, Vol. 47, 1963.
- , *The Sacred Canopy*, New York: Anchor Books, 1968.
- Binder, Leonarad. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Brodeur, Patrice C. "The Changing Nature of Islamic Studies and American Religious Studies, Part 2", *The Muslim World*, Vol. 92, 2002.
- Davies, Douglas James. *Meaning and Salvation in Religious Studies*, Leaden: E.J. Brill, 1984.
- Ernst, Carl W. and Richard C. Martin (ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, South Carolina: The University of south Carolina Press, 2010.
- al-Ghazali, Muhammad . *Ihya Ulum al-Din*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Gibb, H.R. *Modern Trends in Islam* , New York: Octagon Books, 1978.
- Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam*, Vol. I, Chicago: Chicago University Press, 1974
- Hughes, Aaron W. *Situating Islam: The Past and Future of an Academic Discipline*, London: Equinox, 2007
- Hussain, Asaf. (ed.), *Orientalism, Islam, and Islamists*, Vermont: Amana Books, 1984.
- al-Jabiri, 'Abid. *Arabic-Islamic Philosophy*, Austin: The Center for Middle Eastern Studies The University of Texas, 1999.
- , *Nahnu wa al-Turats*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafial-'Arabi, 1993.
- , *al-Turats wa al-Hadatsah*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1999.
- Khaldun, Ibn *al-Muqaddimah*, trans, Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 1989.

- Kerr, Malcolm H. (ed.), *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems*, California: Undena Publications, 1980.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1988.
- Kurzman, Charles. (ed.), *Liberal Islam: A Source Book* (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Lee, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity*, Colorado: Westview Press, 1997.
- Martin, Richard C. "Islamic Studies: History of the Field", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Vol. 1, Oxford: The Oxford University Press, 1996.
- , (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- McCarthy, E. Doyle. *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge*, London: Routledge, 1996.
- Nanji, Azim(ed.), *Mapping of Islamic Studies: Genealogy, Continuity, and Change* (Berlin: mouton de gryter, 1997).
- Pitsuwan, Surin. "Islamic Studies and the Challenge of the 21st Century", Isma-ae Alee (ed.), *Islamic Studies in Asean*, Pattani: College of Islamic Studies, 2000.
- Prambrun, James R. dalam "Science, Theology, and Acts of Understanding", *Science et Esprit*, Vol. 58, No. 1, 2006.
- Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies: Review Essay", Richard C. Martin (ed.), *Approaches to Islamic Studies in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1986).
- Roff, William R.. "Islam in Indonesia as a Knowledge Industry", *Kultur*, Vol. I, No. 2, 2001.
- Said, Edward W. *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979.
- Waardenburg, Jacques. "Islamic Studies and the History of Religions: An Evaluation", Azim Nanji (ed.), *Mapping Islamic Studies: : Genealogy, Continuity and Change*, Berlin: mouton de gryter, 1997

-----, "Islamic Studies", Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, Vol. 7 , New York: MacMillan, 1996.

-----, *Classical Approach to Study of Religion*, London: The Hague, 1973.

'MENGGERAKKAN' SUNNAH BERSAMA FAZLUR RAHMAN

Saifuddin Zuhri Qudsy



Pengantar

Kenyataan bahwa Hadis dan Sunnah⁵⁶ digunakan secara literal dan dianggap sebagai satu patokan harga mati, menjadi kegelisahan Fazlur Rahman. Karena bagi Rahman, Hadis dan Sunnah seharusnya bergerak dinamis sesuai dengan ruang dan waktu. Terlebih bila kita melihat pada masa-masa awal perkembangannya, Sunnah begitu hidup dan penafsirannya senantiasa berkembang. Namun dalam perkembangan berikutnya, tepatnya ketika muncul 'aksi penutupan' pintu ijtihad di masa-masa pertengahan, Sunnah dan Hadis lantas menjadi 'mati', beku dan seolah tak memiliki daya gerak. Sehingga Rahman berpendapat, walaupun secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup, namun *taqlid* atau menerima otoritas secara mentah-mentah berkembang sedemikian subur hingga secara praktis *ijtihad* menjadi tidak ada. Mula-mula *taqlid* ini disarankan kepada orang-orang awam. Walaupun kemudian orang-orang awam pun cukup memiliki kesanggupan untuk menilai dan memilih di antara

⁵⁶ Imam Malik menggunakan media fatwa sahabat dan fatwa Tabiin serta Ijma' penduduk Madinah untuk merepresentasikan sunnah Nabi. Dengan begitu, maka sunnah adalah informasi atau hadis yang tidak secara khusus berasal dari nabi. Berbeda dengan Malik, Syafi'i mengatakan bahwa ketiga media tersebut sebagai representasi sunnah, dengan kata lain, sunnah adalah informasi atau hadis yang khusus dari Nabi walaupun dalam bentuk hadis Ahad. Lihat, Suryadi, "Dari Living Sunnah ke Living Hadis", dalam Sahiron Syamsuddin (Ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: TH-Press, 2007), hlm. 99.

pandangan-pandangan yang berbeda, namun *taqlid* ini terus melanda mayoritas umat Islam. Hal ini pada gilirannya juga memunculkan suara lain, yakni penentang *taqlid*. Suara-suara yang menentang ini timbul terutama disponsori Ibnu Taimiyah.

Generasi-generasi muslim terdahulu disalahkan karena telah menutup pintu ijtihad dan mengambil sikap *taqlid*. Padahal ijtihad adalah penting dalam melakukan gerakan reformasi Islam pada abad ke-18. Kalangan modernis muslim lebih menyerukan ijtihad yang urgensinya lebih besar sejak terjadi perbenturan antara masyarakat muslim dengan kekuatan-kekuatan baru⁵⁷ di bidang sosial, ekonomi, budaya, moral, dan politik.⁵⁸ Tertutupnya pintu ijtihad juga telah memasung kreativitas berpikir serta menumbuhkan sikap taqlid buta terhadap suatu produk hukum tertentu. Hal ini pada gilirannya menjadikan Islam sebagai sebuah produk yang statis, beku, dan tidak peka terhadap perkembangan dan perubahan zaman, padahal seharusnya Islam itu *shalih likulli zaman wa makan*. Sehingga segala produk yang lahir dari modernitas berusaha dicarikan rujukannya pada teks-teks atau kitab-kitab klasik, tanpa tahu apa sebenarnya latar belakang dibalik lahirnya sebuah kitab tersebut, serta apa ideologi penguasa pada saat itu. Akibatnya, al-Qur'an dan Hadis kemudian juga menjadi beku maknanya dan tidak berjalan sesuai dengan semangat awal dari munculnya teks tersebut.

Dalam menyikapi kecenderungan di atas, lalu muncul pendekatan baru dalam kajian al-Qur'an dan Hadis. Dalam kajian al-Qur'an, misalkan, hermeneutika telah muncul dan berkembang menjadi salah satu pisau analisis yang cukup tajam dalam memahami makna al-Qur'an. Sedangkan dalam konteks Hadis, kajian yang dilakukan lebih banyak terkuras pada kajian-kajian aspek sanad Hadis, mulai dari perawi, status perawi, dan lain sebagainya. Pada satu sisi, kajian aspek sanad ini memang menjadi unsur paling pokok dalam studi Hadis. Namun demikian, mengerahkan seluruh waktu dan energi hanya pada kajian aspek sanad tentu akan menghilangkan aspek penting lainnya yaitu aspek matan, dalam studi hadis. Padahal, aspek yang terakhir

⁵⁷Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 262.

⁵⁸Fazlur Rahman, "Perubahan Sosial dan Sunnah Awal," terj. A. Baidlowi, dalam Fazlur Rahman, Dkk., *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 119.

ini juga tidak kalah pentingnya untuk diteliti secara komprehensif sehingga bisa menghasilkan hadis yang sempurna dari segi sanad dan matan.

Oleh sebab itu, tulisan ini tidak berpretensi untuk melakukan kajian secara mendalam terhadap problematika sanad Hadis, namun lebih mencoba untuk mengupas secara singkat tentang bagaimana mengkaji matan Hadis dan materi Sunnah dengan pendekatan yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman. Melalui sejumlah teorinya seperti "living Sunnah", "pendekatan sejarah", dan teori hermeneutika "double movement", Rahman mengajak kita untuk kembali 'menggerakkan' ruh Sunnah yang sempat 'mati suri' itu.

Sekilas Mengenai Fazlur Rahman

Sebenarnya biografi mengenai Fazlur Rahman telah banyak ditulis, baik dalam bentuk buku, artikel di jurnal cetak maupun elektronik. Di sini kami hanya akan memaparkan sekelumit saja mengenai biografinya. Dia dilahirkan pada 1919 di anak benua Indo Pakistan, di sebuah daerah yang saat ini terletak di Barat Laut Pakistan. Dia besar di dalam tradisi mazhab Hanafi yang bercorak rasional. Ayahnya adalah tokoh masyarakat yang memiliki peran penting di Doban, sebuah madrasah tradisional paling bergengsi di anak benua Indo Pakistan yang didirikan oleh Muhammad Qasim Nahtawi pada 1867. Dari ayahnya inilah Rahman kecil memperoleh pendidikan agama khususnya pelajaran Hadis, di samping pendidikan formal yang ia peroleh di sekolah.⁵⁹ Setelah menamatkan pendidikan menengah di madrasah, Rahman melanjutkan studinya di Departemen Ketimuran, Universitas Punjab. Pada 1942, ia berhasil menyelesaikan pendidikan akademisnya di universitas tersebut dengan meraih gelar MA dalam sastra Arab. Pada tahun 1951, Rahman menyelesaikan studi doktornya di Oxford University dengan mengajukan disertasi tentang Ibnu Sina.⁶⁰ Rahman Sejak kecil memang dikenal kritis dan memiliki pemikiran cemerlang. Dia banyak melakukan kritik doktrin-doktrin tradisional, baik terhadap Sunni maupun Syi'ah.

⁵⁹Sri Purwaningsih, "Kritik Fazlurrahman Terhadap Sunnah dan Implikasi Metodologis dalam Memahaminya," dalam *Jurnal Teologia*, Volume 19, Nomor 1, Januari 2008, hlm. 134.

⁶⁰Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Penyunting: Taufik Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 13.

Poin-poin yang Menjadi Kegelisahan Rahman

Kemandegan ijtihad ditengarai Rahman sebagai penyebab kemandekan intelektual yang terjadi pada para sarjana muslim. Hal ini memang setidaknya bisa dilihat dari masa-masa kemunduran Fiqh Islam yang berlangsung pada awal abad keempat, bahkan jauh sebelumnya abad kedua, hingga ketigabelas hijriyah yang umum disebut dengan fase kemunduran Fiqh Islam yang titik nadirnya sampai pada fase periode taklid dan penutupan pintu ijtihad. Pada abad-abad di atas memang masa-masa munculnya mazhab-mazhab. Imam Syafi'i, disebut-sebut sebagai salah satu aktor intelektual yang berada dibalik agenda ditutupnya pintu ijtihad melalui program qiyas maupun ijma' nya. Hadis misalnya, yang sebelumnya bertebaran di mana-mana mulai dibukukan dan disatukan semenjak khalifah al-Mansur. Sedangkan ushul fiqh lahir di tangan Syafi'i yang dianggap berkorelasi dengan upaya penyeragaman dan semangat administrasi pada saat itu.⁶¹ Dari metode qiyas⁶² misalnya, Syafi'i membangun asas yang manunggal atau dwitunggal, yakni al-Qur'an dan Hadis, sebagai otoritas tertinggi yang mengawasi sekaligus menentukan produksi kebudayaan.

Di samping itu, perumusan Syafi'i dalam bidang yurisprudensi Islam telah membuat relasi antara ijtihad dan ijma' menjadi berantakan.⁶³ Hal ini ditegaskannya bahwa Syafi'i tidak pernah menerima pendapat lawan-lawannya, kecuali pada saat-saat tertentu, misalnya bahwa pada masa-masa khalifah Abu Bakar dan Umar, di hadapan khalayak ramai, keduanya meminta umat Islam untuk membawakan informasi mengenai Sunnah Nabi apabila timbul masalah-masalah tertentu jika para khalifah tersebut tidak memiliki informasi mengenainya. Argumentasi ini sebenarnya, oleh lawan Syafi'i, dimaksudkan untuk menyatakan bahwa para sahabat telah menyaksikan tingkah laku Nabi di dalam setiap situasi dan mereka berbuat dengan semangat yang sama seperti Nabi, dan bahwa kemudian para generasi selanjutnya dengan semangat yang sama pula yang kemudian dapat dianggap sebagai ijma

⁶¹Ahmad Baso, "Militerisasi Islam-Kritik Nalar Politik Sebagai Kritik Kebenaran dalam Jurnal *Gerbang*, No. 10. Vol. IV, 2001, hlm. 199-200.

⁶²Qiyas adalah apa yang dicari dengan dalil-dalil yang sesuai dengan khab yang terdahulu dari al-Kitab dan Sunnah, karena keduanya adalah kebenaran (ilm al-haqq) yang harus dicari, seperti pencarian tentang arah kiblat. Lihat Al-Syafi'i, *A Risalah*, hlm. 40.

⁶³Fazlurrahman, *Membuka Pintu*, hlm. 32.

Hal ini yang ditolak secara tegas oleh Syafi'i, dia menghendaki ijma' itu bersifat formal dan total, tidak ada perbedaan, dan pastinya seragam.⁶⁴ Bahkan menurut Abu Zayd, Syafi'i memasukkan konsep ijma' dalam konsep Sunnah, sebuah konsep yang bagi Syafi'i memuat Sunnah-sunnah yang berupa 'urf, adat istiadat. Sehingga dengan memasukkan konsep ijma' pada Sunnah, telah menjadikan konsep Sunnah itu sendiri meluas dan jika meluas, menurut Abu Zayd, maka meluas pula wilayah teks, dan sebagai akibatnya adalah wilayah ijtihad semakin menyempit.⁶⁵ Padahal pada waktu itu ijma' bersifat demokratis dan dinamis. Sehingga Fazlur Rahman melihat bahwa usaha ijma versi Syafi'i itu menghadap pada masa lalu bukan masa depan, sebuah permasalahan hukum saat ini dicarikan produk hasil hukumnya yang ada pada abad pertengahan, dan terlepas dari semangat dan tujuan dari lahirnya sebuah Sunnah. Tak heran jika kemudian permasalahan hukum Islam selalu menghadap pada produk teks-teks hukum yang telah ada tanpa memerhatikan ideal moral dari lahirnya suatu hukum tersebut. Rahman memang mengacungi jempol terhadap usaha penyeragaman yang dilakukan Syafi'i demi kestabilan kepada struktur sosial-religius kaum muslimin pada masa pertengahan, namun di sisi lain, dalam jangka panjang hal itu akan menghilangkan kreativitas dan originalitas mereka.⁶⁶

Dalam konteks al-Qur'an dan Hadis, menurut Rahman pada masa sahabat periode I, umat Islam menggunakan dua sumber pokok ini dengan sangat dinamis dan historis, tetapi pada akhir periode I dan awal periode II pemikiran keagamaan Islam menjadi formal, kaku, dan normatif. Hadis oleh para ulama dipegang sebagai sesuatu yang *given* dan harga mati, dengan menafikan nuansa historis dan gerak dinamis yang ada pada suatu hadis, hal ini terutama yang berkaitan dengan Hadis-hadis *muamalah*. Padahal sebenarnya menurut Rahman, Hadis itu muncul belakangan, setelah adanya gerakan pencarian Hadis. Sebelumnya Hadis-hadis tersebut masih berupa Sunnah yang hidup dengan tradisi oral, yang di kemudian hari Sunnah itu menjadi sebuah konsensus (ijma') yang dinamis dan hidup.

⁶⁴Fazlurrahman, *Membuka Pintu*, hlm. 31.

⁶⁵Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKIS, 1997), hlm. 75. Di samping itu, permasalahan mengenai al-Syafi'i sebagai pembela Sunnah akan sangat jelas ketika kita mendengar ucapannya: "Tidak ada yang lebih aku benci daripada ilmu kalam dan ahlinya."

⁶⁶Fazlur Rahman, *Membuka Pintu*, hlm. 33.

Beberapa Tawaran Metodologi

Kegelisahan Fazlur Rahman dalam melihat realitas tertutupnya pintu ijtihad ini diwujudkan dalam beberapa solusi metodologis yang ditawarkannya. Setidaknya ada beberapa hal yang akan kami deskripsikan di sini, baik itu teori yang digunakannya untuk penafsiran al-Qur'an maupun Hadis.

1. Teori Double Movement

Teori *double movement* ini digunakan Rahman sebagai cara untuk dapat menafsirkan al-Qur'an, meskipun sebenarnya hal ini juga sangat *available* untuk digunakan pada teks-teks lain, semacam Hadis, misalnya. Rahman mengasumsikan bahwa al-Qur'an merupakan respons Tuhan melalui Muhammad, sebagai wadahnya, terhadap kondisi moral dan sosial masyarakat Arab pada waktu itu (*The Qur'an is a divine response, Through Muhammad's mind, to the moral-social situation of the prophet's Arabia.*).⁶⁷

"Dari situasi masa kini, ke masa al-Qur'an diturunkan, dan kembali lagi ke masa kini" Begitulah kira-kira ungkapan singkat, namun padat, dari seorang Fazlur Rahman dalam menjelaskan Double Movement-nya untuk menafsirkan al-Qur'an. Metode ini diaplikasikan dalam ayat-ayat sosial dan kemanusiaan, baik berkait dengan masalah hukum, politik, ekonomi dan lain-lain. Setidaknya penjelasannya adalah sebagai berikut:⁶⁸ Gerak Pertama (dari situasi kini ke masa al-Qur'an diturunkan) terdiri dari dua langkah; *pertama*, Melakukan tahap pemahaman tekstual al-Qur'an dan konteks sosio-historis ayat-ayatnya (*task of understanding*). Langkah ini mensyaratkan adanya pemahaman secara makro mengenai situasi kehidupan Arabia baik sisi kehadiran Islam di Mekkah, adat istiadat ataupun masyarakatnya. Langkah *kedua* melakukan generalisasi. Pada tahap ini perlu dilakukan upaya generalisasi atas jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan ratio legis yang sering dinyatakan. Yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa selama

⁶⁷Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), hlm. 5.

⁶⁸Fazlurrahman, *Islam and Modernity.....*, hlm. 5-6.

proses ini perhatian harus diberikan ke arah ajaran al-Qur'an, sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum, yang dinyatakan dan setiap tujuan yang dirumuskan akan koheren dengan yang lainnya.⁶⁹

Sedangkan Gerak Kedua (dari masa al-Qur'an diturunkan ke masa kini). Dalam bahasa mudahnya adalah bagaimana membumikan sebuah tujuan ayat al-Qur'an yang pada masa diturunkan berlaku secara spesifik ke dalam konteks kekinian. Tentunya hal ini dengan berupaya memahami pesan moral yang tertuang dalam ayat al-Qur'an tersebut. Sehingga terjadi 'penubuhan' sebuah tujuan ayat pada konteks sosio historis masa sekarang. Namun di sini Fazlur Rahman menekankan pula pentingnya koreksi atas penafsiran pemahaman pertama. Dengan demikian jika pemahaman pada gerakan pertama gagal diaplikasikan pada pemahaman gerakan kedua maka tentunya telah terjadi kegagalan dalam menilai situasi masa kini atau kegagalan dalam memahami al-Qur'an. Sehingga dengan metode penafsiran *double movement* ini, Rahman yakin ijtihad akan dapat diberikan nafas baru, dan pesan-pesan al-Qur'an akan dapat bergerak hidup dan menjadi efektif lagi.⁷⁰

2. Dari Hadis ke Sunnah

"...tentu saja harus dikemukakan secara tegas bahwa suatu reevaluasi terhadap aneka ragam unsur dalam hadis dan penafsirannya kembali yang sempurna selaras dengan perubahan-perubahan kondisi sosio-moral dewasa ini mesti dilakukan, hal ini hanya bisa dilakukan melalui studi historis atas Hadis dengan mengubahnya menjadi Sunnah yang hidup dan membedakan secara tegas nilai-nilai nyata yang terkandung di dalamnya dari latar belakang situasionalnya."⁷¹

Bagi Rahman, Hadis adalah *verbal tradition*, sedangkan sunnah merupakan *practical tradition* atau *silent tradition*. Secara harfiah, masih menurut Rahman, Sunnah berarti jalan yang dilalui, yang kemudian mengasumsikan bahwa setiap bagian dari jalan itu adalah Sunnah, baik awalnya maupun ujungnya. Sedangkan isinya adalah bersifat

⁶⁹ Saifuddin Zuhri Qudsy, "Konstruksi nalar Hermeneutika Neo Modernisme Fazlurrahman," dalam www.saifuddinzuhri.blogspot.com/2008/07/konstruksi-nalar-hermeneutika.html

⁷⁰ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*....., hlm. 7.

⁷¹ Fazlurrahman, *Membuka Pintu*....., *Ibid.*,

seperti dasar dari sebuah sungai yang terus-menerus mengasimilasikan unsur-unsur baru, tetapi tujuan dari istilah Sunnah ini mengacu dan diarahkan pada model perilaku Nabi Saw.⁷²

Konsep Sunnah sebenarnya sudah dipakai sejak pada masa Nabi Saw sendiri. Dengan berbagai argumen, Rahman menjelaskan bahwa Sunnah, sebagaimana juga dihimpun dalam koleksi Hadis, mencakup perilaku Nabi Saw. Dengan kata lain, ia menghembuskan semangat Nabi. Oleh karena itu literatur Hadis seharusnya tidak dianggap sebagai data sejarah yang tidak dapat dipercaya sama sekali dan dibuang secara keseluruhan. Meskipun bagian yang dianggap mewakili Nabi itu sedikit sisanya merefleksikan Sunnah yang hidup, sementara Sunnah yang hidup merupakan penafsiran dan perumusan progresif dari Sunnah Nabi, dengan kata lain, sunnah yang hidup adalah proses yang sedang berjalan. Sunnah lebih pada sebuah konsep payung, penunjuk arah ketimbang sebagai satu konsep baku yang berlaku secara mutlak, kaku, dan literal.

Menurut Rahman, umat Islam saat ini, memerlukan upaya metodologis demi mencairkan kembali Hadis-hadis yang ada ke dalam bentuk Sunnah yang hidup (*living sunnah*) melalui studi historis terhadapnya. Dalam bukunya *Membuka Pintu Ijtihad*, Rahman menelaah karya-karya orientalis yang tertarik melakukan studi Hadis, mereka antara lain: Ignaz Goldziher, Margoliouth, H. Lammens, dan Joseph Schacht. Buku *Membuka Pintu Ijtihad* ini ditulis sekurang-kurangnya untuk memperlihatkan: *Pertama*, evolusi historis perkembangan empat prinsip dasar (sumber pokok) pemikiran Islam—Al-Quran, Sunnah, Ijtihad dan Ijma'; dan *kedua*, peran aktual prinsip-prinsip ini dalam perkembangan sejarah Islam itu sendiri. Rahman setidaknya menemukan beberapa penemuan: *pertama*, bahwa dalam perjalanan sejarah telah terjadi penggeseran dari otoritas Sunnah Nabi menjadi Sunnah yang hidup dan akhirnya menjadi Hadis. *Kedua*, Sunnah Nabi merupakan Sunnah yang ideal, dan Sunnah yang hidup merupakan interpretasi dan implementasi kreatif para sahabat dan tabi'in terhadap Sunnah ideal tersebut. Sedang Hadis merupakan upaya penuturan Sunnah dalam suatu catatan. *Ketiga*, Sunnah dan Hadis memiliki perbedaan yang sangat penting: secara garis besar Sunnah merupakan

⁷²Fazlurrahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, cet. VI, 2010) hlm. 69-70.

sebuah fenomena praktis yang ditunjukkan kepada norma-norma behavioral, sedangkan Hadis tidak hanya menyampaikan norma-norma hukum tetapi juga keyakinan-keyakinan dan prinsip-prinsip religius. Keempat, kandungan aktual Sunnah dari generasi-generasi muslim di masa lampau secara garis besarnya adalah produk ijtihad apabila ijtihad ini, melalui interaksi pendapat secara terus menerus, akhirnya dapat diterima oleh semua ummat atau disetujui secara konsensus (ijma'). Karena sebagian besar kandungan dari keseluruhan Hadis adalah tidak lain dari Sunnah-ijtihad dari generasi pertama kaum muslimin.⁷³ Rahman berusaha membangun kembali mekanisme "Sunnah-Ijtihad-Ijma'", karena menurutnya, mekanisme tersebut telah dikacaukan dalam metodologi klasik menjadi "Sunnah- Ijma'-Ijtihad."

Menurut Rahman, umat Islam perlu melakukan reevaluasi dan reinterpretasi atas berbagai unsur di dalam Hadis sesuai dengan situasi dan kondisi moral-sosial yang senantiasa berubah. Rahman memilih pendekatan historis dalam melakukan pengkajiannya atas Hadis. Baginya Hadis perlu dikembalikan maknanya menjadi Sunnah yang hidup (*living sunnah*) dengan cara membedakan secara detail dan rinci nilai-nilai nyata yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya. Tampak dari asumsi ini bahwa teori *double movement* memengaruhi Rahman dalam melakukan reevaluasi atas Hadis. Hadis-hadis masalah *freewill* dan Hadis-hadis hukum tidak boleh dipandang sebagai sesuatu yang sudah jadi sehingga umat Islam tinggal *taken for granted* dan langsung diaplikasikan, tetapi sebagai masalah yang harus senantiasa ditinjau ulang.

Asumsi seperti ini kemudian membawa Rahman pada beberapa langkah strategis yang harus dilakukan untuk mencapai hasil reinterpretasi yang benar dan sesuai dengan kondisi kekinian. Langkah Pertama adalah memahami makna teks Hadis Nabi sembari memahami latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut situasi Nabi dan masyarakat pada periode Nabi secara umum (*asbab al-wurud* makro) termasuk pula sebab-sebab munculnya Hadis (*asbab wurud* mikro). Penggunaan petunjuk al-Qur'an yang relevan juga perlu dilakukan mengingat bagi Rahman, sejarah dan al-Qur'an adalah

⁷³Hujair AH. Sanaky, "Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Sunnah dan hadis (Kajian Buku Islamic Methodology in History)" dalam, *Al-Mawarid*, Edisi XVI Tahun 2006, hlm. 264.

kriteria penilai yang handal bagi otentisitas pemaknaan Hadis. Dari langkah pertama ini akan bisa dibedakan antara nilai-nilai nyata dari atau sasaran hukumnya (*ratio legis*) dengan ketentuan legal spesifiknya, sehingga dengan demikian dapat dirumuskan prinsip idea moral dari hadis tersebut.

Langkah kedua adalah penumbuhan kembali hukumnya yakni prinsip idea moral yang didapat tersebut diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini. Inilah yang dimaksudkan Rahman dengan 'menggerakkan' Hadis menjadi 'Sunnah yang hidup'. Dengan demikian, model penafsiran situasional Rahman ini berusaha mengombinasikan pendekatan historis dengan pendekatan sosiologis.

3. Metode Historis

Dalam konteks metodologi penelitian, pada dasarnya metode sejarah merupakan metode penelitian yang pada prinsipnya bertujuan untuk menjawab enam pertanyaan (5 W dan 1 H) yang merupakan elemen dasar penulisan sejarah, yaitu *what* (apa), *when* (kapan), *where* (dimana), *who* (siapa), *why* (mengapa), dan *how* (bagaimana). Pertanyaan-pertanyaan itu konkretnya adalah: Apa (peristiwa apa) yang terjadi? Kapan terjadinya? Di mana terjadinya? Siapa yang terlibat dalam peristiwa itu? Mengapa peristiwa itu terjadi? Bagaimana proses terjadinya peristiwa itu?⁷⁴

Dalam konteks studi Hadis, pertanyaan yang kira-kira bisa dikatakan relevan dimunculkan adalah; Peristiwa apa yang menjadi isu dalam Hadis? Mengapa terjadi, dan lain sebagainya merupakan salah satu upaya Rahman untuk mengetahui dengan benar mengenai kebenaran dari Hadis. Lalu apa tujuan dari metode sejarah ini? Adapun yang menjadi tujuan penelitian sejarah atau historis adalah untuk memahami masa lalu, dan mencoba memahami masa kini atas dasar peristiwa atau perkembangan di masa lampau.⁷⁵ Hans Kury salah seorang pakar studi perbandingan agama, menyatakan bahwa pendekatan kritik-historis terhadap al-Qur'an tidak akan merusak keyakinan umat Islam, melainkan justru akan memperkuatnya. Rahman di sini adalah salah satu tokoh yang membuktikan bahwa

⁷⁴ Richard Marius & Melvin E. Page, *A Short Guide to Writing About History* (5th ed.) (New York: Pearson, 2005), hlm. 15.

⁷⁵ Nurul Zuriah, *Metodologi Penelitian Sosial dan Pendidikan* (Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2005), hlm. 52.

pendekatan historis memang sangat dibutuhkan baik dalam studi al-Qur'an maupun Hadis.⁷⁶ Karena bagi Rahman sendiri, pendekatan historis merupakan *conditio sine qua non* yang mau tak mau harus diterapkan⁷⁷ saat ini pada al-Qur'an dan Hadis. Berikut ini beberapa kasus/contoh dari pendekatan historis Rahman terhadap Sunnah:

Imam al-Awza'i dalam suatu kasus tidak sependapat dengan Abu Hanifah yang menyatakan bahwa "seorang yang menjadi muslim di negeri non-muslim meninggalkan kampung halamannya untuk bergabung dengan umat Islam lainnya. Di kemudian hari negerinya jatuh ke tangan kaum muslimin, maka harta kekayaan yang berada di negerinya yang terdahulu itu tidak dikembalikan kepadanya tetapi dimasukkan ke dalam *mal al-ghanimah*". Al-Awza'i menentang pendapat Abu Hanifah dengan mengemukakan bahwa ketika kota Mekkah jatuh ke kaum muslimin Nabi telah mengembalikan harta kekayaan orang-orang yang telah meninggalkan kota untuk bergabung dengan kaum muslimin di Madinah. Menurut Abu Yusuf, al-Awza'i berkata: "Manusia yang pantas untuk diikuti dan yang Sunnahnya paling patut untuk diikuti adalah Nabi" Abu Yusuf dalam membela pendapat Abu Hanifah mengatakan bahwa praktik kaum muslimin adalah sesuai dengan pendapat Abu Hanifah sedang perlakuan Nabi Muhammad di Mekkah merupakan pengecualian: "Demikianlah Sunnah dan praktik Islam (walaupun) Nabi sendiri tidak melakukannya (ketika di Mekkah)". Kemudian Abu Yusuf mengemukakan Sunnah Nabi dengan suku Hawazin yang berbeda. Suku Hawazin setelah mengalami kekalahan, Banu Hawazin menghadap Nabi, memohon ampun serta kebebasan bagi orang-orang mereka yang ditawan serta mengembalikan harta kekayaan mereka. Nabi memenuhi harapan mereka dengan menyerahkan harta rampasan yang merupakan bagian mereka dan perbuatan itu diikuti, kecuali suku-suku tertentu di antara mereka. Oleh karena Nabi terpaksa memberi ganti rugi kepada suku-suku tersebut, dengan demikian harta kekayaan dan budak-budak milik Banu Hawazin dapat dikembalikan semuanya.⁷⁸

⁷⁶ Mahmut Aydin, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council*, (Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002), hlm. 160.

⁷⁷ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 19, lihat pula, Rein Fornhout, *Canonical Texts: Bearers of Absolute Authority: Bible, Koran, Veda, Tipitaka: A Phenomenological Study*, (Amsterdam: Rodapi, 1994), hlm. 232.

⁷⁸ Fazlurr Rhaman, *Membuka Pintu....*, hlm. 39-40.

Ada hal yang kami lihat menarik hati Rahman, yakni pernyataan Awza'i bahwa "Manusia yang Sunnahnya paling patut untuk diikuti adalah Nabi". Statemen ini bagi Rahman mengandung pengertian bahwa Sunnah atau preseden yang otoritatif dapat bersumber dari setiap yang kompeten, dan Sunnah Nabi jauh lebih tinggi daripada preseden-preseden lainnya dan memiliki prioritas di atas preseden-preseden tersebut.⁷⁹ Hal kedua adalah penggunaan istilah Sunnah oleh Abu Yusuf dengan membedakan Sunnah sebagai praktik yang diterima oleh kaum muslimin dan Sunnah sebagai tindakan Nabi Muhammad. Abu Yusuf memandang tindakan Nabi Muhammad pada saat merebut kota Mekkah sebagai sebuah pengecualian dan tidak dianggapnya sebagai sunnah. Sementara al-Awza'i memandang tindakan Nabi tersebut merupakan sebuah sunnah. Rahman kemudian lebih jauh melihat meskipun Sunnah yang ideal itu berasal dari Nabi namun hal itu juga termasuk praktik umat Islam. Rahman juga mengemukakan terma-terma yang digunakan al-Awza'i "praktik praktik kaum muslimin", "praktik pemimpin politik", praktik yang disepakati oleh orang terpelajar" ataupun "praktik kaum muslimin di Madinah".⁸⁰ Dengan demikian, bisa dilihat bagaimana Rahman disini tampak lebih berpihak pada situasi historis yang terjadi di suatu tempat tetapi tetap dengan mempertimbangkan bagaimana bentuk Sunnah Nabi, sehingga tidak heran jika kemudian gambaran yang dibangunnya adalah Sunnah-ijtihad-ijma', bukan Sunnah-ijma'-ijtihad. Jadi Sunnah tetap menjadi contoh ideal, namun diteruskan oleh generasi dinamis pemikiran dan ide masyarakat pada suatu waktu dan kondisi tertentu yang kemudian ijtihad tersebut berlanjut menjelma menjadi ijma', bukan dari Sunnah kemudian dilanjutkan dengan ijma' terus ijtihad, karena hal seperti ini akan menjebak umat Islam untuk terpa ijma' yang telah ada sebagai suatu pemaknaan atas sunnah—lebih ijma' dalam pengertian Syafi'i seperti yang telah disebutkan atas—dan kemudian ijtihad dengan bersandar kepada ijma'nya.

Di samping contoh di atas, Rahman juga banyak mengambil kasus yang digunakan oleh khalifah Umar dalam menangani urusan-urusan umat Islam pada waktu itu. Misalnya masalah harta rampasan perang, hukuman bagi pencuri, dan lain sebagainya yang menegaskan bahwa menurut Rahman, Umar mengubah bentuk Sunnah Nabi tentang

⁷⁹ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu....*, hlm. 41.

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu....*, hlm. 43.

perang, misalnya, karena aspek-aspek fundamental tertentu dan bahwa Sunnah Nabi akan semakin makmur karena perubahan ini.⁸¹

Dari paparan panjang di atas kita mendapatkan pendekatan sejarah merupakan pendekatan yang sama sekali tidak bisa diabaikan oleh Rahman. Metode "*critical history*" berfungsi sebagai upaya dekonstruksi metodologi, sedangkan metode *hermeneutic* difungsikan sebagai upaya rekonstruksinya. Sementara dalam kajian normatif (penerapan metode *hermeneutic* dalam menafsirkan al-Qur'an) Fazlur Rahman menggunakan metode sosio-historis sebagai alat bantu dalam menentukan konteks sosial yang terkait. Karena itu, Fazlur Rahman, menyadari miskinnya perspektif kesejarahan dalam kecendekiawanan Muslim yang pada gilirannya menyebabkan minimnya kajian-kajian historis Islam. Karena itu, Fazlur Rahman senantiasa menegaskan bahwa ummat Islam memerlukan kajian sejarah agar mereka dapat menimbang lebih lanjut nilai-nilai perkembangan historis tersebut untuk bisa melakukan rekonstruksi disiplin-disiplin Islam untuk masa depan. Dengan melihat pada kasus di atas, kita melihat bagaimana sebuah kasus hukum menjadi berbeda praktiknya, padahal masing-masing mengandalkan data-data historis, yang kemudian membawa Rahman pada kesimpulan betapa luasnya makna Sunnah itu sendiri.

Dari sini kita juga melihat bahwa pendekatan sejarah tidak semata-mata bermaksud menceritakan kejadian, tetapi juga menerangkan kejadian-kejadian itu dengan mengkaji kausalitasnya. Dalam hal ini peristiwa masa lalu itu dianalisis secara mendalam tentang faktor-faktor kausal, kondisional, kontekstual serta unsur-unsur yang merupakan komponen dan eksponen dari proses sejarah yang dikaji.⁸² Sehingga dengan demikian, untuk penulisan sejarah yang bersifat analitik ini juga diperlukan "bantuan" dari berbagai disiplin ilmu yang relevan dengan obyek studi, seperti sosiologi, antropologi, psikologi, dan lain sebagainya.

Di samping itu, jika kita menyitir atau melakukan studi terhadap suatu Hadis tertentu, sudah barang tentu kejadian sejarahnya, sebagai suatu peristiwa, tidak akan mungkin terulang lagi secara

⁸¹ Fazlur Rahman, "Perubahan Sosial dan Sunnah Awal," ..., hlm. 134.

⁸² Dudung Abdurrahman, "Pendekatan Sejarah dalam Penelitian Agama", dalam http://uin-suka.info/ejurnal/index.php?option=com_content&task=view&id=89&Itemid=52, diunduh pada 03 Agustus 2011.

persis. Sedangkan teks sejarah adalah dokumentasi penafsiran dan rekonstruksi peristiwa yang ditulis pengarang. Oleh karena itu, pasti terdapat jurang tabir antara masa lalu dan masa kini. Nah, makna yang terkandung itulah, atau dalam bahasa Rahman, ideal moral, yang menghubungkan sejarah dan kehidupan kita kini. Hal ini senada dengan pernyataan Komaruddin Hidayat, dengan mengutip Gadamer, bahwa sejarah mempunyai makna, bila dipertemukan dengan keprihatinan kini, untuk membangun harapan pada masa depan. Lebih jauh menurut Komaruddin Hidayat, statemen Gadamer sejalan dengan al-Qur'an ataupun Hadis, bahwa kebenaran (*truth*) itu diraih dari zaman lampau berdasarkan tradisi kenabian, lalu diinterpretasikan dan diaktualisasikan sekarang dan di sini (dunia), dengan tetap *committed* serta diarahkan ke masa depan dan bahkan melampaui kehidupan sesudah meninggal (*eskatologis*).⁸³ Jadi yang terjadi bukan pengulangan kronologi kejadian sejarah, tapi justru nilai *i'tibar*-nya. Atau dengan kata lain, bukan sekadar repetisi hukum atas hadis, tetapi juga nilai nilainya yang bisa diambil.

Catatan Reflektif

Tampaknya akan menjadi satu hal yang menarik bila kita bisa mengaplikasikan teori-teori yang dikembangkan oleh Fazlur Rahman dalam pendekatan studi Hadis di atas. Karena sebagaimana kita saksikan bersama, perkembangan kehidupan keagamaan saat ini sudah berjalan sangat dinamis. Pada satu sisi kita dihadapkan pada fenomena menguatnya puritanisme agama seperti yang ditunjukkan oleh kaum salafi dengan simbol celana cingkrang dan jenggot panjangnya. Sedangkan pada sisi yang lain kita juga disuguhi fenomena liberalisme agama seperti yang ditunjukkan oleh Yusman Roi dengan shalat *dwi* bahasanya, padahal jelas-jelas Nabi bersabda "*shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat shalatku*". Pertanyaannya adalah, bisakah pendekatan *living Sunnah* Fazlu Rahman tersebut melegitimasi model shalat yang digagas oleh Yusman Roi tersebut? Inilah pertanyaan pertama yang masih perlu didiskusikan lebih lanjut terkait dengan teori dan pendekatan Rahman terhadap Hadis.

Kedua, tampaknya Rahman kurang begitu memerhatikan

⁸³Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Paramadina, Jakarta, 1996, hlm.

permasalahan isnad dalam Hadis, sehingga operasi sanad sebagai kritik eksternal dan matan sebagai kritik internal tidak beroperasi secara berimbang karena lebih berat sebelah kepada matan. Rahman mengakui bahwa isnad berhasil meminimalkan usaha-usaha pemalsuan atas Hadis, karena ketatnya standar yang diberlakukan dalam menimbang adil tidaknya perawi, namun baginya isnad tidak bisa dijadikan sebuah argumentasi yang bersifat positif dan final. Hal ini dikarenakan isnad baru berkembang di belakang hari, yakni pada akhir abad pertama hijriyah, dan tentu, jika kita menengok pada sejarah dinasti, misalnya Abbasiyah, gejolak-gejolak kepentingan politik sangat kental terasa, misalnya dalam kasus-kasus pertentangan antara Ahlul Hadis dan Ahlur Ra'yi, antara Sunni dan Syi'ah, dan lain sebagainya. Bagaimanapun juga Rahman perlu mempertimbangkan sanad sebagai penjaga autentisitas sebuah Sunnah dan Hadis. Karena jika hal ini diabaikan maka dikhawatirkan Sunnah-sunnah yang sudah operatif dan menggunakan teori Rahman akan terlalu jauh sehingga lepas dari kendali awalnya yang jika demikian, konsep Sunnah sebagai *general umbrella*/payung tidak memiliki maknanya lagi.

Ketiga, permasalahan referensi sejarah, sebagaimana yang diungkapkan Jalaluddin Rakhmat, yang seringkali ditulis oleh orang-orang yang tidak mempunyai cukup pemahaman mengenai historiografi, malahan memiliki motif-motif yang patut dicurigai. Misalnya saja tokoh-tokoh orientalis yang menggunakan analisis sosiologis mereka (dengan bahan-bahan sejarah) dapat membuktikan pengaruh-pengaruh Kristen dan Yahudi dalam al-Qur'an.⁸⁴ Bagaimanapun, sejarah masa lalu adalah sejarah para penguasa dan para punggawanya yang penuh dengan intrik politik dan kebijakan politik yang senantiasa memihak pada penguasa, bahkan para pujangga dan penulis/katib/sekretarisnya. Dalam sejarahnya, mazhab Syafi'i merupakan mazhab yang dianggap ketat dan paling tradisional, serta lebih condong pada dalil-dalil Hadis daripada dalil Ra'yi. Satu hal yang sangat bertolak belakang dengan gaya mazhab Hanafi (yang dianut Rahman) yang banyak menggunakan ra'yu sebagai cara berpikir. Sehingga cara berpikir Rahman mengenai *living sunnah* sebenarnya tidak lebih dari sekadar perpanjangan tangan dari perdebatan berdarah-darah yang

⁸⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih*, (Bandung: Mizan Publika, 2007), hlm. 225.

terjadi pada masa-masa dinasti Abbasiyah mengenai konflik Ahlul Hadis dan Ahlur Ra'yi.

Keempat, tidak semua Sunnah atau Hadis itu memiliki *asbabul wurud* untuk mengetahui setting mikro dari munculnya sebuah Hadis. Hal ini menjadi tantangan tersendiri untuk memahami Hadis Nabi dengan berdasarkan *konsep living* sunnahnya Rahman. Jika ini tetap dilakukan, maka yang bisa di-cover mengenai setting mikro ini adalah situasi dan kondisi geografis secara umum saat munculnya Hadis yang bisa didapatkan dari data-data sejarah.

Kelima, jika kita menengok tema kritik sejarah, kita akan menemukan tradisi kritik tinggi (*higher criticism*) dan kritik rendah (*lower criticism*) dalam tradisi agama Kristen. Kritik tinggi mewakili beberapa ranah kritik: studi dari penerapan pendapat yang berkaitan dengan teks atau naskah berdasar apa yang bisa dilihat dari sejarah, bentuk naskah, pokok bahasan dan argumen dari kitab-kitab lain, ciri dan kaitannya dengan teks, hubungan antar perikop, situasi-situasi yang diketahui penulis dan hal-hal yang melingkupi pribadi penulis teks.⁸⁵ Sedangkan kritik rendah adalah kritik teks dari segi bahasa, khususnya unsur teks dan gramatikal sebuah teks cetakan, salinan kuno, dan sumber lain yang resmi yang dapat membantu memahami Bibel secara lebih mendalam.⁸⁶ Kami melihat bahwa gagasan dan teori Rahman memiliki banyak kesamaan dengan tradisi kritik yang sudah berlangsung lama dalam menerjemahkan dan menginterpretasikan Bibel. Lebih-lebih bila ditelusur lebih jauh, di situ akan ditemukan tokoh-tokoh seperti Schleiermacher kemudian pada akhir-akhir ditemukan pula Hans Georg Gadamer, tokoh yang disebutkan terakhir ini banyak memengaruhi gagasan-gagasan hermeneutika Rahman.

⁸⁵ Wisma Pandia, "Kritik Tinggi AlKitab (Higher Criticism)", (Jakarta: Sekolah Tinggi Teologi Injili Philadelphia, tt.) *Diklat Kuliah Philadelphia Baptist Evangelical Seminary*, hlm. 4.

⁸⁶ *Ibid.*, lihat pula Ali Imron, "Teori Kritik Historis dalam Hadis: Studi Kritis Atas Pemikiran Hadis Jalaluddin Rakhmat," *Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2009. hlm. 63.

Daftar Pustaka

- Abdurrahman, Dudung, "Pendekatan Sejarah dalam Penelitian Agama", dalam http://uin-suka.info/ejurnal/index.php?option=com_content&task=view&id=89&Itemid=52, diunduh pada 03 Agustus 2011.
- Al-Syafi'i, *Al-Risalah*.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *al-Syafi'i: Moderatisme, Ekletisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKIS, 1997.
- Aydin, Mahmut, *Modern Western Christian Theological Understandings of Muslims Since the Second Vatican Council*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2002.
- Baso, Ahmad, "Militerisasi Islam-Kritik Nalar Politik Sebagai Kritik Kebenaran," dalam *Jurnal Gerbang*, No. 10. Vol. IV, 2001.
- Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1982.
- Fazlurrahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, cet. VI, 2010.
- Fazlurrahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1984.
- Fazlurrahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Penyunting: Taufik Adnan Amal, Bandung: Mizan, 1987.
- Fazlurrahman, Dkk., *Wacana Studi Hadis Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Fornhout, Rein, *Canonical Texts: Bearers of Absolute Authority: Bible, Koran, Veda, Tipitaka: A Phenomenological Study*, Amsterdam: Rodapi, 1994.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Paramadina, Jakarta, 1996.

- Imron, Ali, "Teori Kritik Historis dalam Hadis: Studi Kritis Atas Pemikiran Hadis Jalaluddin Rakhmat," *Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2009.
- Marius, Richard & Page, Melvin E., *A Short Guide to Writing About History (5th)*, New York: Pearson, 2005.
- Pandia Wisma, "Kritik Tinggi AlKitab (Higher Criticism)", Jakarta: Sekolah Tinggi Teologi Injili Philadelphia, *Diktat Kuliah Philadelphia Baptist Evangelical Seminary*, tt.
- Purwaningsih, Sri, "Kritik Fazlurrahman Terhadap Sunnah dan Implikasi Metodologis dalam Memahaminya," dalam *Jurnal Teologia*, Volume 19, Nomor 1, Januari 2008.
- Qudsy, Saifuddin Zuhri, "Konstruksi Nalar Hermeneutika Neo Modernisme Fazlurrahman," dalam www.saifuddinzuhrir.blogspot.com/2008/07/konstruksi-nalar-hermeneutika.html
- Rakhmat, Jalaluddin, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqih*, Bandung: Mizan Publika, 2007.
- Sanaky, Hujair AH., "Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Sunnah dan hadis (Kajian Buku *Islamic Methodology in History*)" dalam, *Al-Mawarid*, Edisi XVI Tahun 2006.
- Syamsuddin, Sahiron (Ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: TH-Press, 2007.
- Zuriah, Nurul, *Metodologi Penelitian Sosial dan Pendidikan*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2005.

Mem-*Fiqh*-kan Nash-nash Qath`i ala Ibrahim Hosen

Shofiyullah Mz



Pengantar

Sebagai risalah yang terakhir, Islam diniscayakan untuk tampil sebagai ajaran yang holistik dan paripurna. Keparipurnaan Islam ini telah ditegaskan oleh Allah, baik melalui firmanNya (QS. Al-Ma'dah: 48), maupun dalam diri seorang Nabi Muhammad Saw. Namun demikian, kesempurnaan ini tidak kemudian dimaksudkan bahwa Islam itu telah menyediakan panduan hidup secara mendetail dan terperinci bagi umatnya. Karena sifat mendetail dan terperinci itu, dalam batas tertentu, justru bisa menafikan sifat keuniversalan dan kemenzamannya sebuah ajaran.⁸⁷

Banyaknya perkara-perkara yang tidak secara tegas syara` mengaturnya menjadi indikasi kuat dari komitmen Tuhan dan RasulNya dalam memberikan peluang bagi hambaNya untuk secara kreatif melakukan eksplorasi akan pesan-pesan Tuhan yang terkandung dalam nashNya melalui ijtihad. Dalam sebuah sabdanya Rasulullah menegaskan bahwa upaya ijtihad merupakan usaha seorang hamba yang mulia yang karenanya ia tetap berhak memperoleh satu pahala bila hasil ijtihadnya tidak tepat dan dua pahala baginya bila tepat, "*idajtahada al-hakimu fa asaba falahu ajrani, wa ida ahta'a falahu ajrun wahidun*". Oleh karena itu, hasil ijtihad dari seorang mujtahid itu tidaklah bersifat mutlak benar tapi bersifat relatif, yaitu benar dan

⁸⁷Nurcholis Madjid, *Islam; Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000) hlm. 426-441.

mengandung kemungkinan salah atau salah yang mengandung kemungkinan benar.⁸⁸

Spirit ajaran inilah yang oleh Ibrahim Hosen dijadikan sebagai pegangan dan pedoman dalam memahami dan mengaktualisasikan ajaran agama. Ibrahim Hosen dikenal sebagai ulama yang cukup luas dan mendalam penguasaannya dalam bidang fiqh dan usulnya.. Beliau adalah pendiri sekaligus Rektor dari Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur`an (PTIQ), juga pendiri dan Rektor pada Institut Ilmu al-Qur`an (IIQ) Jakarta. Beliau juga pernah dipercaya sebagai Ketua Komisi Fatwa MUI dan juga anggota DPA.

Di era 80-an, banyak cetusan dan letupan pemikiran beliau yang dirasa menyentak dan mengagetkan masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam seperti pandangannya tentang SDSB itu tidak tergolong judi, KB diperbolehkan, bunga Bank bukan riba dan masih banyak lainnya yang bersifat kontroversial.

Bila ditelusuri lebih jauh, sebenarnya akar persoalan dari letupan pemikiran kontroversial Ibrahim Hosen itu berangkat dari paradigma usul fiqh yang ia bangun. Bangunan paradigma usul fiqhnya yang terasa baru dan berani—namun tetap pada batasan-batasan tertentu—pada akhirnya melahirkan pemikiran hukum yang tampak ‘radikal’.

Ibrahim Hosen mencoba secara cerdas dan cermat meneliti kategori-kategori terminologi yang ada dalam usul fiqh. Dari hasil penelitiannya ia berkesimpulan dan berkeyakinan bahwasesungguhnya pemahaman terhadap kaidah “*la ijthada fi muqobalatin nas*” itu tidak lalu membelenggu kaidah lainnya yang berbunyi “*tagayyuril ahkam bitagayyuril azman wal amkinah*”, dan kaidah “*alhukmu yaduru ma`a illatihi wujudan wa`adaman*”. Sebab kedua kaidah terakhir ini kedudukannya diperkuat oleh nash al-Qur`an seperti yang bisa kita jumpai dalam QS. Al-Hasyr :2 dan QS. Ali Imran :13 serta QS. Yusuf :111.

Dengan demikian, *fi muqobalatin nas* yang dimaksud pada kaidah pertama itu tidak lalu dipahami dan diterima secara apa adanya (*taken for granted*) tanpa meneliti terlebih dahulu kualitas dari nash yang dimaksud. Para *ushuliyyin* memang telah bersepaham bahwa nash yang dimaksud pada kaidah di atas adalah “*nash qath`i*”.

⁸⁸Munawir Sjadzali, “Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 thn Prof.DR.H. Munawir Sjadzali, MA*. (Jakarta: IPHI-Paramadina, 1995) hlm. 87-93.

Bila semua *nash qath`i* tidak menerima ijtihad, hukum akan menjadi kaku dan rigid. Ia akan kehilangan nilai elastisitas (*murunah*) nya. Padahal hukum Islam harus senantiasa bisa menjawab setiap persoalan yang muncul. Bila pintu ijtihad tertutup bagi *nash qath`i* dalam semua kualifikasinya. Sementara persoalan terus berjalan, hukum akan jauh tertinggal dan ditinggal oleh problematika sosial kemasyarakatan yang selalu bergerak dinamis dan cepat.

Inilah tantangan terbesar dan mendasar bagi umat Islam yang harus dijawab dan dicari jalan keluarnya dengan segera. Bila tidak, goretan sejarah buram peradaban umat ini yang telah dimulai sejak abad 3H/9M akan terulang lagi di masa mendatang dan bahkan bisa jadi lebih suram. Melihat fenomena ini, Ibrahim Hosen menganggap bahwa pembaharuan hukum Islam nampak menjadi suatu hal yang mendesak untuk segera dilakukan.

Ibrahim Hosen mencoba tampil ke depan dengan menawarkan hasil ijtihadnya bahwa *nash-nash qath`i* pun ternyata bisa di-*fiqh*-kan. Kebolehan mem-*fiqh*-kan *nash qath`i* ini, menurutnya, berdasar pada petunjuk yang Allah ajarkan langsung pada Nabi Ayyub AS saat ia teringat akan sumpahnya untuk memukul Siti Rahmah, istrinya, sebanyak 100 kali. Nabi Ayyub AS merasa gelisah dan resah mengingat sumpahnya itu, karena sangat berat rasanya harus ia lakukan pada istrinya yang terbukti sangat setia mendampingi dia dalam penderitaannya selama ini. Allah akhirnya memberikan jalan keluar melalui firmanNya "*wahud biyadika digsan fadrib bihi wala tahnas...*"(QS. Shaad:44).

Berdasar atas petunjuk ayat di atas, memukul harus dilakukan oleh Nabi Ayyub AS karena itu adalah sumpahnya (*qath`i*). Akan tetapi sifat pemukulan berupa 100 kali itulah yang bisa di-*fiqh*-kan menjadi cukup satu kali pukulan dengan mengumpulkan 100 rumput (ضغثاً) dalam satu ikat. Inilah *fiqh* sebagai jalan keluar dari kesulitan yang diajarkan langsung oleh Allah. Dari sini, Ibrahim Hosen berkesimpulan bahwa selama *nash* itu tidak *qath`i fi jami`il ahwal*, maka terbuka peluang untuk di-*fiqh*-kan. Dengan kata lain, kualitas *nash* yang *qat`i fi ba`dil ahwal* itu sebenarnya masih bersifat *zanni*.

Adalah menarik untuk mengetahui secara lebih mendalam bagaimana *istinbatul hukm* yang ditawarkan oleh Ibrahim Hosen

dengan gagasannya mem-fiqh-kan *nash-nash qath`i* ini. Tulisan singkat ini dimaksudkan untuk mengeksplorasi lebih mendalam akan gagasan tersebut.

Mengenal Ibrahim Hosen dan Karya Tulisnya

Pada tanggal 1 Januari 1917 di sebuah Dusun perbatasan Kota yang bernama Tanjung Pura Bengkulu, bayi Ibrahim dilahirkan dari pasangan KH. Hosen dan Siti Zawiyah. Ibrahim merupakan anak kedelapan dari dua belas bersaudara. KH. Hosen, ayahnya, adalah keturunan ulama dan sudagar besar dari Bugis, sedang ibunya, Siti Zawiyah, adalah anak seorang demang (*priyayi*).

Pada usia sekitar delapan tahun, Ibrahim bersama keluarganya menetap di Kampung Jawa (*Jawa Road*) Singapura selama empat tahun. Di sana ia sekolah di madrasah As-Segaf, sekolah formal pertama yang dimasukinya. Sewaktu naik kelas IV, Ibrahim kembali ke Tanjung Pura dan melanjutkan sekolahnya di Muawanatul Khair Arabische School (MAS), sekolah yang didirikan oleh ayahnya sendiri. Lulus dari MAS, Ibrahim melanjutkan ke Tsanawiyah di Teluk Betung yang dipimpin oleh Kyai Nawawi. Disinilah ketekunan dan kerajinan Ibrahim mulai nampak. Disamping menekuni pelajaran yang diberikan di sekolah, Ibrahim juga banyak belajar langsung pada Kyai Nawawi di luar sekolah, utamanya nahwu, sharf, fiqh juga tasawuf.

Setamat dari Tsanawiyah, Ibrahim mengembara ke pulau Jawa dan nyantri di Pesantren Cibeber, Cilegon Banten di bawah asuhan KH. Abd. Latif selama dua tahun. Selepas dari pesantren ini, Ibrahim kemudian mendalami bahasa dan sastra kepada Sayyid Ahmad As-Segaf di Jami`at al-Khair Tanah Abang Jakarta. Dari Jakarta, Ibrahim kemudian kembali lagi ke Pesantren Lontar di Serang Banten, guna mendalami ilmu *qira`at* dan *tilawah* al-Qur`an pada KH.TB. Sholeh Ma`mun yang di Arab Saudi dikenal dengan Syekh Ma`mun al-Khusyairi. Selama enam bulan, Ibrahim belajar secara langsung dan intensif dengan Kyai Sholeh. Hal ini bisa ia lakukan karena ia mendapatkan fasilitas istimewa dari Kyai untuk menempati sebuah kamar di rumah beliau. Selain ilmu *qira`at* dan *tilawah*, Ibrahim juga mendalami fiqh, barzanji, dan juga qasidah. Belum puas dengan yang ia peroleh, Ibrahim kemudian melanjutkan pemburuan ilmunya di Pesantren Buntet Cirebon di bawah asuhan KH. Abbas. Kiai Abbas

adalah seorang ulama kenamaan pada masa itu. Beliau merupakan murid langsung Hadratusy Syaikh KH. Hasyim Asy`ari Tebuireng Jombang Jawa Timur. Dari kiai Abbas, Ibrahim lebih memperdalam ilmu manthiq, fiqh, ushul fiqh dan lainnya.

Setelah empat bulan belajar secara intensif siang-malam, Ibrahim oleh kiai Abbas disuruh melanjutkan ke Solo dan Sukabumi. Di Solo Ibrahim memperdalam sastra dan fiqh pada Sayyid Ahmad As-Segaf dan Muhsin As-Segaf. Sedang di Gunung Puyuh Sukabumi, Ibrahim memperdalam ilmu Balaghah dan mengaji kitab *al-Umm* karya Imam Idris as-Syafi'i pada Kiai Sanusi. Kiai Sanusi dikenal sebagai seorang ulama yang ahli berdebat sampai seorang pendeta harus masuk Islam karena kalah debat dengannya.

Sepuluh tahun kemudian, tepatnya pada bulan September 1955, Ibrahim mendapatkan kesempatan untuk melanjutkan studinya di Fakultas Syari`ah Universitas Al-Azhar, Kairo Mesir. Karena ada persoalan *mu`adalah* ijazah yang tidak dimilikinya, ia tidak bisa langsung diterima kuliah di Universitas. Selama setahun ia menjadi mahasiswa *mustami`* (pendengar) dengan memperdalam fiqh pada Syekh Ied Washif dan sastra pada Prof. DR. Hasan Jad di Fakultas Sastra Universitas Al-Azhar sebelum diterima di Fakultas Syari`ah sebagai mahasiswa. Selama kuliah itu, ia memperdalam ushul fiqh pada Prof. DR. Abu Nur Zuhair dan Prof. DR. Husain. sedangkan kepada Prof. DR. Ahmad Kuhel ia memperdalam ilmu nahw dan sharf.

Sepulang ke tanah air, dua tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1962 ia mendapatkan predikat sebagai guru besar (Professor) luar biasa dengan pidato pengukuhan berjudul *Fiqhul Muqaran* (Fiqh Perbandingan). Ia juga pernah menjabat sebagai Rector IAIN Raden Fatah Palembang sembari juga mengajar di Universitas Sumatera Utara (USU) dan Jami`ah Washliyah Medan. Selepas dari jabatan Rektor itulah ia lalu dipercaya sebagai Staf Ahli Menteri Agama di Jakarta.

Pada tanggal 1 April 1971 di bawah Yayasan Ihya Ulumuddin, Ibrahim Hosen bersama Prof. A. Mukti Ali dan lainnya mendirikan dan sekaligus menjabat sebagai Rektor pertama Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur`an (PTIQ). Kemudian pada tanggal 1 April 1977 setelah satu tahun sebelumnya keluar dari PTIQ, ia mendirikan juga sekaligus menjabat sebagai Rektor pertama Institut Ilmu Al-Qur`an (IIQ) di bawah naungan Yayasan Affan.

Selama dua periode, 1990-1995 dan 1995-2000 Ibrahim Hosen dipercaya sebagai Ketua Komisi Fatwa MUI Pusat dan pada masa bakti 1993-1998 Ibrahim Hosen terpilih sebagai anggota DPA (Dewan Pertimbangan Agung) RI pada komisi politik.

Sementara tulisan Ibrahim Hosen sendiri mengenai berbagai persoalan hukum yang sudah diterbitkan diantaranya adalah:

1. Sahkah khutbah dengan bahasa ajam? (Bengkulu: t. tp., 1940)
2. Tuntunan sabil (Bengkulu: t. tp., 1946)
3. Penjelasan tentang hukum bir (Depag RI th. 1969)
4. *Mahuwal maisir*? (Jakarta: LPPI IIQ, 1987)
5. Sekitar masalah syubhat (Jakarta: LPPI IIQ, 1989)
6. Jadikanlah Islam agama masyarakat (Jakarta: PT.Arinayudi, 1995)⁸⁹

Hukum Islam di Indonesia

Hukum Islam sebenarnya selalu baru dan akan senantiasa tampil dengan lincah untuk memecahkan segala macam problematika kehidupan umat manusia yang hidup di setiap masa. Segala macam problematika kehidupan, sebagai akibat adanya perubahan sosial berkat pesatnya perkembangan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi, tak satupun yang tidak mungkin bisa dijawab dan dipecahkan oleh hukum Islam.

Demikianlah sebenarnya karakter dan watak asli hukum Islam selaku aturan Ilahi yang diberikan untuk umat manusia yang hidup di abad modern ini. Kalaupun ada suatu persoalan yang tak bisa dipecahkan maka hal tersebut bukan terletak pada fleksibilitas hukum Islam itu sendiri, tapi lebih pada faktor-faktor eksternal yang melingkupi gerak dinamis dari hukum Islam tersebut. Dan faktor-faktor ekstern itu diantaranya justru melekat dalam diri umat Islam sendiri.⁹⁰

Hukum Islam datang ke Indonesia bersamaan dengan datangnya agama Islam itu sendiri. Oleh karena para ulama dan dai yang datang ke Indonesia sebagian besar adalah pengikut mazhab Syafi'i, hukum Islam yang berkembang di negeri ini adalah hukum Islam yang model, karakteristik, dan coraknya ala mazhab Syafi'i.

⁸⁹Seturuh data di atas disarikan dari Biografi beliau yang terekam dalam buku 70 tahun Ibrahim Hosen (Jakarta: UI Press-LPPI IIQ, 1996) hlm. 1-75.

⁹⁰Mahmud Syaltut dalam kitab *al-Islam Aqidah wa Syari'ah* menyebut fenomena ini dengan "*al-Islam mahjubun bil muslimin*"..

Sebenarnya fiqh mazhab Syafi'i relatif lebih kondusif dan akomodatif untuk konteks kemasyarakatan di Indonesia dibanding fiqh mazhab lainnya. Fiqh mazhab ini, utamanya karya-karya yang ditulis oleh para ulama mazhab pada tingkatan mujtahid, bila diterapkan secara benar dan konsisten akan mampu menciptakan kesejahteraan dan kedamaian dalam bermasyarakat.

Bagaimana proses *istinbat al-hukm* (ijtihad) yang dilakukan oleh para mujtahid mazhab itu sebenarnya bisa dijadikan pedoman dan pegangan oleh umat Islam Indonesia khususnya, dalam upaya menjawab setiap persoalan zaman yang muncul. Bukan sebaliknya, yaitu menerapkan apa adanya apa yang telah dihasilkan oleh para mujtahid mazhab, karena hasil itu sangat berkaitan dengan proses yang dilakukan sebelumnya. Dan proses itu dilakukan sesuai dengan problematika yang muncul saat itu, sehingga hasil dari proses itu bersifat temporal dan lokal. Sedang proses (ushul fiqh)nya tetap bersifat universal dan lintas sektoral.⁹¹

Namun yang terjadi di lapangan justru sebaliknya. Sehingga hukum Islam yang semula mempunyai daya fleksibilitas tinggi dalam berdialektika dengan problem kemasyarakatan yang muncul, menjadi lumpuh dan tidak berdaya, bahkan lebih ironis hukum Islam justru dianggap sebagai salah satu kendala dalam proses kemajuan umat.

Ada beberapa hal yang menyebabkan fenomena di atas terjadi dan berkembang di Indonesia, yaitu: *Pertama*, berkembangnya pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Pendapat ini cukup banyak pengikutnya, tidak saja pada kalangan masyarakat awam, tapi juga di kalangan elit agama. *Kedua*, terjadinya kerancuan pemahaman dan pemaknaan hukum Islam yang berkategori syari'ah dan fiqh. Fiqh sudah dianggap sama dengan syari'ah atau sebaliknya. Padahal tidak demikian yang seharusnya. *Ketiga*, adanya pendapat yang menyatakan bahwa orang awam wajib terikat pada satu mazhab tertentu dan tidak boleh pindah mazhab. *Keempat*, muncul dan mulai mengakarnya sifat fanatisme mazhab. Semua ini disebabkan oleh ketiga proses sebelumnya. Masyarakat mulai bersifat *truth claim* dengan membenarkan apapun pendapat mazhabnya dan menyalahkan bagaimanapun pendapat di luar mazhabnya.⁹²

⁹¹Ali Yafie, "Konsep-konsep Hukum" dalam Budhy Munawar-Rahman (Ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. (Jakarta: Paramadina, 1995) hlm. 91-95

⁹²Ibrahim Hosen, "Langkah-langkah Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia" dalam Prof.KH.Ibrahim Hosen *dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: UI Press-LPPI IIQ, 1996) hlm. 84-85

Beberapa factor di atas itulah yang selama ini dirasakan oleh Ibrahim Hosen sebagai salah satu kendala paling serius dalam upaya kembali membuat hukum Islam menjadi lincah dan gesit serta cerdas dalam setiap berhadapan dengan persoalan kemasyarakatan yang sangat progresif dan dinamis itu.

Menyadari kondisi yang demikian, Ibrahim Hosen mengadakan langkah-langkah terobosan (*breakthrough*) guna mencairkan suasana dengan beberapa langkah konkrit, yaitu:

1. Menggalakkan lembaga ijtihad. Dalam hal ini Ibrahim Hosen memberikan contoh konkrit, dengan melahirkan berbagai cetusan hukum kontemporer dan aktual.
2. Mendudukan fiqh pada proporsi yang sebenarnya. Ibrahim Hosen mengklasifikasikan hukum Islam menjadi dua, yaitu hukum Islam kategori *syari`ah* dan hukum Islam kategori *fiqh*. *Syari`ah* adalah hukum Islam yang telah dijelaskan secara tegas oleh nash al-Qur`an atau Sunnah Rasul yang tidak mengandung penafsiran dan penakwilan (*qath`i ad-dalalah*). Demikian juga hukum Islam yang termasuk *al-ma`lum min ad-din bid darurah* dan *al-mujma` alaih*. Sementara fiqh adalah hukum Islam yang tidak/belum ditegaskan statusnya oleh nash al-Qur`an ataupun Sunnah yang mana hal itu baru diketahui setelah digali lewat ijtihad oleh mujtahid. Dari segi status dan penerapannya, *syari`ah* dan *fiqh* tidak sama. *Syari`ah* statusnya *qath`i*, dalam arti kebenarannya bersifat mutlak, tidak bisa dirubah, ditambah ataupun dikurangi. Dalam penerapannya tidaklah mengikuti situasi dan kondisi, tapi sebaliknya. Sedangkan *fiqh* statusnya *zanni*, yang berarti kebenarannya bersifat relatif. Ia benar namun mengandung kemungkinan salah atau salah namun mengandung kemungkinan benar. Hanya saja menurut mujtahidnya, prosentase kebenarannya lebih dominan. Dalam penerapannya, *fiqh* harus mengikuti situasi dan kondisi, tidak sebaliknya.
3. Mengembangkan pendapat bahwa orang awam tidak wajib terikat dengan mazhab manapun, sejalan dengan kaidah, orang awam tidak mempunyai mazhab, "*al-`am la mazhaba lahu*". Dengan demikian, boleh saja seseorang berpindah mazhab, apalagi kalau ternyata mazhab yang baru (yang sekarang diikuti) itu lebih kuat dalilnya, lebih luas wawasannya, dan lebih membawa kepada kemaslahatan.

4. Mengembangkan rasa dan sifat *tasamuh* (toleran) dalam bermazhab atau mengikuti pendapat salah seorang imam mujtahid dengan mengajak umat untuk mau mengikuti pandangan dan pendapat yang lebih sesuai dengan tuntutan kemajuan zaman.

Guna menunjang proses desiminasi dan sosialisasi serta internalisasi nilai-nilai perombakan dan penjungkirbalikan paradigma (*shifting of paradigm*) berfikir hukum masyarakat, maka Ibrahim Hosen melakukan tindakan-tindakan konkrit seperti penggalakan studi fiqh perbandingan, usul fiqh perbandingan dan siyasah syar'iyah diberbagai tempat dan forum keilmuan di mana beliau berkecimpung.

Beberapa Hal yang perlu Dibenahi

Langkah awal yang harus dilakukan dalam upaya melakukan terobosan pembaharuan hukum Islam di Indonesia adalah dengan meredefinisi pemahaman masyarakat mengenai beberapa terminologi keagamaan yang ada selama ini, seperti *al-Qur'an*, *Sunnah*, *Ijma'*, *Masalikul 'Illah*, *Syadduz Zari'ah* dan *Irtikab Akhaffid Dararain*.⁹³

Kesemua terminologi di atas harus didekati dengan pendekatan dan pembacaan *ta'aqquly* (nalar) tidak harus selalu dalam kerangka *ta'abbudy* (dogma). Dengan demikian, selain dapat diperoleh pemaknaan baru juga diharapkan akan dapat mengembalikan beberapa metode di atas pada porsinya sebagai alat analisa (*as the tools of analysis*).⁹⁴

Dalam hal pemahaman terhadap *al-Qur'an* sebagai kitab Allah, misalkan, pembacaan yang terpaku pada teks ayat (*mathuq*) dengan menafikan semangat (spirit) yang terkandung pada ayat (*mafhum*), seringkali menjebak umat Islam untuk berperilaku radikal dan intoleran serta bersifat eksklusif. Ini bisa dilihat dari bagaimana sebagian besar masyarakat muslim di Indonesia yang membaca dan memahami ayat 44 surat al-Maidah yang berbunyi:

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Sebagai suatu perintah yang harus dilaksanakan apa adanya. Bila tidak, maka tergolong sebagai orang-orang kafir. Akibat dari pemahaman tekstualis ini, akhir-akhir ini semarak gerakan formalisasi

⁹³ Penjelasan lebih detail mengenai definisi dari masing-masing term di atas bisa dibaca pada semua literature kitab-kitab usul fiqh.

⁹⁴ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996) hlm. 105-107.

agama. Semua kebijakan dan aturan perundangan yang berlaku harus berlabelkan agama. Ajaran yang pada dasarnya mengajarkan kedamaian dan ketentraman berubah menjadi garang dan suka memaksakan kehendak. Ajaran yang semula sangat toleran menjadi tiranik dan hegemonik.⁹⁵

Pemahaman terhadap teks Sunnah juga perlu diperbaharui dalam arti bahwa dituntut sebuah kajian yang kritis untuk memilih dan memilah teks-teks Sunnah antara yang bermuatan *tasyri` al-ahkam* dan mana teks Sunnah yang sebatas *irsyadiyah*. Kedua komponen makna di atas mempunyai implikasi hukum yang berbeda, dan tidak bisa dianggap sama. Bagi kategori yang pertama (*tasyri` al-ahkam*) hal itu berarti bahwa Muhammad Saw dalam konteks ini berkapasitas sebagai Rasulullah sebagaimana yang ditegaskan oleh QS. Al-Ahzab:21 dan QS. Al-Hasyr:7 di mana kebenaran ucapannya adalah wahyu (QS. An-Najm:3). Oleh karena itu menjadi kewajiban umatnya untuk selalu patuh dan taat akan apa yang diperintah ataupun yang dilarang oleh Rasulullah. Sedang untuk kategori kedua (*irsyadiyah*), Muhammad Saw dalam konteks ini lebih sebagai seorang manusia biasa (*basyariah*), sehingga tidak menjadi suatu hal yang mutlak untuk diikuti, bahkan dalam hal-hal tertentu (*khususiah*) umatnya justru dilarang mengikutinya seperti kebolehan mengawini lebih dari 4 orang wanita sebagai isteri.⁹⁶

Untuk *ijma`*, perlu juga dilakukan kajian ulang mengenai keberadaannya apakah bisa dijadikan hujjah apa tidak. *Ijma` sukuti* mungkin tidak perlu diperdebatkan lagi bahwa ia tidak bisa dijadikan hujjah sebab keberadaannya masih diperdebatkan dan sebagian besar ulama meragukan akan kebenaran dari telah terjadinya *ijma` sukuti* tersebut. Sedang untuk *ijma` sharih* dalam rangka pembaharuan hukum Islam, maka hanya *ijma` sharih* yang terjadi di kalangan sahabat saja yang bisa dijadikan sebagai hujjah dan tidak yang lainnya. Atau jika ingin lebih maju lagi, bisa mengikuti pendapat ulama yang menyatakan bahwa *ijma`* —berdasarkan definisinya— sangat mustahil terwujud.

⁹⁵Ulasan dan penjelasan yang mendalam dan mendetail mengenai al-Qur`an dengan pembacaan dari perspektif hermeneutic bisa dibaca karya Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*. (Jakarta: INIS, 1997), sementara pembongkaran yang agak radikal dari perspektif kesejarahannya, bisa dibaca Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur`an* (Yogyakarta: FKBA, 2001).

⁹⁶Pembahasan lebih luas dan menarik mengenai tema ini bisa dibaca Muhammad Ajjaj Khatib, *Usul al-Hadis* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409/1989).

Terobosan terpenting juga perlu dilakukan pada proses pencarian *'illat* suatu ketentuan hukum (*masalikul 'illah*). Berangkat dari keberanian dan kejelian menentukan *illat* inilah, fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam teruji, *al-hukmu yadurru ma`a illatihi wujudan wa `adaman*. Sebagai contoh, ulama terdahulu membolehkan salat *diqasar* bila ada *illat safar* (bepergian yang memenuhi jarak tempuh sekitar 90 km) di mana pada *safar* terdapat hikmah (*mazinmah*), yakni *masyaaqqah*. Tidak dilihat apakah *safar* itu betul-betul melelahkan atau tidak, yang terpenting sudah terpenuhi standar jarak tempuh, maka sudah diperbolehkan *qasar*. Di zaman sekarang, di mana alat transportasi sudah berkembang semakin canggih, maka jarak Jakarta – Surabaya (750 km) bisa ditempuh melalui penerbangan selama 45 menit tanpa berkeringat dan lelah sama sekali, sementara jarak Malioboro – Parangtritis yang 'hanya' berjarak 24 km, bila ditempuh dengan naik sepeda ontel atau jalan kaki, bisa membutuhkan waktu sekitar 2-3 jam dengan kondisi tubuh yang sangat payah dan letih. Bila tetap mengikuti ketentuan ulama terdahulu, maka yang diperbolehkan melakukan salat *qasar* adalah mereka yang sangat menikmati perjalanannya dengan sejumlah fasilitas kenyamanan dan keamanan yang sangat jauh dari rasa lelah apalagi payah dan letih. Sementara para buruh, pedagang sayur dan para pekerja kasar lainnya tidak diperkenankan melakukan *qasar* salat disebabkan kurangnya jarak tempuh meski mereka sangat payah, letih dan keamanan mereka dalam perjalanan tidak terjamin dengan baik. Di sinilah diperlukan keberanian untuk meninjau kembali ketentuan *illat qasar* itu apakah pada jarak (*safar*) ataukah pada *masyaaqqah*.

Bagi *sadduz zari`ah* penting juga disosialisasikan untuk dijadikan sebagai tindakan preventif terhadap semakin berkembang dan merajalelanya kemaksiatan dan kemunkaran di tanah air akhir-akhir ini. Semaraknya peredaran narkoba di kalangan generasi bangsa, buku/vcd porno, minuman keras dan lainnya yang bersifat destruktif bisa dicegah dengan mengefektifkan kaidah ini.

Sebagai pertimbangannya adalah dengan menggunakan media *irtikab akhaffid dararain*, yaitu dengan memilih akibat destruktif yang paling minim. Kaidah ini juga efektif dalam mendukung dan menjaga langkah-langkah pembaharuan hukum Islam.

Bila keenam kaidah di atas bisa disosialisasikan dengan baik, maka langkah berikutnya adalah mencoba merekonstruksi ulang

definisi dan penerapan nash-nash yang berkategori *qath`i*. Upaya ini dilakukan dalam kerangka dan keyakinan bahwa ajaran ini sebagai ajaran terakhir yang sudah final sehingga akan senantiasa aktual dan bersifat elastis serta fleksibel dalam berhadapan dan berdialog dengan setiap persoalan sosial kapanpun dan di manapun serta dalam formulasi yang bagaimanapun jua,

Mem-fiqh-kan yang Qath`i: Sebuah Tawaran

Dari uraian mengenai konsepsi *qath`i-zanni* dan problematikanya di atas, Ibrahim Hosen termasuk orang yang berpendapat bahwa rumusan akan konsep tersebut perlu lebih dipertajam kembali guna tetap terjaganya elastisitas dan fleksibilitas hukum Islam dalam konteks zaman yang modern ini.

Ada beberapa hal yang perlu dikemukakan berkenaan dengan hal tersebut, yakni, *pertama*, hukum *qath`i*, yaitu hukum yang terwujud dari nash *qath`i*, tidak banyak dan jumlahnya dapat dihitung. Sebab, untuk menjadikan sesuatu nash itu *qath`i* harus menafikan dengan dasar *mutawatir*, segala macam bentuk *ihthimal* (kebolehjadian). Misalnya, nash itu tidak mengandung *ihthimal majaz, kinayah, idlmar, takhsis, taqdim* dan *ta`khir, naskh*, atau *ta`arudl`aqli*. Selama terdapat dugaan bahwa suatu lafaz nash mengandung *ihthimal*, ia tetap dipandang *zanni*.⁹⁷

Andai ada sebuah nash telah dijadikan *qath`i*, maka apakah *qath`inya fi jami`il ahwal* ataukah *fi ba`dil ahwal*. Jika *fi jami`il ahwal*, maka berlaku kaidah: *la ijthada fi muqabalatin nas*.⁹⁸ Misalnya shalat maghrib tiga rakaat dan shalat subuh dua rakaat tidak bisa diqasar; demikian juga wukuf di Arafah dan tujuh bilangan tawaf pelaksanaannya harus demikian sepanjang masa, tidak dapat diubah lagi. Akan tetapi, jika *qath`inya fi ba`dil ahwal*, maka bisa di-zanni-kan alias di-fiqh-kan.

Dari uraian di atas, dapat dikemukakan bahwa tidak semua hukum *qath`i* dari segi penerapan (*tatbiq*)nya berlaku *fi jami`il ahwal*. Sebab kalau *qath`inya* umum, pasti ada *qath`i* pula yang berstatus men-*takhsis*-kan; kalau *qath`inya mutlaq*, ada pula *qath`i* lain yang

⁹⁷Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 thn Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: IPHI-Paramadina, 1995) hlm. 274.

⁹⁸Ibn Qayyim al-Jauzi, *Flam al-Murwaqqi`in `an Rabb al-`Alamin*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), juz II, hlm. 25-41.

men-*taqyid*-kannya. Dengan demikian, mem-*fiqh*-kan nash qath`i itu adalah dari segi pen-*tatbiq*-annya bukan dari lafaznya yang menafikan seluruh bentuk *ihtimal*.⁹⁹

Ada beberapa contoh berikut ini mengenai hukum qath`i yang dalam *tatbiq*nya difiqhkan, seperti mencuri dikenai hukuman potong tangan (qath`i), namun dalam *tatbiq*nya sebagian ulama berpendapat bahwa hukuman tersebut menjadi gugur bila pelakunya bertaubat. Ini difahami dari firman Tuhan:¹⁰⁰

مَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ
رَحِيمٌ

Sebagian ulama lain berpendapat, hukum potong tangan itu menjadi gugur pula manakala pemilik benda memaafkannya, atau pencuri mengembalikan benda curiannya atau menggantinya.¹⁰¹ Contoh lainnya adalah hukum bagi pelaku zina adalah *dihad*, namun dalam pen-*tatbiq*-annya oleh sebagian ulama dianggap gugur bila pelakunya bertaubat.¹⁰² Ulama memfiqhkan pelaksanaan hukum pidana ini dengan mengembalikan pada persoalan tersebut pada ayat *hirabah* (QS. 5:33-34) melalui *qiyas*. Yaitu bahwa pelaku perampokan, pembunuhan dan perkosaan yang bertaubat sebelum ditangkap oleh penguasa (*ulil amri*) menjadi gugur hukumannya yang telah ditentukan dalam ayat tersebut. Dalam tindak pidana yang lebih ringan dari *hirabah* tentu pengguguran hukum dengan taubat akan lebih logis lagi. Di samping itu, mereka lebih menekankan aspek *zawajir* (membuat jera) dari pada aspek *jawabir* (menebus dosa dan kesalahan)nya sebagai *maqasid* atau `illat hukum.

Selanjutnya, dalam hukum Islam ada dua kategori hukum. Pertama, "hukum asal" yang dalam usul fiqh dikenal dengan istilah *azimah*. Kedua, "hukum kemudian" yang dikenal dengan sebutan *rukhsah*. Sebagai contoh memakan babi, hukum azimahnya haram, yaitu dalam masa *ikhtiya*. Sedang hukum keduanya (*rukhsah*) menjadi boleh bila dalam kondisi sangat terpaksa (*idltirar*) sebagaimana firman Allah pada QS. Al-Baqarah: 173. contoh lainnya, mengucapkan kata-

⁹⁹Ibn Qayyim al-Jauzi, *Flam...* juz III, hlm. 38

¹⁰⁰ QS. Al-Maidah: 39

¹⁰¹ Ibn Qayyim al-Jauzi, *Flam...* juz III, hlm. 38

¹⁰² Ibn Qayyim al-Jauzi, *Flam...* juz III, hlm. 40

kata syirik haram hukumnya (*azimah*) pada kondisi *ikhtiyar*, dan bila dalam kondisi *idltirar* dibolehkan (*rukhsah*), sebagaimana yang ditegaskan oleh Tuhan pada QS. An-Nahl: 106.

Adanya kategorisasi hukum Islam dengan *azimah* dan *rukhsah* ini, menurut Ibrahim Hosen, bisa dijadikan acuan dan dasar bagi dibolehkannya mem-fiqh-kan hukum-hukum qath'i, yang juga dilandasi oleh kaidah dan prinsip-prinsip agama (Hadis):¹⁰³

تغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمان
إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه
إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه

Dari kaidah dan prinsip-prinsip di atas, para ulama menyimpulkan bahwa dalam hukum Islam itu terdapat *asbab at-takhfif* (sebab-sebab yang meringankan) yang keseluruhannya ada tujuh sebagaimana dijelaskan oleh imam as-Suyuthi dalam kitabnya *al-Asybah wan Naza-ir*.¹⁰⁴

Demikianlah tehnik operasional dari apa yang oleh Ibrahim Hosen disebut dengan mem-fiqh-kan nash-nash qath'i. Semua ini dilakukan dalam kerangka pembaharuan hukum Islam di Indonesia khususnya.

Simpulan

Berdasarkan atas pembahasan di atas, setidaknya ada dua kesimpulan yang bisa diambil, yaitu: *Pertama*, yang dimaksud oleh Ibrahim Hosen dengan mem-fiqh-kan nash qath'i itu adalah sebagai sebuah upaya terobosan hukum dalam memecahkan persoalan ketertinggalan hukum Islam dalam berdialektika dengan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan yang begitu dinamis dan sangat akseleratif. Faktor utama ketertinggalan itu, menurutnya, adalah karena umat Islam terlalu menerima apa adanya (*taken for granted*) dengan konsep-konsep yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu, terutama dalam mensikapi nash-nash yang sudah dikategorikan qath'i. *Kedua*, tidak semua nash qath'i bisa dijadikan *zanni* atau di-fiqh-kan, tapi terbatas hanya pada nash yang *qath'i fi ba`dil ahwal*, sementara bagi nash yang *qat'i fi jami'il ahwal*, maka ia harus diterima dan dilaksanakan apa

¹⁰³Ibrahim Hosen, "Beberapa... hlm. 275-276

¹⁰⁴as-Suyuthi, *al-Asybah wan Nazo-ir* (t.t.: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah Isa al-Babi al-Halabi, t.th.) hlm. 85-88.

adanya dengan penuh keimanan. Namun demikian, dua kategorisasi di atas adalah bila nash dilihat dari aspek penerapannya (*tatbiq*). Hal ini dimungkinkan terjadi sehubungan dengan begitu sulitnya menemukan nash yang *qath`i fi jami`il ahwal*, selain itu Tuhan sendiri sebagai Pencipta Syari`ah juga telah memberikan contoh dan tuntunan pada hambaNya bagaimana cara mem-fiqh-kan nash yang *qath`i* itu.

Saran

Meski tawaran Ibrahim Hosen dengan konsepnya mem-fiqh-kan nash-nash *qath`i* ini bukan merupakan temuan yang *pure* baru hasil olahannya sendiri tapi hasil ramuannya dari beberapa pemikiran ulama terdahulu seperti Ibn Qayyim al-Jauzi, namun bagaimanapun sangat berarti dalam upaya memberikan *spirit intelektual* bagi umat Islam generasi sekarang untuk senantiasa selalu melakukan upaya-upaya yang cerdas dan kritis dalam membumikan ajaran ini di era yang serba modern. Hal itu tidaklah tabu untuk dilakukan sepanjang punya landasan dalil yang kuat, rasional, argumentatif, dan tetap dalam landasan semangat *li`la-i kalimatillah*.

Sebagai letupan awal, memang tidak bisa dipungkiri adanya satu atau beberapa koreksi dari konsep yang ditawarkan oleh Ibrahim Hosen ini, utamanya dalam bagaimana ia melandasi argumennya dengan dua kategorisasi hukum, *azimah - rukhsah*. Bila basis paradigmanya diletakkan pada kategorisasi itu, maka sebenarnya upaya terobosan itu sendiri pada hakekatnya tidak ada. Berbeda halnya bila ia tidak menjadikan kategorisasi itu sebagai landasan utamanya.

Terlepas dari semua itu, "ramuan" yang telah dianggit oleh Ibrahim Hosen ini patut dan layak mendapatkan apresiasi dari kita semuanya, utamanya bagi mereka yang secara khusus punya concern dalam bidang hukum sebagai *stimulus of act* untuk semakin lebih menggalakkan kajian dan penelitian yang intensif dan mendalam. Masih sangat amat terlalu luas rasanya Ilmu Tuhan yang belum tersentuh dan disentuh hingga saat ini,

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

Demikian, semoga bermanfaat.

Daftar Bacaan

Al-Qur'an al-Karim

Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam sebagai Penunjang Pembangunan", dalam Eddi Rudiana Arif, dkk. (ed.), *Hukum Islam di Indonesia*, cet. I. Bandung: Remaja Rosda Karya, 1991.

Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.

Abu Zahrah, *As-Syafi'i*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.

———, *Usul al-Fiqh*. Cairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1957.

Abu Husain al-Basri, *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, ed. Muhammad Humaidillah. Dimsiyq: al-Ma'had al-Ilmi lid Dirasat al-Arabiah, 1374/1964.

Abu Ishaq as-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam*. Cairo: Muhammad Aly Subaih, 1970.

Abu al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*. Cairo: Dar at-Tauzi, 1992.

Ahmad Fahmi Abu Sinah, *al-'Urf wa al-'Adat fi Ra'y al-Fuqaha*. Mesir: Matba'ah al-Azhar, 1947.

Ali Yafie, "Konsep-konsep Hukum" dalam Budhy Munawar-Rahman (Ed.) *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995

Amidi, al-, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo: Muassasah al-Halabi wa Suraka lin Nasr wat Tauzi', t.t., juz I.

Asnawi, al-, *Nihayah as-Suli*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1984.

as-Syafi'i, *ar-Risalah*. Kairo: Maktabah Dar at-Turas, 1979.

as-Syairazi, *al-Luma' fi Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, tt.

as-Suyuthi, *al-Asybah wan Naza-ir*. t.t.: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah Isa al-Babi al-Halabi, t.th..

- Amir Badasyah, *Taysir at-Tahrir li Ibn al-Humam*. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladiah, 1351 H.
- Abu Husain al-Basri, *al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, ed. Muhammad Humaidillah. Dimsyq: al-Ma'had al-Ilmi lid Dirasat al-Arabiah, 1374/1964.
- Ghazali, al-, *al-Mustasfa min Ilm al-Usul*. Mesir: Maktabah al-Jayyidah, t.t.
- Ibrahim Baijuri, al-, *Hasyiah ala Syarh Ibn Qasim*. Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- Ibrahim Hosen, *Jenis-jenis Hukum dalam Pidana Islam dan Perbedaan Ijtihad Ulama dalam Penerapannya*. Makalah dalam seminar "Kontribusi Hukum Islam terhadap Pembinaan Hukum Pidana Nasional" Fak. Syari'ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Juli 1993
- , *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: UI Press – LPII IIQ, 1996
- , "Beberapa Catatan Tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam M. Wahyuni Nafis, dkk. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 thn Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: IPHI-Paramadina, 1995.
- Ibnu Abidin, *Hasyiah Radd al-Mukhtar*. Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966.
- Ibnu al-Humam, *Fath al-Qadir*. Juz. VI. Beirut: Dar Ihya at-Turas al-Arabi, t,th
- , *at-Tahrir*. Mesir: Mustafa Bab al-Halabi wa Auladuh, 1351.
- Ibnu Qayyim al-Jauziy, *Flam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1977.
- Jalaluddin Mahalli, al-, *Syarh al-Waraqat*. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga, t. th.
- Juwaini, al-, *al-Burhan*. Qatar: Syekh Khalifah bin Hamdal Tani, t.t, juz I.
- Khallf, Abdul Wahhab, *Ilm Usul al-Fiqh*. Cet. 12. Kuwait: Dar al-Qalam, 1398/1978
- , *Masadir at-Tasyri' al-Islami*. Cet. 3. Kuwait: Dar al-Qalam, 1392/1972.
- Khudari Bik, *Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr, 1401/1981.

- Machasin, "Al-Qadi Abdul Jabbar dan Ayat-ayat Mutasyabihat dalam al-Qur'an" dalam Jurnal *al-Jami'ah*, no. 57 Thn. 1994.
- Masdar F. Masudi, *Agama Keadilan*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- , "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'at", dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, vol. VI, 1995.
- Mahmud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam*. Syracuse: Syracuse University Press, 1997.
- Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam*. Terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Berbagai Pembacaan Quran*. Terj. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Muhammad Adib Salih, *Tafsir an-Nusus*, cet. II. ttp.: Mansurat al-Maktabah al-Islami, tt. juz I.
- Muhammad Ajjaj Khatib, *Usul al-Hadis*. Beirut: Dar al-Fikr, 1409/1989.
- Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence; The Islamic Texts Society*. London: Cambridge University Press, 1991.
- Munawir Sjadzali, "Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam M. Wahyuni Nafis, dkk. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam; 70 thn Prof. DR. H. Munawir Sjadzali, MA*. Jakarta: IPHI-Paramadina, 1995.
- Nurcholis Madjid, *Islam; Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Taufik Adnan Amal, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an* Cet. 4. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FKBA, 2001.
- Wahbah Az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, juz I. Dimasyq: Dar al-Fikr, 1406/1986.
- Zarkasyi Abdus Salam, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Fiqh", dalam *as-Syir'ah*, no. 3. Thn. XV, 1992.

SEJARAH AL-QURAN: DARI PEWAHYUAN KE RESEPSI (Sebuah Pencarian Awal Metodologis)

Ahmad Rafiq



Sekalipun al-Qur'an adalah sebuah teks suci yang diyakini sebagai Kalam Allah, Zat yang melampaui ruang sejarah, namun ketika ia masuk ke dalam ruang manusia, dia mensejarah dan memiliki sejarahnya sendiri. Sejarah al-Qur'an terbentang dari masa awalnya, masa pewahyuan, hingga saat ini. Sekalipun demikian, seiring dengan proses kanonisasi teks al-Qur'an yang ditandai dengan kodifikasi al-Qur'an di masa-masa awal Islam, yang dimulai sejak medio awal abad pertama Hijriah (abad ke-7 Masehi) dan terus berkembang dan disempurnakan hingga abad kedua Hijriah, sebagian ulama membatasi pembicaraan sejarah al-Qur'an hanya sampai pada periode tersebut.¹⁰⁶ Selain dari itu, tema lain yang juga terus berkembang secara mandiri hingga saat ini, adalah sejarah penafsiran al-Qur'an, atau setidaknya penafsiran al-Qur'an. Sejarah teks al-Qur'an juga mengantarkan diskusi cara baca al-Qur'an (Qira'at al-Qur'an) yang melahirkan sejarah Qira'at sebagai

¹⁰⁶ Sebagian Ulama menandai masa ini dengan perubahan tanda harakat dari titik yang berwarna khusus menjadi alif kecil yang agak miring di atas untuk fathah, ya kecil di bawah untuk kasrah dan wawa kecil di atas untuk dammah. Perubahan tersebut ditemukan oleh al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi (w. 173 H/791 M). Menurut al-Kurdi, al-Farahidi juga dianggap sebagai Ahli Bahasa Arab pertama yang menuliskan huruf Hamzah pada Mushaf al-Quran. Lihat Muhammad Tahir al-Kurdi, *Tarikh al-Qur'an wa Garu'ib Rasmih*, dalam *Al-Maktabah al-Shamilah ed. 2*. <http://shamela.ws/index.php/book/2228> diakses 1 April 2012; keterangan lain tentang al-Farahidi lihat juga http://ar.wikipedia.org/wiki/الخليل_بن_أحمد_الفرهيدي diakses 9 April 2012.

subyek kajian tersendiri. Sementara itu, isu-isu di luar ketiga area ini relatif terabaikan dalam wacana sejarah al-Quran, seperti resepsi al-Qur'an dalam bentuk praktik sosial dan budaya, bukan dalam bentuk tafsir kebahasaan.

Atas dasar itu, tulisan ini akan melihat tempat sejarah resepsi al-Qur'an, terutama resepsi sosial budaya dalam perbincangan sejarah al-Qur'an secara umum. Dengan keterbatasan ruang pembahasannya, tulisan ini hanya akan berusaha menemukan peta awal metodologis untuk kajian sejarah resepsi al-Qur'an dalam bingkai Sejarah Al-Qur'an dan contoh aplikasinya dalam kajian Islam secara umum. Tulisan ini akan dimulai dari gambaran umum Sejarah al-Qur'an sebagai konsep payung untuk melihat sejarah resepsi al-Qur'an di dalam konsep tersebut.

Sejarah al-Quran sebagai subyek pengetahuan yang berdiri sendiri

Saya tidak dapat merunut secara pasti kapan sejarah al-Qur'an mulai menjadi subyek pengetahuan yang berdiri sendiri dalam studi al-Qur'an dalam di kalangan Muslim. Sekalipun demikian, saya dapat katakan bahwa sejarah al-Qur'an hampir selalu menjadi tema wajib di berbagai karya Ulumul Qur'an. Misalnya, Jalaluddin al-Suyuti ((849-911 H/1445-1505 M) dalam *al-Itqan fi 'Ulumul Qur'an*, membahas berbagai aspek yang berhubungan dengan sejarah pewahyuan dan sedikit tema tentang Qira'at. Al-Suyuti dengan terstruktur membahas sejumlah kategori dalam sejarah pewahyuan, seperti tempat (Makkah dan Madinah), waktu (siang dan malam), keadaan Nabi ketika menerima wahyu (tidur atau bangun), pola pewahyuan (ayat tunggal atau kumpulan ayat). Di bagian lain karya tersebut, ia juga memaparkan sejarah teks al-Qur'an yang memuat perkembangan historiknya, ragam cara bacanya (*Qira'at*), dan pengaturan surah dan ayatnya (*fawasil ay wa al-suwar*), untuk menyebutkan sebagian.¹⁰⁶ Pola pembahasan yang hampir sama juga dapat kita temukan pada karya-karya sebelum dan sesudahnya, semisal *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* karya al-Zarkashi (w. 794 H), dan *Manahil al-'Irfan* oleh al-Zarqani (w.1122H), hingga karya kontemporer seperti Manna' Khalil al-Qattan dan Subhi al-Salih. Secara

¹⁰⁶Lihat Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, dimuat ulang di *Al-Maktabah al-Shamilah*, 2nd edition, <http://shamela.ws>

singkat, saya dapat katakan bahwa di masa awal dan pertengahan Islam, bahkan hingga masa kontemporer, sejarah al-Quran masih merupakan bagian dari kajian Ulumul Quran.

Sebagai bagian dari pembahasan umum dalam Ulumul Quran, subyek bahasan sejarah al-Qur'an tentu saja menjadi terbatas. Sebagaimana contoh di atas, sejarah al-Qur'an mencakup bahasan dari sejarah pewahyuan ke sejarah teks, yang kadang juga memuat bahasan sejarah Qira'at secara umum. Pada prauh perama abad ketiga Hijriah, ilmu Qira'at dan sejarah Qira'at juga berkembang menjadi subyek pembahasan yang berdiri sendiri, yang bahkan bahasannya melampaui sejarah al-Quran itu sendiri.¹⁰⁷ Sementara itu, sejarah penafsiran al-Quran telah ditempatkan sebagai subyek kajian lain namun tetap berhubungan dengan sejarah al-Quran dan Ulumul Qur'an, sekalipun sering berada di luar pembahasan keduanya.

Sekalipun demikian, kecenderungan subyek bahasan yang terbatas seperti ini berlanjut hingga masa kontemporer. Bagi sebagian pakar sejarah dalam Islam, tarikh al-Qur'an karya al-Zanjani dianggap sebagai karya pertama yang secara khusus membahas Sejarah al-Quran dalam literatur berbahasa Arab, bahkan dalam literatur karya Muslim.¹⁰⁸ Edisi pertama buku ini terbit tahun 1935 di Beirut. Dalam pengantar buku tersebut, Ahmad Amin, seorang sejarahwan Suni terkemuka saat itu, memuji buku ini sebagai karya yang langka di kalangan sarjana Muslim.¹⁰⁹ Al-Zanjani sendiri sebenarnya seorang pemuka Syi'ah pada masa itu. Karya semisal al-Zanjani di anggap langka karena karya-karya sebelumnya umumnya, untuk tidak mengatakan semuanya, adalah karya ilmuwan Orientalis Eropa mulai dari abad ke-19, seperti Noldeke, Bergstrasser, dan Pretzl untuk menyebut sebagiannya. Sekalipun demikian, al-Zanjani dan pemikir-pemikir Eropa memefokuskan bahasan mereka pada topik yang secara umum berdekatan, yakni sejarah pewahyuan dan sejarah teks al-Qur'an.

¹⁰⁷ Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam: from Aural to the Read*, terj ke bahasa Inggris oleh Sahwkat M. Toorawa (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009) hlm. 34-35.

¹⁰⁸ Sebagian Ulama yang lain menganggap bahwa karya pertama di bidang ini adalah buku *Tarikh al-Qur'an wa Gara'ib Rasmihi* karya Muhammad Tahir al-Kurdi yang diterbitkan di Makkah pada tahun 1946, sebagaimana diklaim sendiri oleh al-Kurdi di bagian "Muqaddimah" buku ini. Lihat al-Kurdi, *op.cit.* hlm. 7

¹⁰⁹ Ahmad Amin, "Al-Muqaddimah", dalam Abu 'Abdillah al-Zanjani, *Tarikh al-Qur'an*, (Beirut: Mu'assasah A'lami lil-Matbu'at, 1969) hlm.10.

Fokus ini dapat dipahami dari arah kajian Quran di kalangan sebagian orang-orang Eropa (Orientalis) dan respon sarjana-sarjana Muslim terhadapnya. Bagi sebagian sejarawan al-Quran Muslim, pembahasan sebagian Orientalis tentang al-Quran diarahkan untuk meruntuhkan keotentikan al-Quran. Demi tujuan ini maka fokus kajian mereka adalah sejarah awal al-Qur'an, yakni sejarah pewahyuan dan sejarah teks al-Qur'an. Dalam merespon hal itu, sebagian sejarawan Muslim juga menghabiskan waktu mereka untuk membalas, mengklarifikasi, atau sebaliknya malah mengkonfirmasi sejumlah isu yang dipembincangkan.¹¹⁰ Model kajian seperti ini saya sebut "pola reaktif" penulisan sejarah. Kita dapat melihat kecenderungan pola reaktif ini di beberapa buku sejarah Islam karya orang-orang Islam. Al-Zanjani, di dalam buku yang saya sebut terdahulu, merujuk kepada sarjana-sarjana Eropa, khususnya Noldeke secara positif. Atau lebih tepatnya, ia menggunakan Noldeke secara eklektik. Dia menggunakan data-data dari Noldeke untuk mendeskripsikan variasi model-model tulisan Mushaf al-Quran¹¹¹ dan susunan al-Quran berdasarkan urutan Turunya wahyu.¹¹²

Sebaliknya, 'Abdus-Sabur Shahin, yang juga menulis buku *Tarikh al-Qur'an* pada tahun 1966, secara eksplisit menyatakan bahwa bukunya, sedikit banyak, membalikkan kesalahpahaman kaum orientalis terhadap sejarah al-Quran.¹¹³ Misalnya, dalam sejarah pewahyuan, mereka memfokuskan diri pada keadaan Nabi yang *Ummi*, buta aksara, sebagai petanda keterbatasan pengetahuan Nabi. Padahal, menurut ia, itu bukanlah pertimbangan satu-satunya dalam membaca sejarah al-Qur'an. Hal ini haruslah dihubungkan dalam konteks perintah membaca di

¹¹⁰ Respon semisal ini tidak hanya datang dari kalangan Muslim, tetapi juga dari Orientalis yang non-Muslim. Misalnya, Robert Hoyland menulis sebuah artikel: "Epigraphy and the linguistic background to the Qur'an" (Tulisan dan latar kebahasaan al-Qur'an), yang merespon balik tuduhan Orientalis bahwa bahasa Arab al-Qur'an tidak asli. Sebagai konsekwensinya, al-Qur'an dituduh sebagai terjemahan Arab dari bahasa Kuno asli, Asyuria atau Aramia. Hoyland membuktikan bahwa Bahasa Arab telah memiliki model tulisan dan latar kebahasaan sendiri di Timur Tengah di luar Asyuria dan Aramia. Bahasa Arab telah digunakan luas dalam komunikasi lisan ataupun tulisan ketika Islam datang ke Jazirah Arab. Karena itu, tidak ada dasar yang kuat untuk mengatakan bahwa al-Quran berasal dari bahasa Asyuria atau Aramia. Lihat Robert Hoyland "Epigraphy and the linguistic background to the Qur'an" di Gabriel Said Reynolds ed., *The Qur'an in Its Historical Context*, (Oxon: Routledge, 2008) hlm.53-53; 67.

¹¹¹ Al-Zanjani, *op.cit.*, hlm. 28.

¹¹² *Ibid.*, hlm. 49.

¹¹³ 'Abd al-Sabur Shahin, *Tarikh al-Qur'an* (n.p.: Dar al-Qalam, 1966) hlm. 12.

wahyu pertama yang menunjuk kepada bacaan yang abstrak serta hubungannya dengan karakter Nabi dan bangsa Arab saat itu.¹¹⁴

Pola reaktif yang lebih jelas terlihat pada karya al-A'zami yang berfokus kepada sejarah teks al-Quran dari pewahyuan ke kompilasi dibandingkan dengan Perjanjian Baru dan Lama.¹¹⁵ Dengan fokus ini al-A'zami di banyak tempat ingin secara reaktif menunjukkan dua hal sekaligus: pertama, otentisitas al-Qur'an jauh lebih terjaga dibanding dua kitab suci dari agama sebagian besar Orientalis, dan kedua, sikap kritis orientalis yang negatif terhadap al-Qur'an juga dipengaruhi oleh cara pandang dan kekritisannya terhadap kitab suci mereka sendiri. Oleh karena itu, di buku ini, dia sangat banyak merujuk, atau tepatnya menunjuk, karya dan pendapat Orientalists tentang al-Qur'an, serta serangan baliknya.

Sejalan dengan pola reaktif tersebut, subyek sejarah al-Qur'an umumnya berkaitan dengan kanonisasi al-Qur'an, atau tepatnya teks al-Qur'an. Kanonisasi al-Qur'an ialah kodifikasi mushaf atau teks al-Qur'an sebagai satu-satunya sumber ajaran Islam yang tertinggi. Posisi al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam, terutama pada masa awal Islam, sebenarnya tidaklah tergantung pada teks tertulis, tetapi lisan. Lebih daripada itu, periwayatan al-Quran terutama sekali bertumpu pada "transmisi lisan". Periwayatan tertulis selalu diikuti dan memerlukan konfirmasi *oral* dan *aural* (atau lisan). Karena itu, dengan keutamaan periwayatan lisan, kedua model periwayatan tersebut, lisan dan tulisan, selalu saling berkait.¹¹⁶ Sekalipun demikian, dengan persebaran Islam keluar dari ruang sosial dan budaya yang berbahasa Arab, periwayatan lisan saja dirasakan tidak cukup untuk mengatasi masalah pertumbuhan masyarakat Muslim yang sangat cepat. Al-Qur'an kemudian berkembang dari model tulisan yang sederhana yang memungkinkan banyak ragam cara baca ke bentuk tulisan terkini yang kita kenal sejak abad kedua Hijriah. Perkembangan tulisan ini hingga abad ke-2 Hijriyah (*mushaf*) diantaranya digunakan untuk mensortir ragam cara baca (*qira'at*) yang diterima atau ditolak.

¹¹⁴ *Ibid*, hlm. 48

¹¹⁵ Lihat Muhammad Mustafa al-A'zami, *The History of the Qur'anic Text from revelation to Compilation: A Comparative study with the Old and New Testaments*, (London: UK Islamic Academy, 2003).

¹¹⁶ Gregor Schoeler, *op.cit.* hlm. 37; Muhammad Karim al-Kawwaz, *Kalam Allah: al-Jamib al-Shufahi ni al-Zahirah al-Qur'an* (London: Dar al-Saqi, 2002) hlm 125-126.

Kemudian, mushaf ini, yang kita kenal sampai sekarang, mulai dikanonisasi sebagai kitab suci umat Islam.¹¹⁷

Penulisan sejarah al-Qur'an dalam model itu umumnya menggunakan metodologi hadis, terutama *isnad*. Pengarang akan menilai informasi sejarah dengan cara menguji keabsahan alur periwayatannya. Karena setiap informasi tentang teks al-Qur'an harus dapat dirujuk kepada Nabi saw dan para Sahabatnya, metodologi ini sangat diperlukan sebagaimana keperluannya di dalam ilmu hadis. Al-Zanjani dan al-Shahin yang saya sebutkan di atas, menggunakan metodologi ini secara umum untuk mengkonfirmasi absah atau tidaknya informasi sejarah al-Qur'an yang mereka terima dan sajikan dalam buku-buku mereka. Lebih jauh dari itu, al-Hilali mentahqiq, edit, Kitab *al-Masahif* karya Al-Sijistani yang sebelumnya sudah diedit oleh Arthur Jeffrey baik dalam edisi Arab atau Inggrisnya. Dia mengevaluasi (*takhrij*) semua hadis di dalam kitab tersebut satu persatu, untuk menentukan tingkatan periwayatannya, dari *Sahih* ke *Da'if* dan seterusnya. Dengan pendekatan ini, dia berkesimpulan antara lain bahwa Orientalis seperti Arthur Jeffrey hanya membaca dan menuliskan ulang buku tersebut tanpa memahami secara tepat ruang keilmuan karya tersebut dalam ilmu hadis sebagai dasar untuk diterima atau ditolaknya riwayat atau hadis yang berhubungan dengan sejarah al-Qur'an.¹¹⁸

Sekalipun tidak keluar dari bingkai pola reaktif, tetapi karya semisal al-Hilali di atas menawarkan model diskusi yang sedikit berbeda dengan karya-karya spesifik sejarah al-Qur'an. Selain kritik material, ia juga melakukan kritik metodologis terhadap orientalis dan pada saat sama membuktikan perbedaan hasil bacaan dari pendekatan yang berbeda sekalipun dengan obyek studi yang sama, seperti pembacaan terhadap karya al-Sijistani tersebut. Walau terkesan apologetik, dia

¹¹⁷ Sejumlah sejarawan berbeda dalam menentukan awal dari proses kanonisasi Mushaf al-Quran. Sebagian besar merujuk kepada Uthman bn 'Affan khalifah ketiga sesudah Nabi SAW wafat. Sementara sebagian yang lain merujuk kepada Khalifah pertama Abu Bakar, atas saran Umar bin al-Khattab, atau kepada khalifah keempat, Ali bin Abi Talib. Sekalipun demikian, mayoritas untuk tidak mengatakan semua kaum muslimin menyepakati Mushaf tunggal pasca Uthman sebagai Mushaf rujukan utama dalam sejarah penulisan al-Quran.

¹¹⁸ Abu Usamah Salim ibn 'Id al-Hilali, "Muqaddimah" dalam Abu Bakr 'Abdullah ibn Sulaiman ibn al-'As'as al-Sijistani or Ibn Abi Daud, *Kitab al-Masahif*, ed. Abu Usamah Salim ibn 'Id al-Hilali (n.p.: Guras, 2006) hlm. 6-8.

bisa berkesimpulan bahwa riwayat-riwayat yang selama ini diklaim oleh Orientalis sebagai salah satu sumber utama dari edisi kritis al-Qur'an, adalah riwayat yang lemah dalam pendekatan *isnad*, sehingga tidak mempengaruhi mushaf hasil kanonisasi di atas.

Sementara itu, aktivitas penafsiran al-Qur'an yang telah mulai bahkan sejak masa awal Islam di masa Nabi saw berkembang di subyek kajian lainnya. Subyek ilmu ini bahkan berkembang menjadi subyek independen yang meluas dalam ilmu-ilmu al-Qur'an yang terkadang disebut sejarah penafsiran al-Quran. Sampai titik ini, sejarah al-Qur'an dapat dilihat, paling tidak, dalam empat bentuk: sejarah pewahyuan (*tarikh al-nuzul*); sejarah teks al-Quran (*tarikh al-Mushaf*); sejarah bacaan al-Quran (*al-qira'at*); dan sejarah penafsiran al-Quran (*tarikh al-tafsir*).

Sekalipun demikian, di samping subyek-subyek kajian di atas, al-Quran juga menjadi bagian dalam kehidupan orang Islam, bahkan non-Muslim. Respon Muslim terhadap al-Qur'an tidak hanya dalam bentuk tafsir. Sejak masa Nabi dan generasi-generasi seterusnya, dapat ditemukan sejumlah informasi tentang respon praktis terhadap al-Qur'an. Respon-respon ini menggambarkan sejarah resepsi al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat Muslim. Sejarah ini secara umum tidak terangkum dalam subyek-subyek sejarah al-Qur'an di atas. Bagian selanjutnya dari artikel ini akan melihat bagaimana subyek resepsi dapat menjadi bagian dari kajian sejarah al-Quran dan metodologi yang dibutuhkan oleh subyek kajian ini.

Sejarah resepsi al-Quran: Subyek dan Metodologi

Untuk memulainya, saya perlu mengkonfirmasi pengertian operasional resepsi al-Qur'an dalam tulisan ini. Apa yang saya maksud dengan resepsi, atau penerimaan adalah bagaimana seseorang menerima dan bereaksi terhadap sesuatu. Jadi, resepsi al-Qur'an adalah uraian bagaimana orang menerima dan bereaksi terhadap al-Qur'an dengan cara menerima, merespon, memanfaatkan, atau menggunakannya baik sebagai teks yang memuat susunan sintaksis atau sebagai mushaf yang dibukukan yang memiliki maknanya sendiri atau sekumpulan lepas kata-kata yang mempunyai makna tertentu. Resepsi terhadap al-Qur'an sebagai sekumpulan teks berbahasa Arab, secara umum, telah terangkum dalam sejarah penafsiran al-Quran. Sekalipun demikian, ini pun masih tergantung pada pendekatan

dan metodologi yang digunakan untuk menentukan diterima atau ditolaknya sebuah penafsiran. Tetapi resepsi terhadap al-Qur'an sebagai mushaf yang berdiri sendiri—kadang tidak memperdulikan makna kebahasaannya—yang muncul dalam praktik keseharian Muslim belum tersentuh secara memadai oleh tema-tema kajian al-Qur'an terdahulu.

Sebagai subyek sejarah, resepsi al-Qur'an juga menunjuk kepada momen di masa lalu. Sekalipun terkesan klise, tetapi masa lalu tidak selalu menunjuk kepada masa lalu dalam rentang yang jauh, tetapi juga masa yang dekat dan baru saja melampaui masa kini. Dengan pengertian ini, saya ingin katakan bahwa praktik resepsi al-Quran membentang dari zaman Nabi saw hingga saat ini, masa kontemporer. Kita dapat temukan sejumlah contoh dari kitab-kitab hadith atau tafsir bagaimana Nabi saw dan para Sahabatnya menggunakan al-Qur'an untuk dan dalam bentuk tujuan praktis, tidak dalam bentuk menafsirkan atau menjelaskan makna bahasa dan lalu mempraktikkan maknanya. Contoh yang bisa kita ambil adalah sejumlah uraian dalam kitab *al-Tibyan fi Adab Hamalah al-Quran* atau Etiket terhadap al-Quran karya Imam al-Nawawi. Ia, misalnya, mengutip hadis tentang pembacaan surah al-Fatihah pada saat mengunjungi orang yang sakit. Ia tidak menjelaskan hubungan makna kebahasaan antara surah tersebut dan praktiknya. Ia hanya mengutip riwayat tentang sejumlah sahabat yang melewati suatu kaum di perjalanan mereka, hingga seorang dari Sahabat membantu menyembuhkan seorang lelaki yang sakit di kaum tersebut dengan membacakan Surah al-Fatihah sebanyak tujuh kali. Ketika mereka menyampaikan cerita tersebut kepada Nabi saw, Beliau mengkonfirmasi praktik tersebut dengan bertanya: "Apa yang membuatmu menyadari bahwa di situ ada *ruqyah*?"¹¹⁹ Buku semisal karya al-Nawawi ini menyajikan begitu banyak contoh-contoh praktik resepsi al-Quran dari zaman Nabi yang kemudian diadaptasikan ke dalam praktik di masa sang pengarang. Informasi-informasi dalam buku ini pun masih terus dibaca sampai sekarang di berbagai belahan dunia Islam. Namun demikian, pembahasan-pembahasan semisal ini tidak tersentuh dalam tema umum sejarah al-Quran.

¹¹⁹ Imam al-Nawawi, *Etiquette with the Qur'an-Al-Tibyan fi Adab Hamalat al-Qur'an*, terj. ke Bahasa Inggris Musa Furber (USA: Starlatch Press, 2003) hlm. 109.

Dari pembacaan surah—dan juga ayat tertentu dari al-Qur'an—resepsi juga meluas ke Mushaf al-Qur'an, al-Qur'an sebagai kitab fisik yang dicetak atau dituliskan dan dibukukan menjadi satu mushaf yang berdiri sendiri. Misalnya, Imam al-Nawawi menggambarkan aturan umum persiapan untuk membaca al-Quran, mulai dari bersiwak, berwudu atau tayammum, mencari tempat yang bersih, lebih diutamakan di mesjid dan menghadap Kiblat. Jika seseorang hendak menyentuh mushaf baik untuk membacanya atau sekedar menyentuh untuk memindahkannya ia haruslah dalam keadaan suci dari hadas dan Mushaf tersebut juga harus ditempatkan di tempat yang tinggi sebagai bentuk penghormatan.¹²⁰

Semua aturan ini didasarkan pada penerimaan dan keyakinan akan kesucian dan kemuliaan Al-Qur'an. Terlepas apakah seorang Muslim akan membacanya atau ia memahami atau tidak al-Quran yang dibacanya, peraturannya tetap sama. Penerimaan akan kesucian dan kemuliaan al-Qur'an semisal ini dapat mendasari dan menjadi pola pikir yang mendasari sejumlah kreativitas-kreativitas penerimaan praktis terhadap al-Qur'an lainnya. Praktik-praktik ini kemudian, dengan dihubungkan dengan bagaimana alam pikir dibaliknya terbentuk dan mendasarinya dapat menjadi salah satu bahan kajian dalam sejarah resepsi al-Qur'an.

Contoh-contoh aturan di atas tidaklah sebatas konsep kesucian al-Quran, tetapi juga merefleksikan asumsi dan praktik Muslim di masa lalu dan juga kontemporer terhadap al-Qur'an. Sekalipun jarang kita temukan pengajian-pegajian atau majelis-majelis ta'lim yang membaca Kitab-kitab semisal Kitab karya al-Nawawi ini, tetapi informasinya begitu kuat berakar di sejumlah kalangan masyarakat Muslim di berbagai tempat. Asumsi dan cara penerimaan tersebut di teruskan dari generasi ke generasi, utamanya melalui lisan, hingga ke periode kotemporer saat ini. Dengan demikian, resepsi al-Qur'an dari satu generasi terdahulu sangat mungkin untuk ditiru secara kreatif oleh generasi-generasi selanjutnya, tergantung pada transmisi pengetahuan yang berlangsung serta model resepsinya apakah melalui teks atau praktik. Farid Esack menyuguhkan cerita orang-orang di kampugn halamannya di Afrika Selatan yang menempatkan al-Qur'an di rak

¹²⁰ *Ibid.*, hlm. 35-41.

teratas dan tidak boleh ada buku lain yang berada persis di atasnya. Dia juga menyajikan cerita ibu dan neneknya yang selalu melafalkan ayat-ayat tertentu dari al-Quran ketika memasak sesuatu untuk mendapatkan rasa makanan yang nikmat. Esack menggambarkan orang-orang seperti ini sebagai "pencinta" al-Quran yang sebagiannya mencintai al-Quran apa adanya, tanpa perlu mengkritisiya.¹²¹ Ingrid Mattson menjelaskan bahwa hadih tentang al-Fatihah yang seperti dikutip al-Nawawi di atas mejadi dasar dari "ritual doa penyembuhan" dari budaya masyarakat kontemporer.¹²²

Dengan melihat sejumlah contoh di atas, kita dapat membaca adanya fenomena tekstual dan sosio-kultural dan historis pada resepsi al-Quran. Kita bisa melihat isu teks yang ditransmisikan dalam teks al-Quran, baik itu berupa ayat-ayat al-Quran sendiri, hadith, atau karya-karya yang menggambarkan praktik resepsi tersebut. Dalam hal ini, sungguh penting diperhatikan "al-Qur'an" yang mana yang ditransmisikan: apakah al-Qur'an secara keseluruhan? Atau hanya bagiannya, surahnya atau ayatnya yang tertentu, atau hanya bagian dari ayat? Ataupun Mushaf al-Qur'an sebagai kitab yang berdiri sendiri yang memiliki "otoritas"nya sendiri yang terlepas dari makna tekstual kebahasaannya? Untuk menyebut sebagian pertanyaan yang layak diajukan. Pertanyaan-pertanyaan ini menggambarkan rujukan yang kita maksud untuk melihat pola resepsi al-Qur'an. Dalam hubungannya dengan hadis yang mendasari atau menjelaskan sebuah praktik resepsi juga muncul sejumlah pertanyaan hadis apa yang diriwayatkan, siapa yang meriwayatkannya, apa konteks periwayatannya, dan di buku mana hadis tersebut muncul. Pertanyaan-pertanyaan ini akan membawa pada penjelasan situasi historis, sosial, dan kultural orang-orang di masa lalu. Pertanyaan terakhir merujuk kepada kitab di mana hadis tersebut muncul. Kitab ini tidak selalu harus berupa kitab khusus kumpulan hadis, tetapi juga bisa dalam karya-karya semisal al-Nawawi di atas, bisa pula muncul dalam kitab-kitab *Fada'il al-Qur'an* atau keutamaan al-Qur'an, baik yang ditulis secara terpisah seperti buku-buku *Fada'il al-Qur'an* karya Ibnu al-Durais, al-Faryabi, dan al-Nasa'i atau bagian dari sebuah karya tafsir seperti pada kitab-kitab

¹²¹Lihat Farid Esack, *The Qur'an: a User's Guide*, (Oxford: Oneworld Publication, 2005) hlm. 2-3.

¹²² Ingrid Mattson, *The Story of the Qur'an: its History and Place in Muslim Life*, Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008, hlm. 160.

tafsir karya al-Qurtubi dan Ibnu Kasir. Selain itu, kitab-kitab semisal ini juga memuat pandangan dan resepsi personal sang pengarang terhadap al-Quran dengan menggunakan dasar informasi riwayat yang dia kutip di bukunya. Buku tersebut juga bisa menjelaskan ruang sejarah, sosial, dan budaya orang-orang di era sang pengarang buku. Dan yang terpenting, buku-buku tersebut mungkin pula menyajikan data tertulis di masa lalu tentang praktik resepsi al-Quran yang serupa di masa kontemporer, seperti kasus al-Fatihah di atas.

Resepsi al-Qur'an juga mengambil bentuk praktik kultural di masa lalu dan saat ini. Dengan demikian, mengkaji resepsi al-Qur'an tidak hanya mengkaji teks tertulis, tetapi juga membaca masyarakat di mana al-Quran dibaca, ditafsirkan, dipraktikkan, dan juga digunakan atau berbagai tujuan, mulai tujuan yang bersifat religius hingga keduniaan, dari yang suci hingga yang profan. Kembali kepada konsep resepsi al-Qur'an sebagai sebuah paparan kisah yang juga memuat kejadian sejarah di masa lalu, masa lalu adalah segala yang telah melampaui titik sekarang kita. Ini berarti kejadian sejarah itu juga mencakup masa kontemporer kita. Dengan demikian, sejarah resepsi al-Quran adalah sejarah manusia, terutama Muslim, di sepanjang hidup mereka dari dulu hingga sekarang.

Kedua isu ini, teks dan fenomena budaya—dan sosio-historis—, mengungkap pedekatan dan metodologi yang kompleks dalam studi sejarah resepsi al-Quran. Kita memerlukan analisis tekstual sebagaimana sejarah al-Quran secara umum. Sekalipun demikian, analisis ini tidak digunakan untuk menentukan diterima atau tidaknya sebuah sumber, tetapi untuk menentukan basis dan konteks dari sebuah praktik resepsi. Juga diperlukan analisis kultural, sosial, dan budaya terhadap fenomena praktis resepsi al-Qur'an di masyarakat. Untuk analisis yang pertama kita dapat menggunakan metodologi *isnad* dan *matn* dalam hadis untuk menentukan ungkapan siapa yang kita kaji dan untuk memahami alur transmisi konsep dari masa lalu ke masa sekarang, jika memungkinkan. Analisis ini bekerja sepenuhnya sama dengan karya-karya sejarah al-Qur'an yang kita sebut di depan namun untuk tujuan yang berbeda. Kita juga dapat menggunakan analisis isi untuk memahami kontek dan ruang teks dan pendapat tertentu yang disajikan dalam sebuah buku yang menginformasikan praktik resepsi di masa lalu.

Untuk problem kedua, tentu saja, kita memerlukan sejumlah perangkat analisis sosial dan budaya. Kita bisa menggunakan etnografi dan etno-histori dalam antropologi misalnya. Perangkat analisa simbol, sebagai contoh, dalam antropologi dapat digunakan untuk memahami makna dari praktik resepsi sosial budaya yang dilakoni seseorang atau masyarakat. Makna tersebut tidak hanya menunjukkan makna sesaat simbol yang dikaji dalam studi tersebut, tetapi juga menggambarkan bagaimana seseorang menghubungkan dirinya dengan masa lalu melalui teks dan praktik yang ditransmisikan sampai kepada mereka.

Di sinilah seninya mengumpulkan data dan informasi, karena transmisi tidak selalu dalam bentuk semua orang membaca dan terlibat dalam proses transmisi secara langsung. Besar kemungkinan bahwa transmisi tekstual berlangsung dalam level "terpelajar" di kalangan masyarakat, sementara "orang kebanyakan" menerima praktiknya dari mereka. Dengan demikian, akan ada lapisan-lapisan pemahaman terhadap teks dan praktik dari generasi ke generasi. Dengan demikian, hal ini juga berhubungan dengan sejarah sosial dan sejarah budaya sebagai metodologi. Dalam sejarah sosial dan sejarah budaya, sejarah haruslah mencurahkan cukup perhatiannya kepada praktik populer dan fenomena masyarakat kebanyakan, bukan cuma figur-figur atau tokoh-tokoh. Sejarah juga harus menyadari produk fisik dan dan praktis dari masyarakat sebagai petunjuk untuk memahami pola sosial dan budaya produsernya.

Studi yang menggabungkan kedua problem di atas tidak banyak ditemukan dalam kajian sejarah dan resepsi al-Quran. Ingrid Mattson mulai membuka spektrum kajian semisal ini. Dengan latar belakangnya pada kajian Islam, dia dapat menunjukkan bagaimana teks tertentu dalam Islam berhubungan dengan bentuk-bentuk praktik di masyarakat. Selain contoh al-Fatihah di atas, dia juga menyuguhkan, misalnya, tulisan kaligrafi al-Quran yang terpampang di sejumlah bangunan, seperti mesjid dan sekolah. Kaligrafi tersebut tidak hanya mewakili seni tulisan dan keindahan kaligrafi dan "arsitektur suci" dalam Islam (estetika), tetapi juga preferensi ayat-ayat atau surah tertentu untuk dituliskan dibandingkan dengan yang lain.¹²³

¹²³Ingrid Mattson, *op.cit.* hlm.144-153; Stephen Humphreys menjelaskan pentingnya melihat produk dan benda fisik sebagai jalan untuk memahami sejarah sosial dan sejarah budaya masyarakat yang melahirkannya. Lihat R. Stephen

Sementara itu, sejumlah karya kontemporer pengantar al-Qur'an atau Studi al-Qur'an mulai memperkenalkan isu-isu resepsi al-Qur'an sebagai fenomena al-Qur'an di samping fenomena teks dan pewahyuannya. Bruce Lawrence mengambil contoh Taj Mahal dan Dome of the Rock sebagai obyek bahasan. Kedua bangunan tersebut penuh dengan tulisan kaligrafi al-Qur'an namun dengan pesan yang berbeda. Tulisan yang terpatri di Dome of the Rock sebagian besarnya menyampaikan pesan kepada orang di sekitarnya, termasuk non-Muslim, tentang ke-Esa-an dan kebesaran Allah. Bangunan ini, dengan ornamen kaligrafinya, menjadi penanda Yerusalem yang menjadi tanah bersama tiga di antara agama-agama besar di dunia, yakni Yahudi, Kristen, dan Islam.¹²⁴ Sebaliknya, Taj Mahal menyampaikan pesan keindahan dan kedamaian dalam Islam seakan di "surga" melalui pilihan ayat-ayat al-Qur'an di sepanjang dindingnya. Lawrence mengambarkannya sebagai "Pintu Masuk Gambaran al-Quran tentang Surga". Tulisan al-Qur'an di kedua bangunan tersebut dapat mengungkap cara pandang dunia para penguasa di eranya masing-masing serta budaya dan kebiasaan hidup orang-orang di masanya, termasuk hubungan Muslim dan non-Muslim. Singkatnya, dinding di kedua bangunan yang penuh dengan ayat-ayat al-Quran dan pilihan ayat-ayatnya dapat bercerita banyak hal tentang orang-orang di sekitarnya.¹²⁵ Isu-isu al-Quran dalam keseharian orang Islam di berbagai tempat juga mulai mendapat tempat khusus dalam *Encyclopedia of the Quran*, dan karya-karya Pengantar al-Qur'an kontemporer, seperti karya Abdullah Saeed dan Anna M. Gade.

Catatan Akhir

Sejarah resepsi al-Qur'an sebagai salah satu subyek kajian sejarah al-Qur'an kadang terlupakan atau setidaknya tidak mendapatkan porsi kajian yang cukup dalam studi sejarah al-Qur'an yang didominasi oleh sejarah pewahyuan dan teksnya. Sejarah resepsi ini, tidak hanya dapat menjelaskan al-Qur'an sebagai teks, tetapi juga orang-orang yang

Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry*, (Princeton; Princeton University Press, 1991) hlm. 55-56.

¹²⁴ Bruce Lawrence, *The Qur'an: A Biography* (New York, Atlantic Monthly Press) 2006, hlm. 64-72.

¹²⁵ *Ibid.* hlm.133-140.

menerima dan menggunakannya secara praktik dalam kehidupan sehari-hari untuk beragam kepentingan. Jadi kajian sejarah resepsi al-Qur'an adalah kajian al-Qur'an dan orang-orang yang berinteraksi dengannya dengan kapasitas yang sangat bervariasi. Karena itu, kajian ini membutuhkan pembacaan yang menyeluruh terhadap sejarah, mulai dari dasar praktik dan praktik-praktik resepsinya. Dasar-dasar praktik dijelaskan melalui analisis historis dan tekstual terhadap sejumlah informasi resepsi di masa lalu, di masa Nabi saw dan generasi-generasi sesudahnya. Dengan demikian, analisis ini akan mencari jejaring informasi melalui rangkaian periwayatan. Pada saat yang sama, praktik resepsi juga harus dijelaskan melalui analisis sosial, budaya, dan sejarah. Analisis ini akan menjelaskan masyarakat atau perorangan di berbagai tingkatan sosial, dari penguasa, intelektual, hingga orang kebanyakan.

Dasar praktik resepsi dapat dianalisis dengan metodologi hadis dan analisa isi untuk memahami horizon orang-orang di sekitar produksi dan periwayatan teks yang dikaji, bukan untuk menentukan diterima atau tidaknya sebuah praktik. Analisis teks ini juga berfungsi untuk menjelaskan proses kreatif orang atau masyarakat dalam memahami teks atau informasi dari masa lalu untuk mendasari atau sekedar menstimulasi praktik di masanya, kontemporer. Sementara itu, analisis terhadap fenomena praktiknya dapat menggunakan alat etnografi, analisa simbol, atau sejarah sosial dan sejarah budaya, untuk menyebutkan sebagiannya.

Kajian terhadap praktik dan dasar praktik dalam sejarah resepsi al-Qur'an tidak hanya semata-mata mengungkap pola legitimasi dan proses kreativitas dalam praktik resepsi di masa tertentu. Kajian ini juga berfungsi untuk memahami pola pikir dan asumsi dalam praktik-praktik resepsi terhadap al-Qur'an. Dengan pola-pola tersebut kita dapat melihat lebih jauh pola pikir dan asumsi yang secara umum sama dapat melahirkan praktik kreatif yang berbeda, atau sebaliknya, praktik resepsi yang terlihat sama namun membawa pola pikir dan asumsi yang berbeda tentang al-Qur'an. Selanjutnya, untuk memahami penerapannya, sejumlah asumsi awal metodologis dalam artikel ini tentu saja memerlukan kajian kasus-kasus khusus praktik resepsi di masa lalu ataupun di masa sekarang.

Akhirnya, dalam sejarah resepsi al-Quran, al-Quran bukan hanya

menjadi jalan hidup (*way of life*) bagi Muslim, tetapi kehidupan (*life of*) muslim itu sendiri. Sebagai jalan hidup, al-Quran telah ada dan membimbing dan mengarahkan Muslim ke jalan tertentu, "jalan yang benar", sementara sebagai kehidupan, al-Qur'an masuk ke dalam perjalanan hidup sehari-hari Muslim disadari atau tidak.

Bibliography

- Amin, Ahmad. "Al-Muqaddimah", dalam Abu 'Abdillah al-Zanjani, *Tarikh al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah A'lami lil-Matbu'at, 1969, 3rd ed.
- Al-A'zami, Muhammad Mustafa. *The History of the Qur'anic Text from revelation to Compilation: A Comparative study with the Old and New Testaments*, London: UK Islamic Academy, 2003.
- Esack, Farid. *The Qur'an: a User's Guide*, Oxford: Oneworld Publication, 2005.
- Al-Hilali, Abu Usamah Salim ibn 'Id. "Muqaddimah" dalam Abu Bakr 'Abdullah ibn Sulaiman ibn al-'As'as al-Sijistani atau Ibn Abi Daud, *Kitab al-Masahif*, n.p.: Guras, 2006.
- Hoyland Robert. "Epigraphy and the linguistic background to the Qur'ar:" dalam Gabriel Said Reynolds ed., *The Qur'an in Its Historical Context*, Oxon: Routledge, 2008.
- Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*, Princeton; Princeton University Press, 1991.
- Al-Kawwaz, Muhammad Karim. *Kalam Allah: al-Janib al-Shafahi min al-Zahirah al-Qur'an*, London: Dar al-Saqi, 2002.
- Al-Kurdi, Muhamad Tahir. *Tarikh al-Qur'an wa Gara`ib Rasmih*, dalam *Al-Maktabah al-Shamilah*, 2nd edition, <http://shamela.ws>
- Lawrence, Bruce. *The Qur'an: A Biography*, New York, Atlantic Monthly Press, 2006.
- Mattson, Ingrid. *The Story of the Qur'an: its History and Place in Muslim Life*, Malden, MA: Blakcwell Publishing, 2008.
- Al-Nawawi, Imam. *Etiquette with the Qur'an-Al-Tibyan fi Adab Hamalat al-Qur'an*, terj. Musa Furber, USA: Starlatch Press, 2003.
- Schoeler, Gregor. *The Genesis of Literature in Islam: from Aural to the Read*, terj. ke Bahasa Inggris oleh Shawkat M. Toorawa, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009.

- Shahin, 'Abd al-Sjabur. *Tarikh al-Qur'an*, n.p.: Dar al-Qalam, 1966.
- Al-Suyuti, Jalaluddin. *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, dalam *Al-Maktabah al-Shamilah*, 2nd edition, <http://shamela.ws>
- Al-Zanjani, Abu 'Abdillah. *Tarikh al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasah A'lami lil-Matbu'at, 1969, 3rd ed.

BAGIAN II

ISLAM DAN BUDAYA DAMAI



Pesan Damai di Balik Seruan Jihad

Sahiron Syamsuddin



Akar-akar Teologi Perdamaian dalam Islam

Ahmed Baidowi



Ideologi Terorisme dalam Pemahaman Hadis

Ali Imron



Ketegangan Teologis dalam Masyarakat Islam Jawa

Ahmad Salehudin



Membangun Hukum yang Berwatak Sosial

Lalu Darmawan



Pluralisme Agama di Tengah Bencana

Moh. Fatkhun

PESAN DAMAI DI BALIK SERUAN JIHAD

Sahiron Syamsuddin



Pengantar

Al-Qur'an, di satu sisi, membicarakan tentang perdamaian (termasuk rekonsiliasi) dan, di sisi lain, membahas pula tentang konflik dan kekerasan 'yang dibenarkan'. Jadi, kita menemukan dalam al-Qur'an, ayat-ayat mengenai perdamaian/rekonsiliasi dan ayat-ayat tentang hukuman bagi orang kafir dan *jihād* dalam pengertian sebagai perang 'yang dibenarkan'. Fenomena yang tampak kontradiktif ini terkait erat dengan keberadaan apa yang disebut dalam QS. 3:7 sebagai ayat-ayat *muhkamat* dan *mutasyabihat*. Para sarjana muslim telah memberikan definisi yang begitu beragam terhadap dua istilah ini, akan tetapi kesemuanya tidak akan penulis eksplorasi di sini.¹ Meskipun demikian, penulis akan tetap menjelaskan posisi yang penulis ambil.

Menurut penulis, ayat-ayat yang makna 'langsung'-nya (*direct meaning*) sesuai dengan ide dan pesan moral merupakan ayat-ayat *muhkamat*. Sedangkan, ayat-ayat yang tampaknya bertentangan dengan ide moral termasuk ayat-ayat *mutasyabihat*. Berdasarkan atas hal ini, ayat-ayat tentang perdamaian dan rekonsiliasi, dengan demikian, termasuk ayat-ayat *muhkamat*, sedangkan ayat-ayat tentang 'punishment-stories' (kisah-kisah pengazaban) dan perang 'yang dibolehkan' (*jihād*) merupakan ayat-ayat *mutasyabihat*. Pertanyaan metodologis kemudian muncul: "Bagaimana kita memahami ayat-ayat tersebut"?

¹ Penjelasan mengenai beragam definisi *muhkamat* dan *mutasyabihat* lihat, misalnya, Sahiron Syamsuddin, *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren* (Wurzburg: Ergon, 2009), hlm. 80-81.

Metode hermeneutis yang akan disebutkan di sini seharusnya diaplikasikan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tentang perang. Mengingat begitu banyaknya 'ayat-ayat pedang' (*sword verses*) dalam al-Qur'an, tulisan ini hanya akan berfokus kepada penafsiran QS. 22:39-40, ayat pedang, yang menurut tradisi Islam, merupakan ayat pedang pertama yang turun kepada Nabi Muhammad. Setidaknya ada dua alasan mengapa penulis memilih dua ayat ini. *Pertama*, dengan memperhatikan dua ayat tersebut, akan ditemukan alasan mengapa Nabi dan para sahabat pergi berperang. *Kedua*, seluruh ayat tentang perang seharusnya dipahami dalam sinaran dua ayat tersebut. Jika tidak, ayat-ayat perang yang lain bisa disalahpahami.

Metode Penafsiran

Metode penafsiran yang penulis gunakan di sini adalah apa yang penulis sebut dengan metode 'quasi-obyektivis modernis'. Menurut metode ini, seseorang bisa memahami dan menafsirkan al-Qur'an dengan memperhatikan konteks tekstual dan kontekstualnya, menangkap ide moralnya, kemudian mengaplikasikannya sejalan dengan ide moral tersebut. Strategi metodologis tidaklah berakhir pada makna literal al-Qur'an. Mereka yang bisa dikategorikan dalam golongan ini, seperti Fazlur Rahman, Muhammed Talbi dan Nashr Hamid Abu Zayd, lebih memperhatikan tujuan moral universal (*maqashid*) al-Qur'an. Mereka menyatakan bahwa universalitas al-Qur'an terletak pada, dalam istilah Talbi, *maqashid*, atau *rationes legis* dalam bahasa Rahman, atau dalam istilah Abu Zayd, *maghza*. Untuk menangkap pesan al-Qur'an, mereka menggunakan baik metode tradisional maupun modern. Rahman, yang akrab dengan hermeneutika Emilio Betti dan Hans-Georg Gadamer, mengajukan teori '*double movement*'. Dalam bukunya, dia menyatakan: "Proses penafsiran yang ditawarkan di sini terdiri dari gerak ganda, yakni dari masa kini ke masa al-Qur'an diturunkan kemudian kembali lagi ke masa kini"². Menurut teori ini, seseorang harus, pertama-tama memahami makna ayat al-Qur'an tertentu dengan memperhatikan situasi atau problem historis pada saat dia diturunkan. Dalam tahap ini, seseorang harus memperhatikan 'situasi makro' bangsa Arab kala itu. Kedua, seseorang harus mengambil sebuah prinsip moral tertentu dari aturan-aturan konkrit dalam ayat tersebut. Terakhir, prinsip moral yang merupakan

²Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 5.

pesan utama al-Qur'an ini kemudian diaplikasikan kepada masa kini. Gagasan yang serupa juga ditawarkan oleh Muhammed Talbi dengan apa yang disebutnya "pembacaan berbasis *maqashid*" (*qira'ah maqashidiyah*), di mana seseorang harus mencari 'orientasi' sebuah teks (*tahlil ittijahi*) dengan menggunakan analisis historis, antropologis dan berbasis-tujuan.³ Namun demikian, para sarjana ini tidak menjelaskan tentang 'signifikansi' secara mendetail. Apakah pesan utama adalah pesan yang dipahami pada masa Nabi atukah pesan yang didapatkan pada saat melakukan penafsiran?

Menurut hemat saya, ada dua jenis 'signifikansi'. Pertama adalah signifikansi fenomenal, yakni pesan utama yang dipahami dan diplikasikan berdasarkan kebutuhan tertentu pada masa tertentu mulai pada masa Nabi sampai sekarang (pada saat melakukan penafsiran). Dari definisi ini, kita bisa membagi 'signifikansi fenomenal' ke dalam dua macam; yakni signifikansi fenomenal historis (*historical phenomenal significance*) dan signifikansi yang berkembang secara dinamis (*dynamically developed significance*). Yang pertama adalah pesan utama yang dipahami dan ditetapkan pada saat penafsiran dilakukan. Untuk memahami signifikansi fenomenal historis ini, penting untuk memahami konteks historis komunitas sosio-religius baik makro maupun mikro pada saat wahyu diturunkan. Dalam hal ini, informasi historis yang terkandung dalam *asbab al-nuzul* sangatlah penting. Sementara itu, untuk memahami signifikansi yang berkembang membutuhkan perkembangan pemahaman atas *Zeitgeist* (spirit zaman) pada saat melakukan penafsiran. Jenis penafsiran ini merepresentasikan kombinasi antara obyektivitas dan subyektivitas, antara masa lalu dan masa kini, dan antara ilahiah dan insaniah. Jenis kedua dari signifikansi adalah 'signifikansi ideal', yaitu akumulasi pengetahuan manusia tentang pesan utama sebuah ayat. Akumulasi ini hanya akan diketahui pada akhir peradaban manusia dan sekarang, signifikansi ideal ini hanya diketahui oleh Allah.

Ayat-ayat tentang Perdamaian dan Perang: *Muhkamat* dan *Mutasyabihat*

a. Kategori Ayat

Dalam pendahuluan, saya menyebutkan ada ayat-ayat yang *muhkamat* (jelas) dan *mutasyabihat* (tidak jelas). Jika kita mengikuti definisi dua istilah ini di atas, kita bisa mengatakan bahwa ayat-ayat

³Lihat Mohammed Talbi, *Iyal Allah* (Tunis: Saras li al-Nasr, 1992), hlm. 118.

tentang perdamaian adalah termasuk ayat-ayat *muhkamat*, karena ayat-ayat tersebut tampak jelas sejalan dengan prinsip-prinsip moral. Sebaliknya, ayat-ayat yang membenarkan perang atau konflik adalah ayat-ayat *mutasyabihat*. Karena itu, pendekatan terhadap dua jenis ayat ini berbeda satu sama lain.

Dalam kasus ini, saya mengikuti pendapat al-Zamakhshari yang menyatakan dalam *al-Kasysyaf* bahwa seseorang seharusnya menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat* di bawah bayangan ayat-ayat *muhkamat*: *tuhmalu al-mutasyabihat 'alayha wa turaddu ilayha* (ayat-ayat *mutasyabihat* harusnya dipahami atas dasar ayat-ayat *muhkamat* kemudian ditarik kembali kepadanya).⁴ Dengan kata lain, level ayat-ayat *mutasyabihat* lebih rendah dari pada ayat-ayat *muhkamat*. Berdasarkan ini, muslim seharusnya lebih berkecenderungan kepada yang terakhir ketimbang yang pertama ketika masing-masingnya tampak kontradiktif dan sulit dicari titik temu. Cara terbaik untuk menafsirkan adalah dengan memahami ayat-ayat tersebut dalam konteksnya masing-masing, baik konteks tekstual maupun historis.

Salah satu tujuan Islam adalah mewujudkan rasa damai bagi manusia. kata 'damai', atau *salam* atau *silm* dalam bahasa Arab secara sematik memiliki kaitan yang erat dengan kata lain seperti *rahmah*, *sulh* dan *ishlah* (rekonsiliasi). Istilah-istilah ini disebutkan secara eksplisit dalam banyak ayat dalam al-Qur'an. Sangat jelas dinyatakan dalam QS.21: 107 bahwa Muhammad tidaklah diutus kecuali sebagai rahmat bagi alam semesta, karena "*dia membawa ajaran yang akan membawa mereka kepada kebahagiaan, jika mereka mau mengikutinya*".⁵ Kita meyakini bahwa kebahagiaan bisa diwujudkan baik di kehidupan dunia maupun akhirat. Kedamaian juga disebutkan dalam konteks pewahyuan al-Qur'an (QS. 97:1-5):

Sesungguhnya kami Telah menurunkannya (al-Quran) pada malam kemuliaan. Dan tahukah kamu apakah malam kemuliaan itu? Malam kemuliaan itu lebih baik dari seribu bulan. Pada malam itu turun malaikat-malaikat dan malaikat Jibril dengan izin Tuhannya untuk mengatur segala urusan. Damailah! Dari malam itu sampai terbit fajar.

Kata *ishlah* disebutkan, misalnya, dalam QS. 49:10:

Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara, maka damaikanlah

⁴Lihat Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf* (Kairo: Maktabat al-'Abikan, 1998), 1, hlm. 528.

⁵Al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf*, 4, hlm. 170.

(perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu dan takutlah kepada Allah, supaya kamu mendapat rahmah.

Seluruh ayat yang mengandung pesan perdamaian adalah termasuk ayat *muhkamat*, karena mereka mudah untuk dipahami dan makna literalnya sejalan dengan prinsip moral, yakni perdamaian. Ada banyak ayat lain tentang perdamaian baik dalam kaitan hubungan antara Tuhan dan manusia dan hubungan antar manusia. Atas dasar ini, bagi seorang muslim, perdamaian adalah komponen fundamental dari agama.⁶ QS. 6:125-127 menyatakan bahwa Tuhan memberikan rasa damai kepada kaum yang beriman dan menyambut mereka dalam surga. Tuhan juga mengucapkan salam kepada para Nabi dengan kalimat damai seperti, misalnya, dalam QS. 37:79, 84, 109, 120, 130 dan 180.

Gagasan teologis tentang perdamaian di atas seharusnya diaplikasikan oleh muslim dalam kehidupan mereka. Ketika kita melihat sejarah Nabi Muhammad, kita akan menemukan betapa perdamaian memainkan peran dalam interaksinya dengan kaumnya. Sejarahwan muslim menyebutkan bahwa membangun hubungan dengan bangsa Arab Mekkah kala itu adalah tugas yang sangat berat. Meskipun demikian, Nabi diperintahkan untuk tetap menyikapi mereka dengan cara damai. Ayat-ayat seperti QS.2:139; 3:20, 111; 4:80-1; 5:99, 105; 6:66, 69, 70, 104; 7:180, 199; 10:99, 108-9; 11:121-2; 13:40; 15:3, 94-5; 16:82; 17:54; 19:84; 20:130; 22:68; 23:54; 24:54; 25:43; 27:92; 29:50; 30:60; 31:23; 32:30; 33:48; 34:25; 35:23; 37:174; 38:70; 39:15; 40:55, 77; 42:6, 48; 43:83; 44:59; 46:35; 50:45; 51:54; 52:31, 45, 48; 53:29; 54:6; 68:44, 48; 70:5, 42; 73:10-1; 4:11; 76:24; dan 88:22 menunjukkan kepada kita bahwa Nabi diperintahkan untuk bersabar menghadapi kaum kafir. Pemaafan Nabi bisa dilihat, misalnya, dalam QS.2:109; 5:13; 15:85; 43:89; 45:14; 60:8-9; 64:14. Nabi juga memberikan toleransi yang begitu besar kepada mereka misalnya dalam 2:62, 256; 5:9; 3:19; and 5:82. Seruan dan debat damai Nabi dengan mereka terekam dalam QS. 3:64; 4:63; 16:64, 125; 29:46; 41:34. Ada juga beberapa ayat al-Qur'an lain, seperti QS.2:208; 4:90; 8:61 3:28; 47:35 yang merujuk kepada perjanjian dengan kaum kafir dan perdamaian. Singkatnya, pada periode awal karirnya di Mekkah, nabi Muhammad menghindari konflik dengan kaum kafir.

⁶Lihat Earle H. Waugh, "Peace" dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2004), 4, hlm. 33-35.

Baru pada periode Mekkah akhir, Nabi mulai menentang kekerasan, dan pada akhirnya, ketika di Madinah, Nabi menggunakan strategi *jihad*. Cara ini dipilih karena cara damai tidak bisa lagi digunakan ketika berurusan dengan mereka.⁷

b. Makna Kata *Jihad* dalam al-Qur'an

Kata *jihad* dalam al-Qur'an sebenarnya merupakan kata polisemi (*musytarak al-ma'ani*) karena dia memiliki lebih dari satu arti. Untuk mengetahui makna apa yang dimaksud dalam sebuah ayat tertentu, kita harus memperhatikan konteks ayat tersebut. Harun ibn Musa (w. akhir tahun ke-2 H), misalnya, menyebutkan dalam kitabnya *al-Wujuh wa al-Nazha'ir* bahwa kata *Jihad* ini memiliki tiga kemungkinan makna.⁸ Pertama, bermakna *al-jihad bi al-qaul* seperti dalam QS. 25:52 dan 9:73. Pernyataan *wa-jahidhum bi-hi jihadan kabiran* dalam QS.25:52 ditafsirkan oleh ibn Musa sebagai sebuah perintah kepada Nabi Muhammad untuk mengajarkan al-Qur'an kepada kaum kafir. Penafsiran yang sama juga disampaikan oleh beberapa mufasir lain seperti al-Tabari⁹ dan al-Zamakhshari.¹⁰ Kedua, bermakna *al-qital bi al-silah* (perang) seperti dalam QS. 4:95. Tema ini akan diuraikan lebih lanjut. Ketiga, bermakna *al-'amal* (kerja keras), seperti dalam QS.29:6, 69 dan QS. 22:78. Pernyataan *wa-man jahada fa-innama yujahidu li-nafsihi* dalam QS. 29:6 ditafsirkan oleh ibn Musa dengan *man 'amila al-khaira fa-innama ya'malu li-nafsihi wa la-hu naf'u dhalika* (Barangsiapa berbuat baik, sesungguhnya dia berbuat baik kepada diri mereka sendiri dan mereka akan mendapatkan manfaat dari perbuatan baik tersebut).

Penafsiran yang sama juga bisa ditemukan dalam *al-Kasysyaf*.¹¹ Terkait dengan hakikat polivalen kata *jihad*, Ella Landou-Tarreson menyediakan empat pedoman untuk bisa mengetahui apakah makna *jihad* dalam sebuah ayat tertentu merujuk kepada perang: (1) ketika kata ini hadir bersama dengan istilah-istilah militer seperti

⁷Lihat Ella Landou-Tarreson, "Jihad" dalam Jane D. McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden: Brill, 2003), 3, hlm. 40.

⁸Lihat Harun ibn Musa, *al-Wujuh wa al-Nazhair fi al-Qur'an al-Karim*, ed. Hatim Salih al-Damin (Baghdad: Wizarat al-Tsaqafah wa al-'Ilam, 1988), hlm. 319.

⁹Lihat Muhammad ibn Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, diedit oleh 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki (Cairo: Hajar, 2001), 17, hlm 470.

¹⁰Lihat al-Zamakhshari, *al-Kasyayaf*, 4, hlm. 362-363.

¹¹Lihat al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf*, 4, hlm. 535-536. Dalam kasus ini, al-Thabari memiliki penafsiran yang berbeda. Dia menyatakan bahwa kata *jihad* dalam ayat ini merujuk kepada perang melawan kaum musyrik. Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 18, hlm. 361.

mukhallafun, qa'idun (QS. 4:95; 9:81, 86), atau *infiru* (QS. 9:41), (2) ketika ayat tertentu berbicara tentang aksi militer, seperti QS. 5:54 di mana hubungan antara sikap keras terhadap kaum kafir, keberanian dan *jihad* muncul, (3) ketika konteks tekstual sebuah ayat merujuk kepada signifikansi militer, seperti dalam QS.9:44 dan (4) ketika *j-h-d* dalam bentuk ketiga diikuti oleh obyek langsung, misalnya dalam QS. 9:73 dan 66:9. Berangkat dari kriteria ini, dia menegaskan bahwa hanya ada sepuluh ayat yang mengandung kata *jihad* di dalamnya yang mana kata *jihad* di situ bermakna perang.¹²

Lalu kenapa justru kata *jihad* dalam pengertian perang yang menjadi cukup populer di kalangan kaum muslim ? Reduksi makna kata ini sebenarnya telah terjadi di masa lalu, khususnya di tangan ulama fikih. Hampir semua kitab fikih klasik memiliki satu bab 'perang' dan istilah yang digunakan adalah *jihad*.¹³ Namun demikian, terkait aplikasi *jihad* dalam pengertian ini, muslim pada masa lalu sangat berhati-hati. Hal yang sama bisa juga dilihat dalam sikap muslim sebelum peristiwa terorisme 9/11. Mereka memberlakukan perang hanya untuk situasi yang terbatas, yakni untuk mempertahankan negara mereka dari kaum imperialis. Penggunaan konsep *jihad* oleh beberapa muslim untuk terror dan menyerang kaum kafir di beberapa negara pada masa kontemporer ini tampak sangat aneh dan bisa dilihat sebagai sesuatu yang 'salah'. Ayat-ayat al-Qur'an tentang perang harus dipahami dengan tepat dan benar. Untuk itu, kita harus memperhatikan konteks historis dan tekstual untuk menangkap pesan utamanya.

Penafsiran QS. 22:39-40

a. Konteks Historis Ayat

Jika kita melihat kronologi ayat-ayat perang, kita akan menemukan bahwa ayat perang pertama yang diturunkan adalah QS. 22:39-40¹⁴ yang artinya:

"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Sesungguhnya Allah benar-benar

¹²Landau-Tasseran, "Jihad," 3, hlm. 36.

¹³Istilah *jihad* sebagai istilah teknis untuk perang bisa ditemukan dalam beberapa kitab fikih. Misalnya, al-Qasthalani mendefinisikan istilah ini dengan "perang melawan kaum kafir untuk tujuan menegakkan Islam dan *kalimat Allah*". Lihat al-Qastalani, *Syarh Shahih al-Bukhari*, 5, hlm. 30.

¹⁴Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 16, hlm. 576.

Maha Kuasa menolong mereka itu (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: «Tuhan kami hanyalah Allah». Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobuhkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa”.

Ayat ini diwahyukan di Madinah setelah sebelumnya Nabi dan para sahabatnya diusir dari Makkah untuk kemudian hijrah ke Madinah. Dalam *Jami' al-Bayan*, al-Tabari menafsirkan QS. 22:39 dengan: “Tuhan mengizinkan kaum mukmin untuk berperang melawan kaum musyrik karena mereka menindas kaum mukmin dengan menyerang mereka.”¹⁵ Dengan senada, al-Zamakhsyari menyatakan dalam *al-Kasysyaf* bahwa kaum musyrik Makkah menyakiti kaum mukmin dan datang kepada Nabi dan menyakiti beliau pula, tetapi kemudian Nabi mengatakan kepada pengikutnya: “Sabarlah! Aku belum diperintahkan untuk pergi berperang.”¹⁶ Penjelasan yang sama juga ditemukan dalam *Mafatih al-Ghaib* karya al-Razi.¹⁷ Baik al-Zamakhsyari maupun al-Razi menegaskan bahwa perang baru diizinkan dalam ayat yang turun setelah diturunkannya tujuh puluh ayat yang melarang hal ini.¹⁸ Al-Thabari menukil pernyataan Ibn Zayd: “Kebolehan ini diberikan setelah Nabi dan para sahabatnya memaafkan segala perlakuan kaum musyrik selama sepuluh tahun.”¹⁹ Ini adalah bukti bahwa ayat ini diturunkan setelah tidak ada lagi solusi untuk mengatasi kaum musyrik Makkah yang telah melakukan begitu banyak tindak kekerasan terhadap Nabi dan para pengikutnya. Upaya lain untuk menghindari peperangan seperti bersabar, memaafkan, dan membiarkan kaum musyrik, telah dilakukan, akan tetapi mereka masih tetap kejam dan menyerang kaum mukmin. Bahkan, mereka tidak membolehkan kaum muslimin memasuki Makkah untuk melaksanakan ibadah haji.

b. Analisis Linguistik

Ayat-ayat ini terdiri dari beberapa kata dan idiom yang secara

¹⁵ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 16, hlm. 571.

¹⁶ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, 4, hlm. 199.

¹⁷ Fakh al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 23, hlm. 40.

¹⁸ Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf*, 4, hlm. 199; al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, 23, hlm. 40.

¹⁹ Al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 16, hlm. 575.

jelas menunjukkan sebuah situasi tertentu yang menyebabkan diizinkan berperang dan juga menunjukkan sesuatu yang bisa disebut sebagai 'pesan utama'nya. Kata-kata dan idiom tersebut adalah sebagai berikut.

1. *Udzina li-ladzina yuqataluna bi-annahum zhulimu* (QS. 22:39)

Penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya atau ditindas" ini mengandung dua kata yang harus diperhatikan dengan seksama yakni *udzina* dan *zhulimu* agar seseorang bisa memahami ayat ini dengan tepat. Berkaitan dengan kata *udzina* (bentuk pasif) yang bentuk aktifnya adalah *adzina*, Ibn Manzhur dalam *Lisan al-'Arab* menyebutkan bahwa *adzina lahu fi l-shai'* memiliki makna yang sama dengan *abahahu lahu* (seseorang membolehkan sesuatu kepada seseorang lain).²⁰ Subyek dari kata kerja *udzina* dalam QS.22:39 ini adalah *al-dlamir al-mustatir* yang merujuk kepada perang sebagaimana diketahui melalui konteks historis di mana beberapa sahabat bertanya kepada Nabi apakah berperang melawan kaum musyrik yang selama ini menindas mereka diizinkan. Kata *udzina* di sini menunjukkan bahwa perang hanya 'diperbolehkan', dalam pengertian bahwa mereka tidak harus menempuh jalan perang, atau dengan kata lain, kebolehan atau izin bergantung kepada situasi khusus ketika cara damai tidak mungkin lagi dilakukan. Paraphrase *li al-ladzina yuqatalu* (bagi mereka yang diperangi) dan *biannahum zhulimu* (karena mereka ditindas) merujuk kepada situasi dan kondisi penindasan, yang karenanya Nabi dan para pengikutnya diizinkan untuk pergi berperang.

Selanjutnya, dari segi implikasi hukumnya, 'struktur-kebolehan' untuk berperang, sebagaimana disebutkan dalam QS. 22:39 tentu saja terlihat lebih rendah kadar perintahnya jika dibandingkan dengan 'struktur instruksi' yang ada dalam ayat-ayat lain seperti *qatilu* (berperanglah!) dalam QS. 2:190, 244, 3:167, 4:76 dan sejenisnya, dan *infiru* (berangkatlah untuk berperang) dalam QS. 9:38, 41. Namun demikian, 'struktur instruksi' tetap harus dipahami di bawah bayangan 'struktur kebolehan' dan bukan sebaliknya karena yang pertama turun belakangan ketika perang telah diizinkan. Dengan kata lain, pesan utama pemberian izin untuk berperang ini harus selalu diingat-ingat ketika 'ayat pedang' diaplikasikan. Pesan utama dari QS. 22:39-40 akan dijelaskan dalam pembahasan berikutnya.

²⁰ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Cairo: Dar al-Ma'arif, t.t.), 1, hlm. 52.

2. *Alladzina ukhriju min diyarihim bi-ghayri haqqin illa an yaqulu rabbuna Allahu (QS. 22:40)*

Dari penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan "Mereka yang telah diusir dari tanah kelahiran mereka tanpa keadilan hanya karena mereka mengatakan: Tuhan kami adalah Allah", seseorang bisa mengambil kesimpulan bahwa salah satu tindakan yang tidak adil dari kaum musyrik Mekkah kepada kaum beriman yang berujung kepada kebolehan perang adalah bahwa mereka telah mengusir kaum mukmin dari tanah mereka tanpa ada alasan yang bisa diterima. Tindakan mereka ini merupakan salah satu bentuk penindasan yang disebutkan dalam QS. 22:39. Sementara itu, bagian berikutnya dari ayat ini, *illa an yaqulu rabbuna llahu*, menunjukkan bahwa pada saat itu tidak ada kebebasan beragama; mereka diusir dari Mekkah hanya karena mereka percaya kepada Tuhan yang Maha Esa. Ini menunjukkan bahwa pada saat itu tidak ada kebebasan dalam memilih agama. Kaum kafir Mekkah memaksa setiap orang untuk mengikuti kepercayaan politeisme mereka; jika seseorang menjadi muslim, dia harus dihukum bahkan dibunuh oleh mereka.

3. *wa-laula daf'ullahi al-nasa ba'dlahum bi-ba'dlin la-huddimat shawami'u wa-biya'un wa-shalawatun wa-masajidu yudzkaru fi-hasmullahi katsiran (QS. 22:40)*

Penggalan ini yang bisa diterjemahkan dengan "Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah" juga mendukung bahwa izin perang diberikan karena tidak adanya kebebasan beragama pada masa pewahyuan dan kaum kafir Mekkah akan menghancurkan tempat beribadah lain seperti biara, gereja, sinagog, dan masjid jika perang tidak dilakukan. Menafsirkan penggalan ayat di atas, al-Zamakhshari mengatakan: "Allah memberikan kekuatan kepada kaum Muslim melebihi kaum kafir untuk berperang. Jika tidak, kaum musyrik akan menyerang pengikut agama lain pada masa itu, merebut tempat ibadah mereka dan kemudian merusaknya. Mereka tidak akan membiarkan gereja umat Kristen, biara umat Kristen, sinagog orang Yahudi dan masjid umat Islam".²¹

²¹ Al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf*, 4, hlm. 199.

Pesan Utama QS.22:39-40: Penghapusan Penindasan, Penegakan Kebebasan Beragama dan Perdamaian

QS. 22:39-40 di mana Nabi dan para pengikutnya mulai diizinkan untuk pergi berperang harus dipahami berdasarkan konteks tekstual dan historisnya. Berbasis pada dua konteks tersebut, seseorang bisa mengatakan bahwa peran utama dari ayat-ayat ini bukanlah pergi berperang itu sendiri, akan tetapi menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama dan perdamaian. Dengan kata lain, perang hanyalah sebuah alat untuk mewujudkan nilai moral. Ini berarti bahwa perang harus dihindari jika masih ada jalan non-kekerasan yang masih mungkin dilakukan. Kesimpulan yang sama bisa dilihat dalam *Tajfif Manabi' al-Irhab* karya Muhammad Syahrur. Di sini, dia menyatakan: "Jadi, *jihad* damai di jalan Allah boleh diikuti dengan peperangan hanya dalam situasi yang sangat diperlukan agar seluruh umat manusia mendapatkan kebebasan memilih (*hurraiyyat al-ikhtiyar*) yang aspek utamanya adalah kebebasan beragama, berekspresi, menggunakan simbol keagamaan, sekte, keadilan dan kesetaraan".²²

Karena itu, bisa dipahami mengapa QS.2:190 memerintahkan kepada Nabi dan para sahabatnya untuk tidak membunuh kaum kafir yang dalam keadaan tidak siap berperang dan mereka yang menyerah secara damai kepada kaum muslim. Diriwayatkan bahwa terkait makna ayat ini, Ibn 'Abbas menyatakan: "Jangan membunuh perempuan, anak-anak, orang yang sudah tua, dan mereka yang menyerah kepadamu dengan damai."²³ Dengan melarang mereka membunuh kaum yang 'lemah', jelas bahwa membunuh kaum kafir bukanlah tujuan utama dari perang. Pada saat perang pun, Nabi dan para sahabatnya hanya diperbolehkan untuk membunuh kaum kafir yang melakukan penindasan kepada kaum mukmin, mereka yang tidak menerima pluralisme agama dan mereka yang tidak mau menegakkan perdamaian.

1. Penghapusan Penindasan

Penindasan atau dalam bahasa Arab, *zhulm*, dianggap sebagai tindakan immoral dalam Islam. Ada banyak ayat yang mengutuk mereka yang memiliki karakter ini. Secara leksikal, kata ini bermakna

²² Muhammad Syahrur, *Tajfif Manabi' al-Irhab* (Damaskus: al-Ahali, 2008), hlm. 138.

²³ Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 3, hlm. 291.

wad' al-syai'i fi ghairi mahallih (menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya).²⁴ Dalam al-Qur'an, kata ini digunakan sebagian besar merujuk kepada sikap yang bertentangan dengan hukum Allah. Tindakan yang paling buruk adalah *syirk* (politeisme) sebagaimana disebutkan dalam QS. 6:82 dan 31:13. Arti lain dari kata ini adalah melakukan sebuah tindakan yang menyakiti seseorang, hak dan hak miliknya. Makna yang demikian ini relevan untuk konteks QS.22:39 *udzina li-lladzina yuqataluna bi-annahum zhulimu*. Dalam pengertian ini, level tertinggi dari *zhulm* adalah mengusir seseorang dari tanahnya, sebagaimana disebutkan dalam QS. 22:40. Sekali lagi, pengizinan berperang bukanlah pesan utama dari ayat ini. Ayat ini lebih bermakna bahwa Tuhan membenci penindasan dan manusia haruslah mencegah diri mereka sendiri dari tindakan yang semacam ini. Jika seseorang ditindas, maka dia punya hak untuk mempertahankan diri, atau dengan kata lain, mereka diizinkan untuk berperang melawan para penindas tersebut. Selain itu, ayat ini juga berarti bahwa jika masih ada solusi damai untuk masalah ini, manusia harus menghindari melakukan peperangan.

2. Penegakan Kebebasan Beragama

Pesan utama kedua adalah kebebasan beragama. Al-Qur'an menekankan pentingnya hak memilih dan kebebasan manusia dalam berkeyakinan. QS. 2:256 menyebutkan bahwa tidak ada paksaan dalam agama.²⁵ Izin melakukan peperangan pada masa Nabi diberikan adalah untuk tujuan penegakan kebebasan beragama. Kaum kafir Mekkah tidak memberikan kebebasan kepada masyarakat, sebagaimana ditunjukkan oleh QS. 22:40. Namun demikian, untuk menegakkan kebebasan beragama, manusia tidak harus pergi berperang, jika ada jalan damai lain. Jalan damai ini juga dilakukan oleh Nabi. Diriwayatkan bahwa pada tahun ke-6 H ketika dilakukan perjanjian Hudaibiyah, Nabi dan para sahabatnya ingin menjalankan ibadah umrah, akan tetapi kaum musyrik menghalangi mereka. Setelah melakukan komunikasi diplomatis, kedua belah pihak sampai kepada kesepakatan bahwa muslim boleh menjalankan ritual keagamaan pada tahun ke-7 H.²⁶

²⁴Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, 31, hlm. 2756.

²⁵ Untuk keterangan lanjut mengenai tema ini, lihat misalnya, Sahiron Syamsuddin, "Foundations for Freedom and Religious Freedom in the Qur'an", dalam Simone Sinn and Martin L. Sinaga (eds.), *Freedom and Responsibility: Christian and Muslim Explorations* (Minneapolis: Lutheran University Press, 2010), hlm. 49-60.

²⁶ Lihat al-Thabari, *Jami' al-Bayan*, 3, hlm. 304-305.

3. Penegakan Perdamaian

Penegakan perdamaian adalah salah satu pesan utama dari pembolehan melakukan perang. Perang adalah alat untuk mewujudkan perdamaian, akan tetapi bukan satu-satunya jalan. Karena itu, selama manusia bisa mewujudkan perdamaian tanpa peperangan, mereka tidak diperbolehkan berperang. Islam mengkampanyekan sikap damai kepada seluruh manusia tanpa memperhatikan keragaman agama dan budaya mereka. Sikap damai telah dilakukan Nabi dan para pengikutnya di Madinah, di mana mereka dan masyarakat dari agama lain, seperti Yahudi dan Kristen, hidup berdampingan dalam harmoni. Ada juga ayat lain, sebagaimana disebutkan sebelumnya, yang memerintahkan umat Islam untuk menjaga perdamaian. Atas dasar ini, apa yang seharusnya diambil dari QS. 22: 39-40 adalah bukan kebolehan berperangnya, akan tetapi pesan perdamaianya.

Penutup

Muslim radikal dan teroris telah menyalahpahami ayat-ayat al-Qur'an tentang perang. Kesalahpahaman mereka pertama terletak pada bahwa mereka telah memposisikan ayat-ayat ini dalam level yang sama dengan ayat-ayat tentang perdamaian. Dalam hemat penulis, ayat-ayat al-Qur'an tentang perdamaian harus ditempatkan sebagai naungan dari ayat-ayat al-Qur'an tentang perang. Kedua, mereka telah memahami ayat tentang perang ini secara literal dan mengabaikan konteks tekstual dan historisnya.

Dalam tulisan ini, penulis telah menafsirkan QS. 22:39-40 dengan memperhatikan konteks tekstual dan historisnya. Hasil penafsiran dari ayat ini adalah bahwa ayat yang diturunkan pertama kali tentang pembolehan melakukan peperangan ini memiliki beberapa pesan utama. Pesan utamanya bukanlah perang itu sendiri, akan tetapi beberapa nilai moral, yakni penghapusan penindasan dan penegakan kebebasan beragama dan perdamaian. Inilah yang harus diaplikasikan sepanjang waktu dan tempat. Berperang boleh dilakukan hanya jika tidak ditemukan solusi lain untuk menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama dan perdamaian. Ini berarti bahwa manusia harus lebih mengutamakan melakukan tindakan damai selama mereka bisa.

Daftar Pustaka

- Ibn Jarir al-Thabari, Muhammad. *Jami' al-Bayan*, ed. 'Abd Allah ibn 'Abd al-Muhsin al-Turki, Cairo: Hajar, 2001.
- Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*. Cairo: Dar al-Ma'arif, t.t.
- Ibn Musa, Harun, *Al-Wujuh wa al-Nazha'ir fi al-Qur'an al-Karim*. Ed. Hatim Salih al-Damin, Baghdad: Wizarat al-Saqafa wa al-'Ilam, 1988.
- Landau-Tasseron, Ella. "Jihad." Dalam Jane D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2003. 3:35-43.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Al-Razi, Fakhr al-Dir. *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Syahrur, Muhammad. *Tajfif Manabi' al-Irhab*. Damaskus: al-Ahali, 2008.
- Syamsuddin, Sahiron. *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren*. Würzburg: Ergon, 2009.
- . "Foundations for Freedom and Religious Freedom in the Qur'an", In Simone Sinn and Martin L. Sinaga (eds.). *Freedom and Responsibility: Christian and Muslim Explorations*. Minneapolis: Lutheran University Press, 2010. Pp. 49-60.
- Talbi, Mohammed. *Tyal Allah*, Tunis: Saras li-n-Nasyr, 1992.
- Wagh, Earle H, "Peace," dalam Jane D. McAuliffe (ed.). *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: Brill, 2004. 4: 33-35.
- al-Zamakhshari, Mahmud ibn 'Umar. *Al-Kasysyaf*. Kairo: Maktabat al-'Abikan, 1998.

AKAR-AKAR TEOLOGI PERDAMAIAN DALAM ISLAM

Ahmad Baidowi



Pengantar

Perbincangan tentang perdamaian dalam Islam mungkin merupakan hal yang cukup 'klasik' mengingat banyak orang (baca: *muballigh*) sejak lama selalu mengedepankan bahwa Islam adalah agama yang cinta damai. Meski demikian, wacana ini tetap saja menarik karena beberapa alasan. *Pertama*, meski Islam dinilai sebagai agama yang mengajarkan perdamaian, namun realitas dalam masyarakat seringkali menunjukkan hal yang sebaliknya, bahkan di kalangan umat Islam sendiri.

Kedua, makna Islam sebagai agama yang cinta damai seringkali dimaknai secara sepihak, sehingga bisa memunculkan kesan seolah-olah 'anti-perdamaian' di pihak lain. Hal ini memang sering terjadi karena adanya tarik-menarik antara ajaran yang normatif dan kenyataan yang faktual. *Ketiga*, Islam tentunya memiliki tanggung jawab untuk merealisasikan ajaran normatifnya itu dalam kehidupan yang faktual.

Tulisan ini berupaya untuk mengedepankan seberapa jauh teologi 'harus' berperan dalam upaya membumikan pesan-pesan perdamaian yang di mana-mana didengung-dengungkan oleh para *muballigh* tersebut. Masalah pokok yang harus selalu diupayakan jawabannya adalah bagaimana menciptakan garis penghubung antara idealitas yang normatif dengan realitas faktual? Tanpa adanya garis hubung yang bisa mendekatkan kedua hal ini mungkin yang akan terjadi adalah idealitas hanya akan menjadi utopia dan realitas akan berjalan tak terkendali.²⁷

²⁷Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, terj. Ahmad Najib (Yogyakarta: Jendela, 2002), 126.

Perdamaian sebagai Masalah Teologis

Dalam Islam, perdamaian sesungguhnya bukan semata-mata persoalan sosial dalam arti sekedar sebagai mekanisme resolusi konflik dalam kehidupan sehari-hari, dan karena itu bersifat profan. Melainkan lebih dari itu, perdamaian juga merupakan persoalan yang bersifat sakral dan memiliki akar-akar teologis yang cukup kuat dalam Islam. Kata *salam* atau *silm* yang berarti perdamaian atau kepasrahan dan segala derivasinya muncul berulang kali dalam al-Quran, dan lebih banyak dikemukakan dalam bentuk *noun* daripada bentuk *verb*.

Pemakaian bentuk *noun* kata *salam* ini menunjukkan bahwa perdamaian merupakan pernyataan akan sebuah substansi, struktur dan sistem kata, dan bukan sekedar aksi. Dengan kata lain, perdamaian itu merupakan sebuah kondisi yang harus menjadi kenyataan obyektif, bukan hanya keinginan yang bersifat subyektif. Islam, yang kemudian menjadi nama agama, juga berasal dari kata *salam*, sehingga bisa dikatakan bahwa Islam berarti 'agama perdamaian'.²⁸ Sudah barang tentu Islam di sini merujuk pada ajaran yang dipeluk oleh para Nabi Muhammad Saw.

Kata *salam* yang *ma'rifat* dengan tambahan *al* (*al-salam*) merupakan salah satu dari *al-asma' al-husna*, nama yang dikaitkan dengan Allah, dan oleh karenanya, memiliki kesucian. Oleh karena merupakan istilah yang suci, maka perdamaian pun merupakan sesuatu yang sudah selayaknya untuk disucikan. Menurut Hanafi, karena kesucian perdamaian inilah, manusia tidak diperkenankan menggunakan istilah *salam* untuk nama diri, kecuali dikaitkan dengan *Abdul* pada awalnya, sehingga menjadi Abdul Salam. Hal ini memberikan implikasi bahwa seorang muslim itu adalah hamba dari perdamaian, yang berkewajiban mengimplementasikan nama suci tersebut ke dalam kehidupan dan mengarahkan semua perbuatannya untuk perdamaian.²⁹

Ucapan salam dalam Islam '*as-salamu 'alaikum*' juga menunjukkan bahwa manifestasi perdamaian itu harus ditunjukkan dalam hubungan antar individu, keluarga maupun kehidupan sosial. Dalam Islam rumah merupakan satu privasi yang sangat dilindungi sehingga dilarang memasukinya tanpa ijin dari pemiliknya. Memaksa masuk, memata-

²⁸Kata "Islam" dalam al-Quran digunakan sebanyak 50 kali, sebagai kata benda 8 kali, sebagai kata sifat tunggal *muslim* atau *muslimah* 3 kali, dan sebagai kata sifat jama' *muslimin* atau *muslimat* sebanyak 39 kali. Selain itu ada banyak kata turunan yang menunjukkan baik secara langsung maupun tidak akan makna perdamaian.

²⁹ Hanafi, *Agama...*, 129.

matai, merampok dan segala jenis perbuatan yang melanggar privasi ini dianggap bertentangan dengan perdamaian. Dengan pengucapan salam, Tuhan menyatakan bahwa pengutusan para Nabi adalah untuk perdamaian.³⁰ Kesamaan misi Nabi ini bisa dikatakan bahwa perdamaian merupakan kode etik universal.

Perdamaian pada hakikatnya adalah norma dan etika. Perdamaian adalah sebuah nilai yang bersumber pada keesaan dan universalitas Tuhan. Dalam artian ini, sistem keyakinan dalam Islam sesungguhnya merupakan sebuah sistem nilai, sebuah manifestasi dari keesaan Tuhan ke dalam kehidupan manusia dan masyarakat. Wahyu bagi Islam bukan sekadar persoalan keyakinan terhadap kitab suci, tetapi merupakan persoalan implementasi terhadap titah suci dan realisasi perintah Tuhan.³¹

Lalu pertanyaannya adalah, bagaimana perdamaian harus dimanifestasikan? Menurut Hanafi, ada dua syarat untuk tercapainya perdamaian yang sesungguhnya. *Pertama*, manusia harus mampu menciptakan perdamaian internal atau perdamaian dalam jiwa. Dalam hal ini, setiap orang harus menciptakan rasa aman dan rendah hati, dengan tunduk pada kitab suci. Perdamaian dalam jiwa inilah yang nantinya dapat memanifestasikan keimanan kesalehen, kejujuran, ketulusan, kerendahan hati, kedermawanan, kesabaran, kesederhanaan dan lain-lain.

Kedua, dengan perdamaian jiwa ini akan tercipta perdamaian eksternal. Perdamaian bukan bertujuan untuk meneguhkan kekuatan atau kekuasaan, melainkan untuk menegakkan kebenaran, keadilan, kesetaraan dan lain sebagainya. Kemiskinan, kesengsaraan, kelaparan, pengangguran, diskriminasi, eksploitasi, rasisme, apartheid dan semacamnya merupakan sumber penghancur perdamaian.³² Hanya dengan mengatasi persoalan ini semua, maka perdamaian akan tercipta.

Praktik Nabi sebagai Paradigma

Ada dua peristiwa penting yang dialami Muhammad satu peristiwa sebelum menjadi Nabi dan satu lagi setelahnya, yang

³⁰ QS. 27: 59; 11: 48; 37: 109; 37: 120; 37: 130; 37: 181.

³¹ QS 16: 89; QS 16: 102; QS 28: 53.

³² Hanafi, *Agama...*, 140-155.

menunjukkan dasar-dasar perdamaian dalam Islam: pembangunan kembali Mekkah tahun 605 dan penaklukan kembali Mekkah pada tahun 630. Kejadian pertama berlangsung sebelum pewahyuan al-Quran kepada Nabi, sehingga waktu itu ia bisa dianggap sebagai orang biasa yang tidak memiliki kekuasaan politik apa pun. Sementara peristiwa yang kedua terjadi setelah ia memegang kekuasaan politik dan berada dalam pengasingan yang lama di kota Madinah demi perdamaian.

Ketika pada tahun 605 masyarakat Mekkah berjuang untuk membangun Ka'bah muncul konflik di kalangan beberapa suku mengenai siapa yang berhak untuk meletakkan 'batu hitam' di atas Ka'bah. Konflik bermula ketika masing-masing klan saling berkeinginan untuk memperoleh kehormatan sebagai pengangkat batu tersebut dan meletakkannya di tempatnya. Setelah hampir lima hari terjadi perang urat syarat, muncul usulan dari orang tersepuh yang hadir agar mengikuti saran orang yang kemudian memasuki Ka'bah melalui pintu *Bab al-Shafa*. Kebetulan yang beruntung melewati pintu tersebut adalah Muhammad.

Muhammad yang dipercaya atas tugas menyelesaikan konflik tersebut meminta agar didatangkan jubah dan meletakkan batu hitam di atas jubah yang telah dibentangkan di atas tanah. Ia kemudian meminta masing-masing klan untuk memegang pinggir jubah, kemudian mengangkatnya dan Muhammad mengambil batu tersebut untuk diletakkan di tempatnya. Maka dimulailah kembali pembangunan Ka'bah tersebut.³³

Apa yang dilakukan Nabi ini merupakan contoh bagaimana konflik sesungguhnya bisa diatasi tanpa dengan kekerasan. Alih-alih mendorong kepada klan tertentu untuk meletakkan batu tersebut, Nabi justru memberikan kesempatan yang sama kepada mereka guna menghindari kemungkinan terjadinya konflik yang lebih tajam.

Dari tindakan Nabi ini ada beberapa nilai inti yang bisa diidentifikasi untuk menciptakan perdamaian. *Pertama*, kesabaran karena Muhammad mau mendengar terlebih dulu mengenai problem yang sesungguhnya. *Kedua*, dengan memberikan kesempatan yang sama kepada semua klan untuk memegang jubah, Muhammad

³³ Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Rochester: Vt Inner Traditions International, 1983), 41-42.

menegaskan signifikansi dan martabat kelompok yang bertikai: bahwa penghormatan terhadap kemanusiaan setiap pihak harus diberikan. *Ketiga*, pengangkatan jubah secara bersama-sama menunjukkan bahwa kehormatan tidak harus diperoleh dengan mengorbankan kehormatan pihak lain, tetapi bisa dengan cara membaginya secara setara. *Keempat*, berbagi bersama ini didasarkan atas partisipasi yang sama di antara semua pihak yang terlibat konflik. *Kelima*, perlu kreatif untuk mencari media yang bisa menyelesaikan konflik.³⁴

Kemudian peristiwa kedua terjadi tahun 622 ketika Nabi bersama pasukannya berupaya kembali ke Mekkah setelah eksodus selama delapan tahun di kota Madinah. Orang-orang Mekkah yang merasa berbuat salah dengan mengusir Muhammad ke Madinah takut akan kemungkinan balas dendam yang mungkin menimpa mereka. Ketika memasuki Mekkah, Nabi Muhammad berpidato: "Apa yang akan kalian katakan dan apa yang kalian pikirkan?" Mereka menjawab, "Kami berkata dan berpikir baik: Saudara yang terhormat dan murah hati, Andalah yang memberi perintah." Kemudian Nabi pun mengatakan kepada mereka, "Sesungguhnya aku berkata seperti yang diucapkan saudarakan Yusuf: Pada hari ini tidak ada celaan yang ditimpakan atas kalian: Tuhan akan mengampuni kalian, dan Dialah Maha Penyayang di antara para penyayang."³⁵

Dari tindakan Nabi ini dapat diidentifikasi terpenting dalam upayanya untuk menciptakan perdamaian, yakni memaafkan. Banyak orang menganggap bahwa memaafkan merupakan hal yang sangat penting dalam budaya politik untuk terciptanya perdamaian. Kenneth David Kaunda, misalnya, yang menjadi presiden Zambia memasukkan pemberian maaf dalam agenda politiknya. Gagasannya bagaimanapun menarik bagi mereka yang cinta anti-kekerasan.³⁶ Martin Luther King Jr menyoroti arti penting memaafkan dalam konteks cinta. Ia menjelaskan hal ini sebagai *agape*: suatu pencarian aktif untuk melindungi dan menciptakan komunitas. "Cinta *agape* mencakup kesediaan untuk

³⁴Chaiwat Satha-Anand, "Nilai-Nilai Islam untuk Menciptakan Perdamaian" dalam Chaiwat Satha Anand (ed.), *Islam dan Budaya Perdamaian*, terj. Taufik Adnan Amal (Yogyakarta: FkBA, 2001), 33.

³⁵QS 12: 92. Selanjutnya lihat, Lings, *Muhammad...*, 297-303. Dalam kisah yang lain juga diceritakan bahwa Nabi membebaskan orang yang nyaris membunuhnya, "Jangan bunuh dia," kata Nabi kepada para sahabat yang meminta ijin Nabi untuk membunuh orang tersebut. Lihat, Satha-Anand, *Agama...*, 34.

³⁶Chaiwat Satha Anand, *Agama...*, 57.

memafkan, bukan tujuh kali tetapi tujuh puluh kali guna memulihkan masyarakat."³⁷

Dari cerita-cerita di atas terlihat, bahwa nilai inti yang mendasari paradigma Kenabian adalah belas-kasih Nabi kepada orang lain. Secara teologis, Tuhan menunjukkan bahwa tujuan pengutusan Nabi adalah "sebagai belas kasih bagi siapa saja di antara kaum yang beriman".³⁸ Dalam ayat lain ditegaskan bahwa, "Kami tidak mengutusmu (Muhammad) kecuali sebagai belas kasih bagi sekalian alam".³⁹ Belas kasih universal inilah yang meresap ke dalam eksistensi Nabi, dan inilah yang membantu mengungkapkan kelima nilai inti yang disebutkan sebelumnya: kesabaran, penghormatan atas martabat manusia, berbagi bersama, kreatif dan pemberian maaf.

Perdamaian dalam Jihad dan Amar Ma'ruf-Nahi Munkar

Salah satu ajaran yang paling problematis dalam Islam adalah persoalan jihad, yang sering dimaknai sebagai perang suci.⁴⁰ Nyaris senada dengan ini adalah perintah Nabi untuk *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* dengan tangan (kekuasaan). Biasanya, Hadis yang menyebutkan "*barang siapa di antara kalian melihat kemungkaran, maka ubahlah hal itu dengan tanganmu, jika tidak mampu maka dengan lisanmu, dan jika tidak mampu lagi maka bisa dengan hatimu, itulah selemah-lemahnya iman*" sering dimaknai sebagai kewajiban melakukan dakwah dengan cara-cara yang "radikal". Dalam artian seperti inilah, Habib Riziq melakukan pemberantasan terhadap berbagai tempat maksiat di Jakarta beberapa waktu lalu.⁴¹

Pemaknaan terhadap jihad dan metode *amar ma'ruf* dan *nahi munkar* yang semacam ini jelas tidak memperoleh pembenarannya dalam al-Quran. QS 2: 190, 2: 193, 8: 39; 2: 91 pada dasarnya ingin menegaskan bahwa jihad bermakna melakukan perlawanan terhadap penindasan, kezaliman dan ketidakadilan (kapan saja hal itu terjadi)

³⁷ Martin Luther King Jr, *Stide Toward Freedom* (New York: Harper and Row, 1958), 87.

³⁸ QS 9: 16.

³⁹ QS.21: 107.

⁴⁰ James Turner Johnson, *Perang Suci dalam Tradisi Islam dan Barat*, terj. Ali Noor Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002).

⁴¹ Menurut pengakuan Habib Riziq sendiri, apa yang dilakukannya dengan menghancurkan berbagai tempat yang dianggapnya sebagai sumber maksiat itu adalah dalam rangka menerapkan dakwah *bi al-yad* tersebut. Sumber berita SCTV.

dan demi membebaskan orang-orang yang tertindas. Menurut Chaiwat Satha-Anand, jihad merupakan upaya perjuangan untuk menegakkan keadilan dan kebenaran yang tidak harus melalui jalan kekerasan.⁴²

Dalam kaitan ini, jihad dapat dibedakan berdasarkan arah (ke dalam dan keluar) dan metode (kekerasan dan non kekerasan). Jihad batin berarti berperang di dalam diri individu, jihad luar merupakan perjuangan untuk mengurangi kejahatan di dalam diri umat (masyarakat). Dan secara lebih luas, jihad bisa dianggap sebagai upaya perjuangan di dalam porsi kemanusiaan untuk mensucikan dirinya.⁴³

Dalam arti peperangan, jihad hanya dibenarkan bukan semata-mata untuk menegakkan keadilan, namun juga memiliki aturan etika yang tidak bisa dilanggar. Di antara aturan-aturan tersebut adalah dilarang membunuh warga sipil, dilarang membunuh kalangan jompo, anak-anak, tidak boleh merusak pohon, dan lain-lain.⁴⁴ Sebaliknya, umat Islam justru tidak memiliki hak hidup ketika keberadaannya justru melakukan penindasan dan menjadi ancaman bagi kehidupan sesamanya.⁴⁵

Dalam kaitannya dengan dakwah atau *amar ma'ruf nahi munkar*, menarik sekali apa yang dikemukakan al-Quran bahwa dakwah itu mestinya dilakukan dengan cara yang bijak, memberikan petunjuk-petuah yang baik, dan walaupun berdebat dengan perdebatan yang sopan (*bi al-hikmah, wa al-mau'izhah al-hasanah wa jadilhum billati hiya ahsan*). Cara seperti ini dinilai oleh al-Raziq sebagai ajaran perdamaian dalam dakwah.⁴⁶ Terkait dengan penggunaan lisan dan tangan dalam dakwah, Ibnu Taymiyah menegaskan bahwa ada aturan pokok yang harus diikuti, yaitu pengertian dan kesabaran, bukan dengan kekerasan.⁴⁷

⁴² Chaiwat Satha Anand, «Bulan Sabit Anti-Kekerasan» dalam Glenn D Paige, C. Satha Anand dan Sarah Gilliant (eds.), *Islam Tanpa Kekerasan*, terj. M. Taufiq Rahman (Yogyakarta: LkiS, 1998), 12.

⁴³ Satha-Anand, *Islam...*, 14.

⁴⁴ *Ibid*, 15-16.

⁴⁵ Mamoon al-Rasheed, «Islam Tanpa Kekerasan» dalam Glen Dpaige, C Satha Anand dan Sarah Gilliant, *Islam Tanpa Kekerasan*, terj. M. Taufiq Rahman, 1998), 98. Cukup menarik apa yang disinyalir Preseiden Ikhwanul Muslimin Indonesia, Habib Husein al-Habsy dalam diskusi bersama A Syaif'I Maarif, Said Aqil Siraj dan Riza Sihbudi di SCTV, 13 Nopember 2002. Menurutnya, kemunculan Islam Radikal adalah akibat diperlakukannya umat Islam secara tidak adil oleh berbagai pihak, termasuk oleh pemerintah.

⁴⁶ Satha-Anand, *Islam...*, 12-13.

⁴⁷ *Ibid*, 12.

Membangun Teologi Dialog

Dalam sebuah acara peringatan ulang tahun ke empat The Wahid Institute, KH. Lukman Hakim yang merupakan mursyid Tarekat Sadzilyah Jakarta menegaskan bahwa Rasulullah Saw tidak pernah berperang karena beda agama. "Umat yang menjadi penyebab peperangan adalah karena orang kafir telah menebar fitnah yang menimbulkan chaos di kalangan masyarakat, bukan karena beda agama," katanya seraya menambahkan bahwa fitnah yang dimaksudkan adalah perbuatan-perbuatan yang menimbulkan kekecauan seperti mengusir sahabat dari kampung halamannya, merampas harta mereka dan menyakiti atau mengganggu kebebasan mereka dalam menjalankan agama.⁴⁸

Islam adalah agama dialog. Al-Qur'an dengan tegas menyatakan basis hubungan Islam dengan agama yang lain itu didasarkan atas dialog, sebagaimana dalam QS. al-Ankabut (29): 46, "Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab melainkan dengan cara yang paling baik.". Menurut Yusuf Qardhawi, pemakaian istilah ahli kitab oleh Islam bagi Yahudi dan Nasrani memperlihatkan bahwa Islam menempatkan mereka dalam hubungan 'keturunan' dan 'kekerabatan', selain al-Qur'an sendiri memberikan pujian kepada Nabi, Rasul dan kitab suci mereka. Atas dasar ini, Qardawi menegaskan, jika umat Islam berdiskusi dengan kaum ahli kitab sudah seharusnya mereka menghindari kecongkakan yang bisa menyakitkan hati dan membangkitkan permusuhan.⁴⁹

Merespon munculnya kelompok-kelompok radikal dan konservatif yang menolak dialog antar agama, Chandra Muzaffar mengajak umat Islam untuk melihat sejarah Nabi Muhammad dalam membangun kerjasama dengan non-muslim di Madinah. Menurutnya, kesepakatan Madinah antara kaum muslim yang dipimpin Nabi dan orang-orang kafir di kota itu, juga perjanjian Najran antara Nabi dengan orang-orang Kristen, merupakan perwujudan kewajiban berdasar al-Qur'an untuk mengadakan dialog dan solidaritas. Islam mengajak untuk hidup bersama dalam perdamaian.

Menarik sekali kesimpulan yang diambil oleh Tim Pembukaan Manhaji Purna Siswa 2003 Madrasah Hidayatul Muhtadiin Pesantren

⁴⁸ NU online, 9 September 2008.

⁴⁹ Yusuf al-Qardhawi, *Halal-Haram dalam Islam*, terj. Wahid Ahmadi dkk (Solo: Era Intermedia, 2000), 482-483.

Lirboyo Kediri yang menegaskan bahwa upaya BANSER (Barisan Ansor Serba Guna) yang merupakan lembaga di bawah Nahdlatul Ulama dalam menjaga gereja dari ancaman bom adalah termasuk tindakan *amar ma'ruf nahi munkar*, yang tidak lain adalah perintah agama Islam sendiri. Upaya BANSER tersebut merupakan upaya untuk menjaga fasilitas umum dalam rangka melaksanakan hidup bersama dalam perdamaian.⁵⁰ Kesimpulan ini menunjukkan bahwa organisasi Nahdlatul Ulama memang sangat memperhatikan kehidupan bersama dalam perdamaian.

Al-Qur'an sendiri menyatakan "*Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa*".

Penutup

Islam merupakan agama yang sangat mencintai perdamaian. Ini bukan saja diajarkan dalam al-Quran, namun juga dicontohkan oleh perilaku Nabi sendiri yang memiliki jiwa kepengasihannya kepada orang lain. Walaupun Islam dalam batas-batas tertentu bisa dianggap 'membenarkan' kekerasan, hal itu semata-mata untuk menegakkan keadilan. Tetapi hal inipun merupakan alternatif terakhir ketika cara yang lain tidak lagi mungkin dilakukan. Harus dicatat, bahwa Nabi memilih eksodus ke Madinah, ketika diperlakukan secara tidak adil oleh kaum musyrikin Mekkah. Bahwa beliau kembali menaklukkan Mekkah, hal itu adalah demi misi dakwahnya dalam rangka *amar ma'ruf nahi munkar*.

Akhirnya, menarik apa yang dikatakan Gandhi: "*Kebenaran dan tidakkan tanpa kekerasan tidak mungkin tanpa keyakinan yang hidup kepada Tuhan, Tuhan dalam arti Kekuatan hidup yang berdiri sendiri dan mahatahu yang melekat dalam kekuatan lain yang dikenal di dunia ini dan yang tidak tergantung pada apa pun, dan yang akan hidup terus sementara kekuatan-kekuatan lain mungkin lenyap dan berhenti bekerja*".⁵¹

⁵⁰ Tim Pembukuan Manhaji, *Paradigma Fiqh Masail: Kontekstualisasi Hasil Bahtsul Masail* (Kediri: TPM Purna Siswa 2003, 2005), 181-182.

⁵¹ *Ibid*, 16.

Daftar Pustaka

- Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, terj. Ahmad Najib (Yogyakarta: Jendela, 2002).
- Martin Lings, *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources* (Rochester: Vt Inner Traditions International, 1983).
- Chaiwat Satha-Anand, "Nilai-Nilai Islam untuk Menciptakan Perdamaian" dalam Chaiwat Satha Anand (ed.), *Islam dan Budaya Perdamaian*, terj. Taufik Adnan Amal (Yogyakarta: FkBA, 2001).
- Martin Luther King Jr, *Stide Toward Freedom* (New York: Harper and Row, 1958).
- James Turner Johnson, *Perang Suci dalam Tradisi islam dan Barat*, terj. Ali Noor Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002).
- Chaiwat Satha Anand, "Bulan Sabit Anti-Kekerasan" dalam Glenn D Paige, C. Satha Anand dan Sarah Gilliant (eds.), *Islam Tanpa Kekerasan*, terj. M Taufiq Rahman (Yogyakarta: LkiS, 1998)
- Mamoon al-Rasheed, «Islam Tanpa Kekerasan» dalam Glen Dpalge, C Satha Anand dan Sarah Gilliant, *Islam Tanpa Kekerasan*, terj. M. Taufiq Rahman, 1998)
- al-Qaraddlawi, Yusuf, *Halal-Haram dalam Islam*, terj. Wahid Ahmadi dkk (Solo: Era Intermedia, 2000).
- Tim Pembukuan Manhaji, *Paradigma Fiqh MAsail: Kontekstualisasi HASil Bahtsul Masail* (Kediri: TPM Purna Siswa 2003, 2005).

IDEOLOGI TERORISME DALAM PEMAHAMAN HADIS

Ali Imron



Pengantar

Isu terorisisme kembali menyeruak setelah polisi melakukan penangkapan terhadap beberapa orang yang dianggap sebagai simpul-simpul penting dalam jaringan teroris di Indonesia. Dalam beberapa kesempatan, polisi (khususnya densus 88) bahkan memberlakukan kebijakan tembak di tempat terhadap tersangka teroris. Korban pun jatuh: Aher Setiawan, Boim alias Ibrahim, Nurdin M. Top, dll. Kebijakan ini dikritik banyak pihak, karena dianggap kurang efektif dalam memerangi terorisisme, mengingat dalam kenyataannya, setiap satu teroris ditangkap atau ditembak, muncul lagi teroris-teroris baru. Aksi teror tidak akan hilang selagi ideologi terorisisme masih subur di Indonesia. Maka kelemahan kepolosian dalam hal ini ialah, mereka lebih melihat terorisisme sebagai tindakan kejahatan luar biasa semata, bukan tindakan yang merupakan manifestasi dari ideologi tertentu.

Membincang ideologi terorisisme di Indonesia, ada satu nama yang tidak bisa lekang dari ingatan kolektif masyarakat, yaitu Imam Samudra. Sosok Imam Samudra merupakan tokoh sentral dalam peristiwa Bom Bali I yang terjadi pada 12 Oktober 2002, selain Amrozi, Ali Imron, dan Imam Mukhlas. Begitu banyaknya korban dalam peristiwa ini sehingga menjadikannya sebagai aksi teror paling ganas setelah peristiwa 11 September 2001 di WTC Amerika Serikat. Imam Samudra akhirnya ditangkap kepolisian dan dijatuhi hukuman mati.

Namun selama masa tahanan menunggu waktu eksekusi, Imam Samudra sempat menulis sebuah catatan harian

tentang 'memoarnya'. Catatan-catatannya tersebut kemudian 'diselundupkan' keluar penjara dan kelak diterbitkan menjadi sebuah buku yang berjudul "*Aku Melawan Teroris*". Hanya dalam waktu beberapa bulan buku ini sudah mengalami cetak ulang berkali-kali. Kepolisian lalu mencekal buku ini, karena menganggapnya menyebarkan ideologi teroris. Dalam buku ini, Imam Samudra menjustifikasi tindakannya menghilangkan banyak nyawa itu sebagai aksi jihad. Untuk memperkuat argumennya, ia menukil banyak ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi. Tapi sayang, karena tidak memiliki *background* yang kuat dalam keilmuan Hadis, ia 'tergelincir' dalam memahami Hadis-hadis tersebut.

Pertanyaannya adalah, apa sebenarnya ideologi terorisme itu? Bagaimana bisa ia menyebar melalui buku sebagaimana diasumsikan oleh pihak kepolisian di atas? Bagaimanakah bentuk-bentuk kesalahan para pelaku teroris semacam Imam Samudra dalam memahami Hadis-hadis Nabi? Makalah ini lahir untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas.

Konsep Ideologi dan Perkembangannya

Pengertian ideologi yang ada sekarang sudah banyak mengalami perkembangan sejak pertama kali digunakan. Dari pengertiannya yang semula hanya sebagai ilmu pengetahuan tentang ide, ideologi kini memiliki makna sebagai seluk-beluk pembentukan dan penggunaan makna untuk membentuk dan mempertahankan sebuah hubungan kuasa dalam pengertian yang luas. Sehingga bidang kajian ideologi memiliki cakupan yang amat luas. Karena permasalahan makna dan pemaknaan terdapat di seluruh aspek kehidupan manusia. Oleh karena itu, kajian ideologi juga terkait dengan seluruh aspek kehidupan manusia. Tentang ini, Thompson (1990:56) mengemukakan:

"...to study ideology is to study the ways in which meaning serves to establish and sustain relations of domination."

("...mengkaji ideologi adalah mengkaji tentang cara-cara pemaknaan berfungsi untuk membentuk dan mempertahankan hubungan dominasi.")

Tercatat nama Antoine Destutt de Tracy (1754-1836) yang pertama kali menggunakan istilah ideologi dan mencoba menggarapnya secara sistematis (Larrain, 1996). Destutt de Tracy memandang ideologi sebagai ilmu pengetahuan tentang ide (Giddens, 1979; Thompson, 1990; Eagleton, 1991; Hawkes, 1996; Larrain, 1996). Di sini ideologi adalah suatu cabang ilmu pengetahuan yang dianggap netral. Bidang kajiannya meliputi asal-usul ide; mengapa suatu ide muncul, bagaimana berkembangnya, dan strategi-strategi apa yang dapat dilakukan untuk menyebarkan ide itu.

Konotasi negatif dari ideologi pertama kali digunakan oleh Napoleon yang kecewa atas perlakuan teman-temannya yang tak setuju dengan tindakan-tindakan lalimnya selama ia menjadi penguasa Prancis. Napoleon menamakan mereka kaum "*ideologues*" dengan arti yang merendahkan bahwa mereka adalah intelektual-intelektual yang doktriner dan tidak realistis (Giddens, 1979; Thompson, 1990; Eagleton, 1991; Hawkes, 1996; Larrain, 1996). Di sini terkandung pengertian bahwa istilah ideologis diterakan pada mereka yang menempatkan tujuan-tujuan yang ideal tanpa mempertimbangkan kepentingan-kepentingan material yang dibutuhkan masyarakat.

Makna negatif ideologi di kemudian hari digunakan oleh Karl Marx (1818-1883). Namun lebih jauh dari itu, Marx tidak sekedar mengambil makna negatif itu, ia juga menyusun suatu konsep komprehensif yang menempatkan ideologi sebagai sesuatu yang berkonotasi negatif (Thompson, 1990). Dalam pengertian Marx, ideologi adalah kesadaran palsu (*false consciousness*). Marx menunjukkan semua pemahaman yang tidak sesuai dengan kenyataannya sebagai kesadaran palsu dan dengan begitu sekaligus juga bersifat ideologis. Pengertian tentang kesadaran palsu ini berangkat dari temuan Marx bahwa banyak manusia yang dicekoki dengan pengetahuan tentang realitas yang salah sehingga menyadari realitas secara salah pula. Sehingga kesadaran seperti itu, dalam pandangan Marx adalah 'kesadaran palsu'.

Kepalsuan yang dikandung 'kesadaran palsu' itu bukan karena ketidaksadaran atau ketidakmampuan pikiran manusia untuk mengolah informasi. 'Kesadaran palsu' terbentuk karena realitas yang ditangkap oleh individu dipalsukan oleh mekanisme tertentu. Marx melihat bahwa pengaruh sosial menyebabkan manusia menyerap informasi yang salah tentang realitas. Pemalsuan itu terjadi pada

tataran masyarakat, bukan pada tataran individu. Oleh karena itu, perbaikan terhadap kesadaran manusia harus dimulai dari perbaikan masyarakat. Yang harus diubah terlebih dahulu adalah kondisi masyarakat agar realitas yang sesungguhnya tampil jelas, sehingga manusia dapat memperoleh informasi yang benar tentang realitas. Dengan begitu kesadaran manusia pun tidak palsu lagi.

Georg Lukács (1885-1971) menolak konsep ideologi Marx yang merujuk pada kesadaran palsu. Ia menemukan bahwa ideologi juga memiliki pengaruh positif jika isi kandungannya bersifat positif. Ideologi berperan menyadarkan kelompok atau kelas tertentu untuk melakukan pembebasan dari kekuasaan kelompok atau kelas lain. Dengan pengertian kesadaran sebagai faktor aktif dalam diri manusia, Lukács (dalam Eagleton, 1991)⁵² mengemukakan konsep kesadaran kelas dalam arti sekumpulan pengetahuan yang dipercayai oleh suatu kelas sosial. Setiap bentuk kesadaran kelas bersifat ideologis, hanya saja dengan isi dan kadar ideologi yang berbeda-beda. Dengan kesadaran kelas itu, setiap kelas dimotivasi untuk melakukan perbaikan kelasnya, menjadikan kelasnya lebih berkuasa. Kesadaran kelas ini menurut Lukács dapat dibangkitkan dengan berbagai cara termasuk melalui media seni.

Antonio Gramsci (1891-1937) melihat bahwa penindasan terhadap satu pihak oleh pihak lain tidak melulu berbentuk penindasan fisik atau penguasaan di bidang ekonomi, tetapi juga dengan pendekatan-pendekatan persuasif melalui berbagai media dan aspek kehidupan masyarakat. Kondisi penguasaan itu oleh Gramsci disebut 'hegemoni' yang didefinisikan sebagai "...sebuah pandangan hidup dan cara berpikir yang dominan, yang di dalamnya sebuah konsep tentang kenyataan disebarluaskan dalam masyarakat baik secara institusional maupun perorangan; (ideologi) mendiktekan seluruh citarasa, kebiasaan moral, prinsip-prinsip religius dan politik, serta seluruh hubungan-hubungan sosial, khususnya dalam makna intelektual dan moral."⁵³ *Hegemony* di sini digunakan sebagai pengganti istilah ideologi untuk membedakannya dari konsep-konsep ideologi sebelumnya.

⁵² Eagleton Terry. 1991. *Ideology: An Introduction*. London: Thetford Press, Ltd.

⁵³ Dalam Flick (Ed.), 1998:160. Kutipan dalam bahasa Inggris-nya: "...a certain way of life and thought is dominant, in which one concept of reality is diffused throughout society in all its institutional and private manifestations, informing with its spirit all taste, morality customs, religious and political principles, and all social relations, particularly in their intellectual and moral connotation." Diambil dari: Flick, Uwe (Ed.). (1998). *The psychology of the social*. UK: Cambridge University Press.

Sejalan dengan Lukacs, Gramsci melihat pentingnya semacam kesadaran kaum tertindas untuk melakukan '*counterhegemony*'. Istilah '*counterhegemony*' merujuk pada pengertian penyadaran yang melingkupi aspek sosial, budaya, politik, ekonomi serta menyentuh aspek kognitif tentang ketertindasan yang disebabkan oleh hegemoni. *Counterhegemony* harus disertai dengan kampanye politik dan program-program pengembalian kesadaran kaum tertindas termasuk dengan film.

Louis Althusser (1918-1990) menegaskan ideologi tidak hanya terdapat dalam hubungan antara negara dan rakyat atau hubungan buruh dengan majikan. Ideologi terdapat pada hubungan yang lain, bahkan dalam hubungan sehari-hari antar orang per orang. Baginya, ideologi ada pada diri tiap orang, hanya saja tidak disadari. Menurut Althusser (dalam Eagleton, 1991), ideologi adalah ketidaksadaran yang begitu mendalam (*profoundly unconcious*). Praktik ideologi dalam diri manusia tidak disadari. Ideologi masuk lewat berbagai sumber yang terkait dengan struktur masyarakat: keluarga, agama, pendidikan, media massa, dan lain-lain.

Ideologi juga dapat dipahami sebagai reaksi terhadap satu dominasi. Setiap penindasan akan menghasilkan usaha pada pihak tertindas untuk melepaskan diri. Salah satu alat penting dan perlu ada dalam upaya pembebasan ini adalah ideologi, suatu kepercayaan yang dibangun untuk menggerakkan kelompok si tertindas. Ketika pihak tertindas berhasil bebas dan berkuasa, ideologi mereka bisa saja digunakan untuk menindas pihak lain yang lebih lemah. Begitu terus-menerus.

Dalam perkembangannya, topik ideologi juga menyita perhatian para ahli linguistik dan filsafat bahasa. Tokoh yang dianggap pertama kali melakukan kajian semacam ini adalah V. N. Voloshinov (Eagleton, 1991), seorang filsuf Soviet yang banyak berkulat dalam bidang filsafat bahasa. Bukunya, *Marxism and the Philosophy of Language* (1929), dianggap merupakan literatur pertama tentang kajian semiotik (ilmu tentang tanda) terhadap ideologi. Voloshinov menyatakan "tanpa tanda (*signs*) tidak ada ideologi." Dalam pandangannya, ideologi dan tanda-tanda bahasa berada dalam ranah yang sama.

Voloshinov melihat ideologi sebagai hasil dari internalisasi kata-kata yang termuat dalam bahasa. Kata merupakan bentuk gejala

ideologis dan kesadaran sendiri merupakan internalisasi dari kata-kata, semacam kata hati yang terbentuk dari hubungan antar kata. Kesadaran merupakan jaringan penanda yang terus-menerus membentuk pengertian dan pemahaman. Ideologi tidak dapat dipisahkan dari tanda dan tanda tidak bisa diisolasi dari bentuk kongkret hubungan sosial. Tanda-tanda hidup dalam hubungan sosial dan hubungan sosial berkaitan dengan basis material dari kehidupan sosial. Tanda dan situasi sosialnya melebur bersama dalam diri individu, menentukan bentuk dan struktur ujaran. Di sini terlihat bahwa Voloshinov ingin menunjukkan bahwa ideologi melibatkan konteks penggunaan bahasa dalam keseharian manusia.

Dari Voloshinov diperoleh lagi satu pengertian ideologi yaitu: "... *the struggle of antagonistic social interest at the level of the sign*". (... pergulatan kepentingan sosial yang bertentangan pada tingkatan tanda)". (Eagleton, 1991:195). Voloshinov, dengan menggunakan teori kelas dari Marx, memaknai ideologi sebagai sekumpulan penanda yang digunakan oleh suatu kelas untuk memenangkan kepentingannya. Ideologi suatu kelas digunakan untuk mencapai tujuan dan melawan kelas yang bertentangan dengannya. Pengertian ini mengingatkan kita pada pengertian ideologi kelas dari Lukacs dan Althusser.

Michel Foucault (1927-1984), seorang filsuf Perancis, memandang ideologi sebagai hasil hubungan kekuasaan di seluruh tataran kehidupan manusia. Hubungan kuasa muncul bukan hanya pada tataran negara, namun juga dalam kehidupan sehari-hari. Setiap hubungan selalu merupakan usaha saling-menguasai, usaha saling-menekan. Setiap pihak selalu berusaha untuk menguasai yang lain, suami ingin menguasai istri, istri ingin menguasai suami, guru ingin menguasai murid, murid ingin menguasai guru, dan sebagainya.

Hubungan kuasa ini menghasilkan cerita yang oleh Foucault disebut *discourse* (sering dipadankan dengan kata 'diskursus' atau 'wacana') (Eagleton, 1991). Diskursus merupakan upaya untuk melepaskan diri dari ketertindasan. Isi dari diskursus adalah sesuatu yang tidak menggambarkan realitas apa adanya (Foucault, 1981).⁵⁴ Diskursus seperti mitos merupakan upaya manusia untuk menetralisasi ketakutan dan ketertekanannya dari pihak-pihak yang dianggapnya memiliki kekuasaan lebih tinggi darinya. Hubungan kekuasaan dan

⁵⁴ Foucault Michel. 1981. *Power/Knowledge: Selected interview & other writings, 1972-1977*, Collin Gordon (ed.) New York: Pantheon Books.

ketertindasan manusia melahirkan berbagai pemikiran yang sejauh ini merupakan proses dari dinamika perkembangan peradaban manusia. Di sini Foucault juga menegaskan perlunya kesadaran untuk menghargai *the other*. Kesadaran tentang hal-hal yang tersisihkan (benda-benda, orang, suku dan budaya) merupakan hal yang sangat membantu manusia untuk memahami hidupnya.

Tokoh kontemporer yang pemikirannya mempunyai implikasi penting dalam kajian ideologi dan kekuasaan adalah Pierre Bourdieu (1930-2002). Menjawab pertanyaan bagaimana suatu pengetahuan dan unsur-unsur budaya lainnya disebarkan serta berpengaruh dalam suatu masyarakat, Bourdieu mengajukan konsep *habitus* dan *field*. Menurut Bourdieu (dalam Ritzer, 1996),⁵⁵ *habitus* adalah struktur kognitif yang memperantarai individu dalam berurusan dengan realitas sosial. Manusia dibekali oleh sederetan skema yang terinternalisasi dan melalui skema-skema itu mereka mempersepsi, memahami, menghargai serta mengevaluasi realitas sosial. *Habitus* bisa dikatakan sebagai ketidaksadaran-kultural, yakni pengaruh sejarah yang secara tak sadar dianggap alamiah (Eagleton, 1991).

Habitus mendasari *field* yang oleh Bourdieu (dalam Ritzer, 1996) diartikan sebagai jaringan relasi antar posisi-posisi objektif dalam suatu tatanan sosial yang hadir terpisah dari kesadaran individual. *Field* bukan merupakan ikatan intersubjektif antar individu, tetapi hubungan yang terstruktur serta tanpa disadari mengatur posisi-posisi individu dan kelompok dalam tatanan masyarakat yang terbentuk secara spontan. *Habitus* memungkinkan manusia hidup dalam keseharian mereka secara spontan dan melakukan hubungan dengan pihak-pihak di luar dirinya. Dalam proses interaksi dengan pihak luar itu, terbentuklah jaringan relasi posisi-posisi objektif itu.

Berdasarkan pengertian *habitus* dan *field* serta mekanisme kerjanya pada diri manusia, Bourdieu (dalam Žižek, (ed.), 1994: 265-277)⁵⁶ mengajukan penjelasan tentang *doxa* yang pengertiannya menyerupai ideologi. *Doxa* adalah sejenis tatanan sosial dalam diri individu yang stabil dan terikat pada tradisi serta terdapat kekuasaan yang sepenuhnya

⁵⁵George Ritzer. 1960. *Sociological Theory*. Singapore: The McGraw-Hill Companies, Inc.

⁵⁶Bourdieu Pierre, & Terry Eagleton. 1994. "*Doxa and Common Life: An interview*", dimuat dalam *Mapping ideology*, editor Slavoj Žižek. New York: Verso.

ternaturalisasi dan tidak dipertanyakan. Dalam praktik kongkretnya, *doxa* tampil lewat pengetahuan-pengetahuan yang begitu saja diterima sesuai dengan *habitus* dan *field* individu tanpa dipikir atau ditimbang lebih dahulu.

Ada semacam aturan yang tidak terucapkan dalam setiap *field*. Aturan yang bekerja sebagai modus dari apa yang disebut Bourdieu (1991⁵⁷: 51-52; dan dalam Eagleton, 1991) sebagai kekerasan simbolik (*symbolic violence*). Dengan konsep ini, ia ingin memperlihatkan bentuk yang tersembunyi dalam kegiatan sehari-hari. Kekerasan dalam bentuknya yang sangat halus, kekerasan yang dikenakan pada agen-agen sosial tanpa mengundang resistensi, sebaliknya malah mengundang konformitas sebab sudah mendapat legitimasi sosial karena bentuknya yang sangat halus (Eagleton, 1991).

Ringkasan pemikiran tokoh-tokoh tersebut di atas memberikan pemahaman tentang ideologi dalam pengertian luas. Setiap pengertian ideologi yang dikemukakan di atas memiliki rujukannya dalam berbagai gejala ideologi. Hal ini dapat diartikan bahwa semua pengertian ideologi yang dikemukakan tersebut masuk dalam pengertian umum ideologi. Dengan demikian secara umum dapat disimpulkan bahwa:

1. Ideologi adalah pengetahuan-pengetahuan yang tidak sesuai dengan realitas yang terbentuk melalui pemahaman bahasa sebagai pengaruh struktur dan interaksi sosial antar anggota masyarakat.
2. Ideologi dapat tampil sebagai kesadaran palsu yang menyebabkan manusia mengalami distorsi dalam mempersepsi dan memahami realitas sehingga manusia melakukan tindakan-tindakan yang merugikan dirinya. Namun di sisi lain, ideologi juga dapat menggerakkan manusia untuk mencapai cita-cita tertentu jika pengetahuan-pengetahuan yang tidak sesuai dengan realitas itu merupakan gambaran ideal yang dapat mendorong manusia untuk mewujudkannya. Dalam hal ini, ideologi tampil sebagai kesadaran kelas atau *counterhegemony* seperti yang dikemukakan Lukacs dan Gramsci.
3. Ideologi sebagai suatu ketidaksadaran yang tertanam sangat dalam pada diri setiap manusia sebagai akibat dari mekanisme struktur-struktur yang berlaku dalam masyarakat.

⁵⁷Pierre Bourdieu. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.

4. Ideologi sebagai konstruksi linguistik. Pengertian ini mengandung dua pengertian yang lebih khusus: 1) ideologi yang tertanam melalui proses semiotik (pembentukan dan pemaknaan tanda) yang mempengaruhi bahasa dan kesadaran manusia; dan 2) ideologi yang dibentuk oleh proses pemaknaan tanda yang dibekukan maknanya seolah-olah tanda tertentu hanya memiliki satu makna yang tetap. Contoh pembekuan makna: tafsir Pancasila versi pemerintah Orba sempat dianggap sebagai satu-satunya tafsir yang benar.

Terorisme sebagai Sebuah Ideologi

Menurut Rumadi, seorang pengamat terorisme dari Wahid Institute, dasar ideologi terorisme adalah kekerasan. Namun penulis tidak sependapat. Menurut penulis, ideologi dasar terorisme adalah ketidakpuasan atas sikap kekuatan-kekutan besar yang menghegemoni. Di sini ideologi terorisme dipahami sebagai reaksi terhadap satu dominasi. Dalam teori ini, setiap penindasan akan menghasilkan usaha pada pihak tertindas untuk melepaskan diri. Salah satu alat penting dan perlu ada dalam upaya pembebasan ini adalah ideologi, suatu kepercayaan yang dibangun untuk menggerakkan kelompok si tertindas. Ketika pihak tertindas berhasil bebas dan berkuasa, ideologi mereka bisa saja digunakan untuk menindas pihak lain yang lebih lemah.

Dalam pengakuan para teroris, mereka melakukan aksi-aksi teror adalah dalam usaha untuk melawan hegemoni dunia Barat, terutama Amerika dan sekutunya. Mereka membalas kesewenang-wenangan Amerika dan sekutunya dengan melakukan pemboman. Tidak peduli berasal dari ras atau negara mana pun, asal diduga sebagai manivestasi dari Amerika, maka seseorang patut dijadikan korban kekerasan. Dengan bahasa lugas: patut dibom. Amerika yang menyebarkan ideologi bahwa penyerangannya terhadap Afganistan adalah bentuk perang melawan terorisme direspon dengan aksi kekerasan yang sama: pengeboman.

Mengutip pandangan John Hamling dalam *The Mind of the Suicide Bomber*, Rumadi memetakan bahwa kekerasan yang terkait dengan terorisme bisa didorong oleh beberapa faktor. 1) Cinta. Demi cinta orang bisa mengorbankan hidupnya; 2) Heroisme (kepahlawanan). Hal ini bisa terjadi dalam kasus peperangan dimana orang rela mengorbankan

dirinya untuk menyelamatkan yang lain; 3) Keputusan atau kehilangan harapan; 4) Kegilaan. Ada yang berpendapat bahwa bunuh diri merupakan tindakan terakhir dari episode *psychotic* (gila) yang merupakan bagian dari ritus supernatural karena kematian tidak bisa dielakkan dan bersifat sementara; 5) Eskapisme. Kematian kadang dilihat sebagai upaya 'berlari menghindari' dari kenyataan; 6) Kebanggaan. Seseorang bisa melepaskan hidupnya untuk menunjukkan keberanian atau menunjukkan dirinya berarti; 7) Ketenangan dan ketentraman. Pengorbanan diri adalah tindakan syahid dan religius untuk mendapatkan kebahagiaan; 8) Fanatisme. Sistem kepercayaan yang kaku, sempit, dan keras bisa menuntut penganutnya melakukan bunuh diri untuk sebuah 'perjuangan' (<http://www.gusdur.net>, akse 13 November 2008).

Prilaku brutal tumbuh begitu subur dalam peradaban Barat. Terorisme tumbuh subur dalam kaitannya dengan ranah ini. Hanya saja, ketika kekuasaan itu ada pada Barat, maka musuh politik atau kekuatan yang mengancamnya dicap sebagai teroris.

Sangat tepat Noam Chomsky mengawali bahasan bukunya *Pirates and Emperors: Internasional Terrorism in the Real World*, dialog antara Pembajak dan Alexander Agung. Pembajak mempertanyakan sebutan pembajak baginya; "Karena aku melakukan hanya dengan sebuah perahu kecil, aku disebut maling; kalian, karena melakukan dengan kapal besar, disebut kaisar". Jadi siapa yang membawa palu (kekuasaan), maka semua yang tampak olehnya seperti paku yang siap dipukul. Bila sekarang Amerika yang memegang kendali perang, maka pantaslah Amerika juga yang menjadi teroris besar sesungguhnya. Dia (Amerika) teroris teriak teroris. Inilah mengapa Imam Samudera memberikan judul untuk bukunya: *Aku Melawan Teroris* (<http://aziznurafandi.multiply.com>, 2009; diakses 10 Juni 2010).

Dalam konteks Islam, ideologi kekerasan tersebut kemudian bertemu dengan konsep jihad, karena antara keduanya ada beberapa kesamaan, meski perbedaannya lebih banyak. Apakah dengan begitu, konsep jihad dalam Islam juga harus 'dibunuh'? Menurut saya tidak. Jihad merupakan ideologi yang memberi energi spiritual kepada umat Islam untuk terus berjuang mengarungi kehidupan. Dalam hal ini, yang harus 'dilucuti' adalah unsur kekerasannya. Bahkan, jihad bisa dijadikan instrumen melawan kekerasan. Untuk itu, dalil-dalil al-

Qur'an dan Hadis Nabi harus dipahami sebagaimana mestinya, bukan secara serampangan.

Teks-teks agama yang dipakai para teroris sebenarnya hanya sebagai pembenar belaka. Ironisnya, berkat strategi itulah ideologi terorisme dapat di sebarakan ke tengah masyarakat Indonesia yang terkenal religius. Terbukti bahwa anggota-anggota baru yang direkrut teroris adalah anggota masyarakat yang mempunyai semangat religiusitas tinggi. Aher Setiawan, misalnya, pelaku bom bunuh diri hotel JW Marriot 2 dan Ritz Carlton adalah seorang pemuda aktivis pengajian masjid. Ibrahim, anggota teroris yang tewas ditembak di Temanggung, awalnya merupakan karyawan hotel tersebut yang aktif di sebuah pengajian.

Bila dalil-dalil itu sudah dipahami sesuai konteks dan dalam makna yang semestinya, selanjutnya unsur kekerasan dalam jihad harus ditransformasikan dalam bingkai kenegaraan. Artinya, instrumen kekerasan dalam jihad tidak boleh dilakukan secara partikelir, tapi hanya dimiliki institusi negara. Konsep jihad tidak bisa semata-mata dipahami sebagai tugas individu sebagai muslim, tapi harus juga diletakkan dalam konteks bernegara. Dengan demikian, jihad bagi pribadi-pribadi muslim bisa dijadikan instrumen untuk melawan kekerasan yang dilakukan oleh orang yang tidak berhak.

Bahasa dan Penyebaran Ideologi Terorisme

Di depan telah disinggung bahwa buku karya Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, laris bukan main. Hampir setiap bulan mengalami cetak ulang. Cetakan I pada September 2004, cetakan kedua Oktober 2004, dan cetakan ketiga pada Nopember 2004. Kepolisian akhirnya mencekal dan melarang peredaran buku ini, karena dianggap berbahaya, yakni menyebarkan ideologi terorisme ke tengah masyarakat. Benarkah anggapan kepolisian ini? Jawabannya adalah benar. Karena itu, bagian ini akan menjelaskan bagaimana sebuah ideologi disebarkan melalui media bahasa.

Dari perkembangan konsep ideologi di depan, kita dapat melihat bahwa kajian kontemporer ideologi membawa kita pada kajian bahasa. Kajian ideologi setelah Marx menunjukkan bahwa ideologi berkaitan dengan persoalan pemaknaan terhadap realitas yang dihadapi manusia. Bahkan proses internalisasi ideologi itu sendiri merupakan

satu bentuk kegiatan pemaknaan terhadap realitas yang dilakukan manusia dalam upayanya memahami hidupnya. Pemaknaan itu tentu saja melibatkan bahasa. Dengan demikian, ideologi merupakan sebuah gejala diskursif dalam arti selalu melibatkan bahasa. Sejak awal dari proses perolehannya hingga cara kerjanya dalam mempengaruhi manusia, ideologi berbaur larut dengan bahasa.

Dalam prakteknya sehari-hari, *ideologi memang menyusup dalam diri individu melalui bahasa. Cara kerja bahasa mempengaruhi manusia analog dengan cara kerja ideologi.* Bahasa merupakan alat manusia memahami dan menjelaskan dunia. Manusia berpikir dan berkomunikasi dengan bahasa. Hubungan saling pengaruh antar manusia terjadi melalui bahasa. Dalam mekanisme yang sama, ideologi juga membantu manusia memahami dan menjelaskan dunia.

Dengan menggunakan ideologi manusia menentukan tindakan-tindakan dalam menjalani hidupnya. Lebih jauh lagi, berdasarkan kajian kontemporer tentang ideologi, praktek ideologi meliputi keseluruhan aspek hidup manusia. Ruang lingkup sosial ideologi mencakup lingkungan keluarga hingga dunia. Dari kegiatan-kegiatan sederhana hingga kegiatan-kegiatan kompleks, manusia tak dapat lepas dari pengaruh ideologi. Ideologi dalam bentuk kesadaran-kesadaran akan sebuah kondisi ideal tertentu dapat membantu manusia mencapai cita-citanya. Di sisi lain, dalam bentuk kesadaran palsu yang mengaburkan realitas dan menguntungkan pihak-pihak tertentu, ideologi dapat membawa manusia kepada kondisi yang buruk.

Dalam ruang-lingkup kajian psikologi sosial, ideologi menjadi faktor penting yang perlu dipelajari dalam upaya memahami tingkah-laku sosial individu. Kajian ideologi dalam psikologi sosial membantu psikologi sosial menyelesaikan persoalan-persoalan yang berkaitan dengan proses pengolahan informasi dan pembuatan keputusan manusia dalam konteks sosial yang selam ini menjadi bahan perdebatan. Dengan melibatkan kajian ideologi dan cara pandang terhadap manusia yang mendasarinya, psikologi sosial mendapatkan cara pandang dan pendekatan yang lebih menyeluruh untuk mempelajari permasalahan pembuatan keputusan dan penilaian manusia dalam kapasitasnya sebagai makhluk individual yang memiliki otonomi dan sebagai makhluk sosial yang mendapatkan pengaruh sosial.

Dengan pendekatan psikologi retorik, interaksi manusia individual dengan lingkungan sosialnya dapat dipandang sebagai

aktivitas retorika, aktivitas 'adu argumentasi' dengan para peserta yang saling mempengaruhi. Adakalanya individu memenangkan 'adu argumentasi' itu dan memberi pengaruh kepada lingkungan sosial. Adakalanya juga lingkungan sosial yang memberikan pengaruh terhadap individu. Dengan demikian secara keseluruhan, proses pengambilan keputusan individu dipengaruhi baik oleh otonomi individu maupun lingkungan sosial. Atas dasar itu, kajian terhadap faktor-faktor sosial menjadi penting dalam psikologi sosial.

Konsep ideologi dan pengertian kekuasaan dari tokoh-tokoh yang disebutkan di atas memberikan implikasi lebih jauh lagi: jika ideologi menyebar dan mempengaruhi seluruh aspek kehidupan manusia, maka hubungan kekuasaan –dalam arti hubungan saling mempengaruhi– bukanlah sesuatu yang terpusat, tetapi menyebar. Kehidupan manusia dalam prakteknya merupakan kegiatan penyebaran kuasa, saling pengaruh yang tersebar di semua lapisan masyarakat. Proses itu dapat tampil dalam bentuk bangkitnya kesadaran kelas, '*counterhegemony*', adu diskursus, kekerasan simbolik dan usaha pembebasan dari *doxa*.

Proses saling pengaruh ini yang juga terjadi saat manusia membuat keputusan. Manusia tidak membuat keputusan dalam situasi yang vakum pengaruh. Berdasarkan penjelasan dari para pemikir ideologi, pengaruh yang nyata sudah tertanam dalam diri manusia adalah pengaruh ideologi. Lukács mengatakan manusia dapat membebaskan diri dari ideologi kelas yang menguasainya tetapi ia segera masuk dalam terpengaruh ideologi yang lain. Gramsci menegaskan bahwa untuk lepas dari satu hegemoni yang memaksakan satu ideologi tertentu, manusia harus melakukan *counterhegemony* yang pada dasarnya mengandung juga ideologi tertentu yang bertentangan dengan yang terkandung dalam hegemoni. Artinya untuk menghilangkan pengaruh dari satu ideologi harus digunakan ideologi yang lain. Sehingga tetap saja bahwa manusia senantiasa dipengaruhi oleh ideologi dan keputusan-keputusan yang diambilnya juga mengandung pengaruh ideologi.

Hal yang sama juga berlaku pada ideologi terorisme Imam Samudra. Aksi teror yang dilakukan Imam Samudra pada dasarnya adalah manivestasi dari pemaknaannya terhadap realitas dunia global yang ada. Dalam pemaknaannya, Amerika dan sekutunya adalah monster penjajah yang menzalimi bangsa-bangsa Muslim.

Kekejaman-kekejaman yang dilakukan Amerika dan sekutunya di Afganistan, Cechnya, Palestina, merupakan teror yang sesungguhnya harus dilawan. Di sana banyak nyawa Muslim yang melayang dengan begitu mudahnya. Pada gilirannya, pandangan yang demikian lalu menuntun Imam Samudra untuk melakukan suatu tindakan sebagai *counterhegemony*. Dengan tegas ia berkata:

“Perang memang kejam, perang memang mengerikan, perang memang menyakitkan, dan perang memang menakutkan. Tetapi, akan tetapi... membiarkan kekejaman bangsa-bangsa penjajah terhadap bangsa-bangsa Muslim adalah lebih kejam. Membiarkan kengerian, ketakutan, dan kesakitan yang terus menimpa kaum Muslimin akibat kebiadaban drakula-drakula monster itu adalah juga lebih kejam” (Imam Samudra, 2004: 118)

Pada perkembangan selanjutnya, perluasan makna ideologi dilakukan oleh Althusser. Baginya, ideologi sudah tertanam dalam diri manusia secara tak disadari sejak manusia lahir. Struktur masyarakat yang melingkupi individu membentuk gugusan ideologi tertentu dalam diri individu. Manusia tidak dapat lepas dari ideologi. Salah satu struktur masyarakat adalah struktur bahasa. Voloshinov menegaskan bahwa ideologi tertanam dalam individu dan membentuk kesadaran melalui kata-kata yang tercakup dalam bahasa. Mengingat bahasa merupakan instrumen manusia memahami dunia, berpikir dan berkomunikasi, maka ideologi juga mempengaruhi pemahaman dan pikiran serta cara dan hasil pembuatan keputusan manusia.

Michel Foucault pun menunjukkan bahwa ideologi yang dipadankan dengan istilah diskursus “*menggerakkan manusia memahami dunia dan mengembangkan pola hubungan kuasa serta menggerakkan peradaban manusia*”. Bagi Foucault, semua pengetahuan manusia adalah diskursus dan oleh karenanya semua pengetahuan itu bersifat ideologis. Diskursus menjadi landasan berpikir manusia. Kegiatan berpikir menghasilkan pernyataan kesimpulan atau keputusan. Dengan demikian keputusan-keputusan manusia dipengaruhi oleh ideologi.

Merujuk Bourdieu, manusia yang sejak kecil dipengaruhi oleh kebiasaan-kebiasaan yang diatur oleh struktur-stuktur sosial, secara kognitif membentuk kepercayaan-kepercayaan tertentu yang selanjutnya mempengaruhi pengetahuannya tentang kenyataan.

Kepercayaan-kepercayaan itu sepertinya bersifat subjektif padahal dilihat dari proses pembentukannya merupakan pengaruh dari kebudayaan masyarakat tempat individu hidup. Dalam praktek sehari-hari, pengetahuan yang sesuai dengan *habitus* diterima begitu saja tanpa dipertimbangkan lagi.

Dengan pengaruh *habitus*, individu pun menerima begitu saja kedudukan dan perannya dalam struktur masyarakatnya (*fields*). Dengan pengaruh *habitus* pula, individu menerima berbagai macam kekerasan simbolik dalam bentuk pemaksaan-pemaksaan dan kekerasan-kekerasan lainnya yang tidak lagi dipandang sebagai merugikan karena bentuknya sangat halus dan seolah-olah memiliki nilai yang luhur. Penerimaan itu merupakan hasil dari proses pembuatan keputusan. Oleh karena itu, pembuatan keputusan dipengaruhi oleh pengetahuan-pengetahuan yang diterima begitu saja atau *doxa* yang oleh Bourdieu dipadan dengan istilah ideologi. Penerimaan terhadap pengetahuan-pengetahuan itu dapat melalui 'rasionalisasi', 'universalisasi' dan 'naturalisasi'.

Dengan 'rasionalisasi' dimaksudkan penjelasan-penjelasan berdasarkan argumentasi-argumentasi yang diusahakan tersusun selogis mungkin dan menggunakan rujukan-rujukan teori-teori yang dianggap rasional. Semetara Dengan 'universalisasi' adalah usaha sedemikian rupa untuk menunjukkan bahwa pengetahuan-pengetahuan itu bersifat universal. Sedangkan 'naturalisasi' merujuk pada segala usaha untuk menunjukkan bahwa pengetahuan-pengetahuan itu bersifat alamiah dan bukan karangan manusia.

Hal yang sama juga terjadi pada penyebaran ideologi terorisme Imam Samudra Cs, baik ini disadari oleh dirinya sendiri maupun tidak. Imam Samudra berusaha agar apa yang ia lakukan diterima sebagai kewajaran. Ia menjelaskan kepada khalayak tentang alasan-alasan kenapa ia melakukan pengeboman di Bali yang memakan banyak korban jiwa. Dari sudut pandang masyarakat awam, itu merupakan sebuah tindakan yang tidak dapat diterima, apalagi dibenarkan. Namun Imam Samudra tampak sekali ingin agar masyarakat menerima apa yang dilakukannya; bahwa apa yang ia cari sebenarnya hanyalah sebuah keadilan. Bukankah wajar jika manusia menginginkan keadilan? Di bagian belakang cover buku *Aku Melawan Teroris*, Imam Samudra menulis puisi:

Tangismu wahai bayi-bayi tanpa kepala... dibentur di
Tembok-tembok Palestina... Jeritmu wahai bayi-bayi
Afghanistan... yang memanggil-manggilkmu tanpa lengan...
Diekskusi bom-bom jahannam... milik setan Amerika dan
Sekutu saat ayah bundamu menjalani Ramadhan.

Ini aku, saudaramu... ini aku, datang dengan secuil
Bombing... kan ku balaskan sakit hatimu... kan ku balaskan
Darah-darahmu... darah dengan darah...
Nyawa dengan nyawa!... *qishash* (Imam Samudra, 2004).

Penekanan agar aksi bomnya diterima masyarakat itu terasa begitu kuat dalam tiga baris terakhir: "*Kan ku balaskan sakit hatimu... kan ku balaskan/darah-darahmu... darah dengan darah.../Nyawa dengan nyawa!... qishash.*" Kata '*qishah*' sengaja dipakai untuk menutup kalimat, karena kata ini mengandung konsep keadilan yang diridhai Tuhan. Ini memberikan kesan bahwa apa yang ia lakukan merupakan sesuatu yang direstui Tuhan. Kalau Tuhan sudah merestui, tentu tidak ada pilihan lain bagi masyarakat Muslim kecuali menerimanya.

Dalam kasus Imam Samudra cs, proses 'rasionalisasi' itu dilakukan melalui beberapa tahap. *Pertama*, membeberkan fakta bahwa Amerika dan sekutunya telah bertindak sewenang-wenang terhadap kaum Muslimin. *Kedua*, menegaskan bahwa Amerika dan sekutunya itu orang-orang kafir di mata Tuhan. *Ketiga*, menghimpun dan mengutip dalil-dalil agama dari al-Qur'an dan hadis yang menyatakan bahwa Tuhan memerintahkan kaum Muslimin memerangi kaum kafir. *Keempat*, menjelaskan maksud dan makna dalil-dalil tersebut sesuai dengan pemahaman mereka. *Kelima*, menegaskan bahwa aksi kekerasan yang mereka lakukan merupakan bentuk jihad, perintah agama, dan bukan kejahatan. *Keenam*, menghimpun dalil-dalil tentang keutamaan jihad, bahwa pelakunya adalah pahlawan (hero) yang akan mendapat surga di sisi Tuhan. Dalam taraf tertentu, Hadis-hadis semacam inilah yang kerap dipakai oleh Imam Samudra Cs untuk 'mengiming-imingi' calon anggota baru agar mau bergabung dengan mereka.

Sedangkan dalam proses 'universalisasi', Imam Samudra memakai konsep *keadilan dan keseimbangan* sebagai alat utama. Di dalam puisi di atas, konsep keadilan itu terbersit secara implisit dalam kalimat yang singkat: "Darah dengan darah.../Nyawa dengan nyawa !... *qishash.*"

Hal ini tampak lebih kentara dalam kalimat-kalimat Imam Samudra sebagai berikut:

“Hukum dasar membunuh atau memerangi sipil adalah haram. ... Peperangan, di manapun di dunia ini, lazimnya dilakukan oleh militer. Tentara melawan tentara... seperti halnya peperangan Islam melawan Romawi dan Persia pada awal tersebarnya Islam. ...Akan tetapi, yang terjadi adalah bangsa-bangsa penjajah itu telah, sedang, dan akan terus membantai warga sipil bangsa-bangsa muslim. ... Perang dibalas perang, darah dibalas darah, nyawa dibalas nyawa, pelampauan dibalas dengan setimpal. ...maka memerangi warga sipil (kalau memang benar warga sipil) dari bangsa-bangsa penjajah adalah tindakan yang wajar dilakukan demi *keseimbangan dan keadilan*. Darah dibalas darah, nyawa dibalas nyawa, dan...sipil dibalas sipil! Itulah *keseimbangan*”. (Imam Samudra, 2004: 116—117).

Selain itu, Imam Samudra juga memakai konsep solidaritas sebagai sesama. Ini tampak, misalnya, dalam kalimat-kalimatnya:

“Saat aku *surfing* dalam lautan internet, kutemukan gambar bayi-bayi Afganistan tanpa kepala dan tangan. Mereka dibombardir pasukan salib Amerika dan sekutunya sengan sangat-sangat brutal pada Ramadhan 2001. ...keislamanku terusik. Keimananku dipertanyakan. Semua itu menggerakkan keinginanku untuk turut merasakan derita mereka. Bukan hanya itu, ada lagi gadis-gadis balita Afghan yang kehilangan kaki-kaki mereka, bahkan daun telinganya. ...dengan kehendak Allah, aku benar-benar merasakan kepedihan-kepedihan dan kesakitan-kesakitan yang mereka alami. Tidak (*sempurna*) iman kamu, sehingga dia mencintai saudaranya sesama Muslim seperti ia mencintai dirinya sendiri (al-Hadis)”. (Imam Samudra, 2004: 101—102).

Di sini tampak bahwa ia berusaha menunjukkan bahwa ia hanya seorang muslim yang ikut merasakan kepedihan yang dialami muslim yang lain. Ia hanya seseorang yang memiliki solidaritas tinggi atas nasib kawan. Bukankah wajar, jika seorang kawan memberikan solidaritasnya kepada kawan yang lain atas penderitaan yang telah menimpanya? Itulah kira-kira maksud Imam Samudra.

Sementara untuk proses ‘naturalisasi’, Imam Samudra menceritakan nasib tragis yang menimpa kaum muslimin di Afganistan dan palestina. Ia menulis:

"Lolongan bangsa Afghan, jeritan bayi-bayi mereka, yang menyembul di balik reruntuhan masjid, yang terserak di balik puing-puing madrasah tempat mereka belajar Islam, kian membuncah saat kusaksikan sebuah VCD berjudul "Perang Salib Baru". Kurasa, siapapun orangnya, sepanjang masih memiliki nurani dan secuil keimanan, akan merasakan kesedihan sempurna atas nasib negeri-negeri Muslim ketika menyaksikan tayangan fakta dalam VCD tersebut". (Imam Samudra, 2004: 102).

Dalam kalimat yang tertulis miring tersebut, Imam Samudra tampak ingin meyakinkan pembaca bahwa bahwa apa yang melandasinya melakukan tindakan pegeboman adalah sebuah perasaan yang alami, natural, yang akan dirasakan oleh siapapun muslim yang memiliki nurani. Ia hanya orang biasa yang berusaha berempati terhadap penderitaan saudara sesama muslim. Bukankah rasa simpati maupun empati itu sesuatu yang alami, natural dalam diri manusia.

Perkataan Imam Samudra di atas sebenarnya merupakan kalimat yang bersayap. Di satu sisi ingin kalimat itu menunjukkan bahwa si penulis (Imam Samudra) hanyalah seorang muslim yang normal, yang memiliki hati nurani dan keimanan walau secuil. Sementara di sisi lain, ia seolah menuduh bahwa orang muslim lain yang tidak sependapat dengannya adalah orang yang tidak memiliki nurani dan tidak memiliki iman, walaupun hanya secuil.

Mengungkap Ideologi Terorisme dalam Pemaknaan Hadis Imam Samudra

Di depan telah disingung bahwa untuk melegitimasi ideologi dan aksi teror, para pelaku teroris banyak menggunakan teks-teks agama, yakni dalil-dalil dari al-Qur'an dan Hadis. Ada banyak Hadis yang dipakai Imam Samudra. Karena keterbatasan tempat, tidak mungkin semua akan dibahas di sini. Bagian ini hanya akan membahas dua hadis saja sebagai contoh.

Hadis pertama:

"Sesungguhnya aku hanya diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia."

Ini Hadis populer, meski tidak ada dalam *al-Kutub al-Tis'ah*, sembilan kitab Hadis induk atau kitab Hadis primer dalam tradisi

Islam, yakni: *Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Tirmidzi, Sunan al-Nasa'i, Sunan Abu Dawud, Sunan Ibnu Majjah, Musnad Ahmad, Muwatha' Malik, Sunan al-Darimi*. Hadis ini baru dijumpai dalam kitab-kitab Hadis skunder, misalnya *Sunan al-Baihaqi al-Kubra* karya Imam Baihaqi (jld. X, h. 15), *Mu'jam al-Awsath* karya Imam al-Thabrani (jld. VII, h. 74), dan lain-lain.

Imam Samudra menganggap Hadis di atas sebagai salah satu Hadis yang penting. Terbukti dalam buku *Aku melawan Terori*, Hadis ini dikutip dalam sebuah halaman khusus, semacam aphorisma. Di bagian atasnya tertulis kalimat "PENTING-DIKETAHUI" (Imam Samudra, 2004: 77).

Pada dasarnya, Hadis ini mengajarkan kepada setiap muslim untuk berakhlak mulia dalam pergaulan sehari-hari, sebab itulah misi utama Nabi Saw diutus ke dunia. Secara kasat mata saja sudah tampak bahwa Hadis ini justru bertolak belakang dengan tindakan pengeboman Imam Samudra yang menewaskan banyak orang tak bersalah. Bagaimana mungkin pengeboman yang keji itu dianggap sebagai representasi akhlak mulia sebagaimana diajarkan dalam Hadis Nabi di atas?

Imam Samudra tidak kekurangan akal. Ia membelokkan makna Hadis di atas dengan sebuah cerita klasik. Suatu ketika, di sebuah pasar di Madinah, seorang muslimah terlibat *muamalah* (transaksi) dengan pedagang. Seorang Yahudi mengikat ujung jilbab muslimah tersebut ke sebuah tonggak saat ia jongkok. Akibatnya, ketika berdiri, sebagian aurat muslimah itu terlihat.

Seketika terjadi perang mulut antara si Muslimah dengan si Yahudi. Seorang muslim lain yang menyaksikan hal itu segera *take over*. Akhirnya, dengan keimanan dan keislamannya, ia membunuh si Yahudi. Yahudi lain yang menyaksikan temannya tewas, balas membunuh si muslim tadi, tanpa di duga-duga, ia tewas. Ia syahid. Akhirnya peristiwa itu menyulut peperangan yang mengakibatkan Yahudi Bani Qainuqa' diusir dari Madinah. Rasulullah bersabda, "*Sesungguhnya aku hanya diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia.*" Imam Samudra lantas berkata:

"Apa yang Anda katakan tentang peristiwa tersebut? Seorang muslim membunuh seorang Yahudi yang membuka aurat seorang wanita

muslimah, karena si orang Yahudi tersebut telah melecehkan aurat muslimah. Apa yang si muslim lakukan tersebut adalah 'contoh kecil' pembelaan terhadap muslimah-muslimah. Pembelaan yang memicu pertempuran tersebut terjadi di tengah shahabat *-radhiyallahu 'anhum ajma'in-*. Dialami oleh mereka yang paling mengerti arti *akhlaqul karimah* dan arti hikmah". (Imam Samudra, 2004: 77).

Dengan cerita klasik ini, Imam Samudra menganalogikan pengeboman yang dilakukannya dengan apa yang dilakukan si muslim yang membunuh yahudi tadi, demi membela kehormatan saudara sesama muslim. Di sini jelas Imam Samudra telah membelokkan makna Hadis Nabi. Hadis yang awalnya mengandung makna sangat mulia, tiba-tiba menjadi alat untuk membenarkan tindakan pengeboman yang keji, yang menewaskan orang-orang yang tidak tahu apa-apa.

Ini jelas keliru. Di dalam cerita tadi, jelas yang bertanggung jawab adalah si Yahudi yang melakukan kejahatan. Dialah yang menanggung akibat dari perbuatannya sendiri. Si muslim tidak membunuh sembarang orang Yahudi yang ada di pasar. Di pasar itu pasti ada banyak orang Yahudi lain, pasar umumnya merupakan tempat bertemunya banyak orang, dari mana saja, tanpa harus melihat agamanya. Pengeboman yang dilakukan Imam Samudra jelas berbeda, sebab korbannya sama sekali bukan orang Amerika atau Israel yang melakukan penindasan di Afganistan maupun palestina. Orang Barat yang ada di Bali, dengan orang Barat yang melakukan kekejaman di Afganistan, adalah dua entitas yang sama sekali berbeda. Bahkan banyak pula satpam, sopir taksi, tukang sapu yang ikut menjadi korban, padahal mereka tidak tahu apa-apa.

Selain itu, dalam memahami Hadis Nabi, Imam Samudra juga hanya melihat cerita klasik tadi. Ia tidak memperhatikan Hadis-hadis lain yang semakna maupun yang berlawanan makna. Padahal, para ulama ahli Hadis (*muhadditsun*) telah menetapkan aturan bahwa untuk memahami Hadis Nabi, seseorang harus memperhatikan pula Hadis-hadis lain yang semakna maupun yang berlawanan makna. Jadi seseorang tidak boleh terpaku pada satu Hadis, atau hanya mencukupkan diri dengan satu Hadis saja, lalu memahami semampunya, untuk kemudian mempraktekkan pemahamannya itu. Ini sangat berbahaya.

Contohnya adalah Hadis Nabi yang menyatakan: "*Barangsiapa*

di akhir hayatnya mengucapkan la ilaha illallah, maka ia masuk surga." Jika seseorang hanya terpaku pada Hadis ini, tanpa memperhatikan Hadis-hadis tentang shalat, Hadis puasa, Hadis haji, maupun Hadis-hadis lain, niscaya ia tidak akan mau shalat, puasa, haji, dan lain-lain. Bukankah membaca *la ilaha illallah* saja sudah cukup, toh sudah masuk surga. Buat apa beribadah lagi.

Selain untuk menyempurnakan akhlak, Nabi juga diutus untuk menyebarkan *rahmah* (kasih sayang). Dalam Hadis lain yang lebih kuat, Nabi bersabda:

"Dari Abu Hurairah, ia berkata, "Seseorang berkata kepada Nabi: 'Berdoalah, wahai Rasul, agar orang-orang musyrik celaka.' Nabi menjawab, "Sesungguhnya aku diutus bukan sebagai seorang pelaknat, tetapi aku diutus sebagai pembawa rahmat (kasih sayang)" (HR Muslim).

Dari segi keshahihah, Hadis ini lebih kuat dari pada Hadis pertama tadi. Para perawinya lebih dapat dipercaya. Tetapi kenapa Imam Samudra tidak memperhatikannya? Hanya Tuhan yang tahu. Ada lagi Hadis: *"Sesungguhnya aku diutus sebagai pemberi pelajaran (guru)" (HR. Ibnu Majah).* Dari sini tampak jelas Imam Samudra telah salah dalam memahami Hadis Nabi. Ideologi terorisme yang dianut telah menuntunnya untuk memberikan pemaknaan sesuai dengan ideologinya.

Hadis kedua:

Imam Samudra menulis (1):

"Tetapi, dalam kondisi lain, Rasulullah melakukan penyerangan terhadap kaum Bani Hawazin dengan menembakkan mortar dan tidak membedakan target laki-laki, wanita, maupun anak-anak". (Imam Samudra, 2004: 119).

Ia juga berkata (2):

"Dalam sebuah Hadis, diriwayatkan bahwa Allah swt menenggelamkan mereka yang akan memerangi Ka'bah, sekalipun di antara mereka terdapat rakyat jelata yang tidak mengerti apa-apa. Aisyah bertanya, "Bukankah di antara mereka terdapat kaum wanita dan anak-anak dan tercampur antara kaum musyrikin dan kaum muslimin? Rasulullah kemudian menjawab, "Allah akan membangkitkan mereka sesuai dengan niat masing-masing (pada saat kematian)". (Imam Samudra, 2004: 119).

Setelah penulis lacak, redaksi lengkap riwayat pertama (1) adalah::

"Dari Abu Ishaaq, ia berkata, "Seseorang datang kepada al-Barra' dan bertanya: 'Apakah kalian dulu kalah pada perang Hunain, wahai Abu Umarah (julukan al-Barra')?" Al-Barra' menjawab, "Aku bersaksi atas nama Nabi bahwa kami tidak kalah, tetapi sebagian dari pasukan/pengawal Nabi telah lari akibat mereka tidak lagi memiliki senjata atau punya senjata tapi tidak banyak. Mereka bertemu dengan suatu kaum yang ahli menembak (panah), yang hampir tidak pernah meleset, yakni Bani Hawazin. Para pengawal nabi lalu menembakkan 'risyq' (sejumlah anak panah yang dijadikan satu, dilontarkan secara bersamaan) sehingga meluncurlah anak panah seperti kawanan belalang yang terbang, sehingga kaum Hawazin itu lari tunggang langgang". (HR Muslim).

Sedangkan untuk riwayat (2) setelah penulis lacak, redaksi asli Hadis tersebut adalah sebagai berikut:

"Rasulullah bersabda, "Allah akan menenggelamkan pasukan/tentara (jaisy) yang akan menghancurkan Ka'bah. Ketika mereka telah sampai di daerah Baida', Allah menghancurkan mereka, dari awal hingga akhir." Aisyah bertanya, "Wahai nabi, bagaimana mungkin dihancurkan semua, dari awal hingga akhir, sedangkan di antara mereka ada pedagang dan ada pula yang bukan termasuk anggota pasukan tersebut?" Nabi menjawab, "Allah menghancurkan semua, dari awal hingga akhir, lalu kelak membangkitkan mereka sesuai dengan niat masing-masing" (HR Bukhari).

Imam Samudra menggunakan dua dalil ini sebagai legitimasi atas aksinya yang memakan banyak korban. Menurutnya, aksi itu sesuai betul dengan ajaran Nabi. Dalam pemahamannya, ia justru mengaku telah mengikuti Sunnah Nabi. Ia berkata, "Rasulullah adalah makhluk Allah yang paling mengerti wahyu Allah, yang ma'shum (terjaga dari kesalahan), yang paling taat kepada Allah. Dan beliau jelas melakukan hal tersebut. Tentu hal ini bukan tindakan semena-mena, melainkan memiliki alasan kuat yang melatarbelakangi tindakan tersebut" (Imam Samudra, 2004: 119).

Pemahaman ini jelas salah besar. Dalam redaksi asli riwayat (1), yakni yang berbahasa Arab, telah jelas disebutkan bahwa konteks riwayat tersebut adalah dalam situasi perang Hunain. Dalam perang tersebut kaum muslimin memang memakai *risyq* (yang oleh Imam Samudra diterjemahkan dengan 'mortir'), dan mengenai semua

sasaran. Namun kaum Bani Hawazin yang menjadi target *risyq* saat itu adalah yang ikut dalam barisan musuh, mengingat kaum musyrik yang melawan Nabi dalam perang Hunain itu terdiri dari beberapa suku Arab. Targetnya bukan anggota Bani Hawazin dari kalangan wanita ataupun anak-anak yang ada di rumah. Jadi tidak ada yang mengenai target wanita, apalagi anak-anak sebagaimana diklaim oleh Imam Samudra. Imam Samudra juga tidak mengutip Hadis tentang Bani Hawazin tersebut secara lengkap. Ia hanya menyebutkannya sekilas, itupun dengan melakukan distorsi. Dalam riwayat asli tidak ada kalimat "*dan tidak membedakan target laki-laki, wanita, maupun anak-anak,*" tetapi kalimat itu tiba-tiba muncul dalam kutipannya.

Sedangkan dalam riwayat (2), yakni riwayat Bukhari, sama sekali tidak menginformasikan bahwa Nabi adalah pihak yang membinasakan pasukan yang hendak menyerang Ka'bah. Yang ada, di sana hanya dikatakan bahwa Allah lah pihak yang membinasakan mereka. Allah dan Nabi jelas berbeda. Allah berhak mematikan atau membinasakan siapapun di dunia ini tanpa perlu alasan apa-apa, sebab Dial ah Sang Pemilik nyawa semua manusia. Sedangkan Nabi Saw., seberapapun mulia derajatnya, beliau tidak bisa menghilangkan satu nyawa tanpa dengan alasan yang dibenarkan, *hatta* nyawa binatang sekalipun, apalagi nyawa manusia.

Selain itu, pemahaman Imam Samudra di atas juga tidak sesuai dengan pemaknaan para *salafus shalih* yang dijadikan panutannya sendiri. Imam Ibnu Hajar al-Asqalani, misalnya, ketika menjelaskan Hadis riwayat Bukhari di atas, beliau secara tegas menyatakan: "*Fala yuqayisu 'alayha al-uqubat al-syar'iyah* (hadis ini tidak bisa dipakai sebagai analogi (*qiyas*) terhadap hukum-hukum pidana dalam syari'at Islam) (al-Asqalani, 1379 H, jld. IV: 340).

Sebaliknya, pemahaman Imam Samudra justru bertentangan dengan Hadis-hadis yang lain. Misalnya Hadis-hadis di bawah ini:

1. Abdullah bin Umar meriwayatkan, "*Dalam suatu peperangan Rasulullah, seorang wanita telah ditemukan terbunuh. Rasulullah lalu melarang pembunuhan wanita dan anak-anak*" (HR Bukhari, Muslim dan Ibnu Majah).
2. Rasulullah mengirimkan utusan kepada Khalid bin Walid dengan pesan, "*Katakan kepada Khalid agar tidak membunuh wanita dan asif*"

(HR Abu Dawud). *Asif* adalah orang yang tidak ikut berperang, tetapi ada dalam medan perang untuk mengerjakan tugas-tugas logistik, seperti menjaga hewan, perlengkapan dan makanan.

3. Nabi bersabda, "*Pergilah (berperang) atas nama Allah, percaya pada Allah dan tetap pada agama Rasulullah. Jangan membunuh orang-orang tua, balita, anak-anak, atau wanita. Janganlah curang dalam harta rampasan. Berlakulah adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat adil*" (HR Abu Dawud).

Masih banyak lagi Hadis lain yang melarang membunuh warga sipil seperti anak-anak dan orang tua, meski dalam situasi perang. Berdasarkan Hadis-hadis di atas, menjadikan warga sipil sebagai target sasaran adalah dilarang, bahkan dalam situasi perang berkecamuk sekalipun. Ini berbeda jauh dengan ideologi Imam Samudra yang membolehkan warga sipil sebagai korban, meskipun dalam situasi damai, tidak ada perang yang berkecamuk.

Penutup

Dari uraian di atas, tampak bahwa konsep ideologi adalah sesuatu yang terus berkembang. Jika pada awal kemunculannya, ideologi hanya dikaitkan dengan kekuasaan, maka perkembangan kontemporer membuktikan bahwa ideologi juga mempunyai kaitan yang erat dengan bahasa. Bahkan bahasa merupakan alat yang sangat efektif untuk dipakai menyebarkan ideologi. Ideologi meresap dalam diri seseorang adalah melalui media bahasa.

Dari dua contoh Hadis di atas, tampak bahwa Imam Samudra juga berusaha 'memasarkan' dan menyebarkan ideologi terorisnya dengan melalui media bahasa. Dalam usaha itu, ia sering menggunakan bahasa-bahasa agama sebagai justifikasi. Karena dalam dunia Islam, bahasa agama yang paling tinggi dan paling berwibawa adalah dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis, maka Imam Samudra pun memakai dalil-dalil tersebut. Namun karena tidak memiliki *background* yang cukup dalam tradisi ilmu-ilmu Hadis (*ulum al-hadis*), ia akhirnya justru memeralat dalil-dalil itu demi membenarkan ideologinya.

Daftar Pustaka

- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. 1379 H. *Fath al-Bari*, Beirut: Dar al-Ma'rifah
- Augoustinos, Martha & I. Walker. 1995. *Social cognition: An integrated introduction* (1st edition). London: Sage Publications, Ltd.
- Althuser, Louis. 1994. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigations)" dalam *Mapping ideology*, Slavoj Zizek (ed.). New York: Verso.
- Billig, Michael. 1991. *Ideology and Opinions; Studies in Rhetorical Psychology*. London: Sage Publication
- Al-Bukhari, Imam. 1987. *Shahih Bukhari*, Beirut: Dar al-Kutub
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre, & Terry Eagleton. 1994. "Doxa and Common Life: An interview", dimuat dalam *Mapping ideology*, editor Slavoj Zizek. New York: Verso.
- Daud, Abu. T.th. *Sunan Abu Dawud*, tanpa kota: Dar al-Fikr
- Eagleton Terry. 1991. *Ideology: An introduction*. London: Thetford Press, Ltd.
- Foucault, Michel. 1981. *Power/Knowledge: Selected interview & other writings, 1972-1977*, Collin Gordons (ed.) New York: Pantheon Books.
- Fairclough, Norman. 1995. *Critical Discourse Analysis: The critical study of language*. London: Longman Group, Ltd.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, structure and contradiction in social analysis*. Hong Kong: Macmillan Press, Ltd.
- Hermans, H.J.M. 2001. "The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning." *Culture and Psychology*, Vol. 7243-281. London: sage Publications.

- http://aziznurafandi.multiply.com/journal/item/21/Asal_Ideologi_Teroris
- Lacan, Jacques. 1993. *"The Eccentric Self and the Discourse of the Other."* *Social Theory; The Multicultural and Classic Reading*. Charles Lemert, editor. Boulder: Westview Press.
- Larrain, Jorge. 1996. *Konsep Ideologi (terjemahan)*. Yogyakarta: LKPSM.
- Majjah, Ibnu. T.th. *Sunan Ibnu Majah*. Beirut: Dar al-Fikr
- Mannheim, Karl. 1979. *Ideology and Utopia: An introduction to sociology of knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- Mannheim, Karl. 1991. *Ideologi dan Utopia (terj.)*, Yogyakarta: Kanisius.
- Mark, Max. 1973. *Modern Ideologies*. New York: St. Martin Press.
- Muslim, Imam. T.th. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya' Turats al-Arabi
- Payne, Michael (ed.).1996. *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*. UK: Blackwell.
- Ritzer, George. 1960. *Sociological Theory*. Singapore: The McGraw-Hill Companies, Inc.
- Rumadi, "Terorisme Pasca Eksekusi Amrozi Cs" dalam http://www.gusdur.net/Opini/Detail/?id=159/hl=id/Terorisme_Pasca_Eksekusi_Amrozi_Cs,
- Storey, John. 1993. *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*. Leicester: Harvester Wheatsheaf.
- Samudra, Imam. 2004. *Aku Melawan Terorisme*. Solo: al-Jazera
- Thompson, John B. 1990. *Ideology and Modern Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Takwin, Tubagus. T.th. "Bahasa, Ideologi dan Pembuatan Keputusan: Sebuah Usulan Kajian Ideologi dalam Psikologi Sosial" makalah: tidak diterbitkan
- Vygotsky, L.S. 1986. *Thought and Language*. Cambridge: MIT Press.
- Vygotsky, L.S. 1978. *Mind in Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Zizek, Slavoj (ed.). 1994. *Mapping Ideology*. New York: Verso.

KETEGANGAN TEOLOGIS DALAM MASYARAKAT ISLAM JAWA

Ahmad Salehudin



Pengantar

Di Karangberkah, sebuah dusun di pinggiran timur Yogyakarta, hidup bersama tiga rombongan (kelompok)⁵⁸ Islam, yaitu: NU, Muhammadiyah, dan Islam Tauhid. Walaupun hidup bersama dalam satu dusun, ketiga kelompok Islam tersebut seolah-olah berada dalam dunia terpisah; tidak saja dalam pemahaman, ritual dan organisasi keagamaan, tetapi juga secara sosial. Sejalan dengan adanya tiga rombongan tersebut, di Karangberkah terdapat tiga masjid sebagai representasi dari NU, Muhammadiyah, dan Islam Tauhid. Uniknya, masjid yang seharusnya menjadi tempat bertemunya semua umat Islam, di tempat tersebut menjadi simbol pemisah ketiga rombongan Islam tersebut. Fenomena ini membuktikan bahwa Islam memiliki banyak wajah, sehingga setiap upaya untuk melihat Islam Indonesia sebagai Islam yang bulat, utuh, merupakan sebuah kemustahilan (Lombard, 1996:84).

Diversitas Islam tersebut merupakan ekspresi dari penghayatan yang berbeda-beda dan hasil dari proses panjang pertemuan Islam dengan budaya lokal (Benda, 1958; Geertz, 1960, Lombard, 1996; Beatty, 1999, Koentjaraningrat, 1994) dengan segala fenomena sosial politik yang menyertainya (Mul Khan: 2000). Selain melahirkan bentuk-bentuk keislaman yang berbeda, pertemuan tersebut juga menghasilkan

⁵⁸Kata kelompok sebenarnya kurang familier untuk mengidentifikasi keberadaan tiga aliran Islam tersebut. Untuk menyebut kelompok yang lain, mereka biasanya menggunakan kata rombongan; rombongan NU, Muhammadiyah dan Islam Tauhid.

beragam jenis orang taat (Hassan,1985: 112). Menurut Beatty (1999:1). Munculnya diversitas tersebut akan dapat dipahami secara jelas jika Islam diposisikan sebagai hasil dari proses saling mempengaruhi antara ketaatan Islami, Mistisisme, Hinduism, dan tradisi lama.

Banyak penelitian yang telah berupaya untuk memahami diversitas Islam di Indonesia, di antaranya Clifford Geertz, Koentjaraningrat, Andrew Beatty, Robert W. Hefner, Martin van Bruinessen, Mark R. Woodward, Munir Mulkan, Erni Budiwanti, Neils Mulder, Nakamura, Hassan Riaz dan Nur Syam. Dari penelitian yang dilakukan oleh para pakar terhadap diversitas wajah Islam menghasilkan tiga tipologi Islam, yaitu sinkretis, akulturasi, dan sinkretis-akulturasi. Hanya saja, pengklasifikasian keberagaman masyarakat oleh para ahli di atas sedikit banyak menyebabkan meningkatnya ketegangan antar-rombongan Islam. Bahayanya, pelabelan terhadap salah satu kelompok Islam, misalnya, seringkali dijadikan alat justifikasi oleh kelompok yang lain untuk meletakkan kelompok yang berbeda dalam posisi salah. Sehingga, adanya potensi konflik, baik langsung atau tidak langsung (*hidden conflict*), yang muncul terkait dengan terbentuknya rombongan keagamaan baru, mendapat justifikasi 'ilmiah' untuk melakukan kekerasan terhadap rombongan Islam yang berbeda, walaupun terkadang kita tidak menyadarinya.

Sudah maftum bahwa konflik atau ketegangan antara kelompok mayoritas dan kelompok minoritas Islam biasanya menempatkan pihak mayoritas sebagai pemenang dan minoritas sebagai pihak yang selalu kalah. Hanya saja harus disadari dan dipahami bahwa kemenangan kelompok mayoritas atas minoritas merupakan kemenangan semu yang setiap saat dapat memicu ketegangan yang lebih kuat lagi, bahkan bersifat destruktif. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman yang komprehensif terhadap nilai kolektif masyarakat, khususnya dalam bidang keagamaan, sehingga kita mampu mencari solusi atas setiap potensi-potensi destruktif yang mungkin timbul.

Berdasarkan tujuan tersebut, maka tulisan ini akan mencoba menyelami samudra pengetahuan masyarakat dengan cara melihat, mendengar dan mencoba memahami ekspresi ke-Islaman masyarakat Karangberkah sebagaimana orang-orang Karangberkah memahaminya dengan harapan penelitian ini dapat menghadirkan beragam 'kebenaran' dalam beragama, memahami ketegangan yang timbul, dan kalau mungkin memberikan tawaran solusi.

Karangberkah: Sebuah Masyarakat Islam

Di Karangberkah terdapat tiga masjid yang merepresentasikan tiga aliran Islam yang ada, yaitu Masjid Miftahul Huda milik orang NU, Masjid al-Ikhlâs milik Muhammadiyah, dan Masjid Zuhud milik Islam Tauhid. Selain bentuk bangunan yang memang agak berbeda, pelaksanaan shalat, khususnya shalat Subuh, secara jelas menunjukkan perbedaan kelompok Islam yang menjalankan ritual di tempat tersebut. Setelah terdengar adzan dari Masjid Miftahul Huda, biasanya diikuti oleh puji-pujian baik untuk mengagungkan nama Allah ataupun yang memberikan petuah-petuah tentang hidup kepada siapa saja yang mendengarnya. Sedangkan di Masjid al-Ikhlâs dan Masjid Zuhud puji-pujian tidak ada. Masing-masing kelompok tersebut mempunyai alasan tersendiri mengapa menggunakan atau tidak menggunakan puji-pujian setelah adzan.

Di Karangberkah, kita tidak akan menemukan tempat-tempat keramat, yang ada hanyalah tempat-tempat angker. Seringkali kita rancu memahami kata angker dan keramat, sehingga terkadang dianggap sama. Padahal kedua penyebutan tersebut merujuk kepada dua kondisi tempat berbeda, yang didasarkan kepada tindakan dengan motif yang berbeda. Berdoa dan memberikan sesajen di tempat keramat bertujuan agar mendapatkan barakah, sedangkan pemberian sesajen di tempat-tempat angker bertujuan agar penunggu tempat itu tidak marah dan menimbulkan bencana. Ritual pemberian sesajen di Karangberkah tidak pelak melahirkan ketegangan antara kelompok yang melakukan dan kelompok yang menolaknya. Selain itu di Karangberkah juga terdapat tradisi *suruon*, *rasulan*, *ruwahan*, *tahlilan*, *syawalán* dan upacara-upacara lingkaran hidup.

Pada awalnya Islam di Karangberkah hanya ada satu yaitu Islam NU, namun dalam perkembangan berikutnya berubah menjadi tiga, yaitu NU, Islam Tauhid, dan Muhammadiyah. Orang NU adalah kelompok keagamaan mayoritas di Karangberkah. Kelompok ini mengaku sebagai *wong ahlussunnah wal jamaah*, dengan menekankan pengalaman keberagaman kepada tradisi masa lalu, dan melakukan tradisi keagamaan yang bersentuhan dengan tradisi lokal. Orang Muhammadiyah menjadi mayoritas kedua terbesar setelah NU.

Muhammadiyah di Karangberkah juga menjalankan upacara slametan seperti orang NU dan percaya kepada makhluk-mahluk halus seperti kepercayaan yang berkembang dalam tradisi NU. Perbedaan yang utama dengan orang NU adalah pada shalat Jumat, tarawih, shalawatan, dan pujian sebelum shalat. Dengan kata lain perbedaannya terdapat pada hal-hal yang bersifat *furu'* dalam agama.

Kelompok ketiga adalah Islam Tauhid. Kelompok ini mengklaim sebagai kelompok yang menjalankan Islam yang bersumber pada al-Quran dan Hadis, mempunyai tujuan *hubb* (cinta) kepada Allah. Islam Tauhid tidak mau menjalankan slametan. *Berkat* atau makanan yang digunakan dalam slametan adalah makanan anjing (*panganane asu*). Mereka juga tidak mau berdoa karena menurut mereka berdoa berarti memerintah Allah, sehingga tidak pantas dilakukan oleh seorang hamba. Untuk menjadi anggota Islam Tauhid harus melalui *baiat* dan yang berhak memberikan *baiat* adalah guru (*mujaddid*) atau wakil guru. Pembaitan dilakukan secara langsung oleh guru dengan cara berhadap-hadapan dengan si murid. *Baiat* terdiri dari 72 tingkatan. *Baiat-baiat* tersebut itu ibarat *undakan* (tangga) untuk mencapai Allah. Semakin tinggi *baiat* seseorang semakin dekat pula mereka kepada Allah. Bacaan *baiat* adalah campuran antara bahasa Arab dan bahasa Jawa. Selain itu, kelompok Islam Tauhid mempunyai tradisi untuk berganti nama, dari nama lahir dengan nama yang diberikan oleh sang guru.

Jika NU dan Muhammadiyah pengajiannya dilaksanakan setiap 35 hari, maka Islam Tauhid melaksanakan setiap malam Rabu, dimulai sekitar jam 20.00 wib dan berakhir sekitar jam 24.00. Ketika para anggota mulai berdatangan, maka para orang-orang telah mendapat wewenang dari guru duduk di dalam masjid, para jamaah datang satu persatu untuk mendapatkan tambahan baiat. Setelah semua selesai kemudian dilanjutkan dengan acara pengajian. Suasana pengajian sangat jauh dari kesan sakral, karena ketika pengajian dimulai dengan bacaan-bacaan seperti *subhanallah, lailahailallah*, dan sebagainya dengan cara dilakukan, para jamaah yang sedang merokok tetap merokok dan yang sedang makan suguhan tetap makan suguhan.

Dalam bidang interaksi sosial sangat nampak bahwa perbedaan paham keagamaan dan bagaimana memperlakukan tradisi telah membelah masyarakat Karangberkah ke dalam tiga masjid. Oleh karena

itu, masjid tidak saja menjadi tempat melaksanakan ritual sosial dan keagamaan tetapi juga menjadi identitas kelompok. Masjid tidak saja menjadi tempat ibadah tetapi juga menjadi penghalang interaksi sosial. Ungkapan-ungkapan seperti *panganane asu* (makanan anjing), *wong njowo ora njawani*, *wong dremis*, dan sebagainya merupakan manifestasi dari perbedaan pemahaman terhadap agama. Namun demikian, dalam suasana yang penuh kontestasi tersebut acara mabuk-mabukan merupakan sesuatu yang lumrah. Perjudian seperti togel, totor, remi, tjak jiki dan *sabung ayam* (adu ayam) merupakan kegiatan yang banyak diminati masyarakat.

Munculnya Ketegangan

Masuknya pemahaman baru telah membelah masyarakat Karangberkah dari satu langgar menjadi tiga masjid yaitu Masjid Miftahul Huda, Masjid al-Ikhlash, dan Masjid Zuhud. Perubahan menjadi tiga masjid tersebut juga secara nyata menunjukkan adanya perubahan dari satu aliran keagamaan, yaitu NU, menjadi menjadi tiga aliran keagamaan yaitu NU, Muhammadiyah, dan Islam Tauhid. Tidak dapat disangkal bahwa perubahan menjadi tiga aliran dengan tiga masjid tersebut merupakan bentuk dari perubahan respon terhadap apa yang dipahami sebagai realitas mutlak (*ultimate reality*).

Keyakinan terhadap Allah dapat disimak dari puji-pujian setelah adzan yang diungkapkan melalui *syi'iran*, seperti *Allah Wujud, Qidam, Baqa', Mukhallafatu lilhawadzisi, qiyamuhu binafsihi, wahdaniyah, qudrat, iradat, ilmu, hayat, sama', bashar, kalam, qodiran, muridan, 'aliman, hayyan, samingan, basiran, mutakalliman*. Dalam pujian-pujian tersebut Tuhan dikonsepsikan dalam zat yang ada, dahulu, kekal, berbeda dengan yang baru (makhluk), berdiri dengan dirinya sendiri, Esa, mencipta, berkuasa, berkehendak, yang hidup, yang mendengar, yang melihat, yang berbicara, yang menentukan, yang berilmu, yang menghidupkan, yang mendengarkan, yang memperlihatkan, dan yang memfirmankan. Hanya saja persepsi terhadap Allah antar aliran tidak sama. NU misalnya melaksanakan shalat subuh dengan memakai *qunut*, shalat tarawih dan witir 23 rakaat, sholat Jum'at dengan dua adzan, dan berdzikir bersama setelah shalat berjamaah dan menjalankan ritual tradisi lokal seperti *suruon, ruwahan* dan sebagainya. Muhammadiyah menjalankan shalat subuh tanpa *qunut*, shalat tarawih dan witir sebelas rakaat, shalat Jumat

dengan satu adazan, berdoa sendiri-sendiri setelah pelaksanaan shalat jamaah dan juga melaksanakan tradisi lokal. Sedangkan Islam Tauhid menjalan ritual keagamaan seperti Muhammadiyah tetapi mereka tidak melakukan doa dan menolak melaksanakan tradisi lokal.

Dari penjelasan tersebut dapat diketahui bahwa NU dan Muhammadiyah bertemu dalam wilayah yang disebut tradisi lokal dan berbeda dalam ritual utamanya. Muhammadiyah dan Islam Tauhid bertemu dalam wilayah ritual utama dan berbeda dalam wilayah tradisi. Sedangkan antara NU dan Islam Tauhid tidak mempunyai ruang-ruang bertemu baik dalam tradisi maupun ritual utama.

Perbedaan bentuk-bentuk ekspresi keberagamaan sebagaimana yang dijalankan oleh masyarakat Karangberkah tidak terbantahkan merupakan salah satu bentuk ekspresi keIslaman yang didasarkan kepada pemahaman, pengalaman dan pengharapan kepada Tuhan. Pada konteks inilah akan sangat jelas terlihat sebuah bentuk ekspresi Islam yang heterogen. Keyakinan berkait dengan representasi-representasi pengharapan, sedangkan ritus merupakan media untuk merealisasikan representasi-representasi pengharapan (Durkheim, 1976: 24-42).

Ekspresi keberagamaan merupakan respon individu atau kelompok terhadap apa yang dihayati sebagai realitas mutlak (Wach, 1996: 45). Ekspresi keberagamaan seorang individu atau kelompok kemudian akan termanifestasikan ke dalam: pemikiran keagamaan, yaitu ekspresi pengalaman keagamaan dalam bentuk konsep-konsep atau ajaran yang bercorak teoritis dan intelektualistis; perbuatan keagamaan (*ritus*) yaitu ekspresi keagamaan dalam bentuk tingkah laku atau perbuatan sebagai bentuk implikasi praktis dari konsep-konsep atau pemikiran yang bersifat teoritis dan intelektualis; dan persekutuan (organisasi) keagamaan, yaitu himpunan orang-orang yang mempunyai pemikiran dan perbuatan yang sama (Wach, 1996). Dengan demikian jelas bahwa perbedaan bentuk-bentuk ritual keagamaan sepenuhnya dipengaruhi oleh persepsinya terhadap Realitaas Mutlak (*Ultimate Reality*).

Karena ekspresi keagamaan merupakan respon kepada Tuhan yang dipengaruhi oleh persepsinya, maka pengklasifikasian Islam sinkretis dan Islam murni, akulturatif, ataupun sinkritis-akulturatif yang dilabelkan oleh para Antropolog menjadi kurang tepat. Mereka,

aliran-aliran tersebut, mempunyai konsep-konsep yang berbeda, misalnya, tentang siapa yang dimaksud orang baik. Lebih jauh, pelabelan-pelabelan itu menjadi alat untuk mendiskreditkan kelompok-kelompok yang berbeda.

Bentuk-Bentuk Ketegangan

Perbedaan dalam mengekspresikan pemahaman keagamaanya, merupakan bukti nyata bahwa mereka memang berbeda. Beragam bentuk ekspresi keberagamaan tersebut tidak muncul secara tiba-tiba tetapi melalui proses yang panjang dan dipengaruhi oleh berbagai macam faktor seperti budaya, ilmu pengetahuan, sosial, ekonomi dan politik. Dalam konteks ini, ada proses konstruksi yang terjadi secara dialektik antara manusia dan masyarakat. Manusia mampu berperan untuk mengubah struktur sosial dan, pada saat bersamaan, manusia dipengaruhi dan dibentuk oleh struktur sosial masyarakatnya (Berger, 1967: 3).

Masuknya paham ke-Islaman baru di Karangberkah, telah melahirkan dinamika sosial-keagamaan. *Langgar* tempat melaksanakan ritual keagamaan ala NU yang kebetulan berada di atas tanah yang diwakafkan oleh anggota Islam Tauhid dihancurkan. Terjadilah konflik terbuka antara rombongan NU dan rombongan Islam Tauhid. Saling serang paham keagamaan tidak dapat dihindarkan, saling salah menyalahkan terus berlangsung. Puncak dari ketegangan ini adalah berdirinya tiga buah masjid di Karangberkah, yaitu Masjid Zuhud milik Islam Tauhid, Masjid al-Ikhlas milik Muhammadiyah, dan Masjid Miftahul Huda milik NU.

Bentuk-bentuk ketegangan antara aliran Islam di Karangberkah, diantaranya adalah:

1. Ungkapan *kita beda rombongan*. Ungkapan ini digunakan untuk mengidentifikasi bahwa antara aliran Islam tersebut berbeda. Sebagai ekspresi bahwa mereka berbeda dapat dilihat dari keengganan masing-masing aliran untuk melakukan shalat Jumat di masjid yang bukan masjid kelompoknya. Seperti halnya ketika *langgar* dirobohkan, orang-orang NU melaksanakan ritual keagamaan di rumah salah satu anggotanya, demikian juga dengan Muhammadiyah. Bahkan Muhammadiyah, selama pembangunan masjidnya belum selesai, lebih memilih melakukan shalat Jum'at

di masjid tetangga desa yang nota bene merupakan masjid Muhammadiyah. Keengganan mereka untuk tidak menjalankan shalat Jumat di masjid kelompok yang lain, karena mereka beranggapan bahwa mereka berbeda kelompok. Ibaratnya mau bepergian wisata, kita sudah mempunyai bus khusus untuk sampai kesana, kenapa harus menggunakan bus yang lain?

2. *Wong jowo ora njwani*. Ungkapan seperti ini dialamatkan oleh aliran NU dan Muhammadiyah kepada Islam Tauhid karena keengganan mereka untuk melaksanakan tradisi lokal. Bagi NU dan Muhammadiyah Karangberkah, orang-orang yang tidak melaksanakan tradisi lokal dianggap sebagai orang-orang yang tidak mempunyai akhlak. Orang Islam yang baik, yang berakhlak, adalah mereka yang tetap melaksanakan tradisi lokal seperti tahlilan, mendoakan orang mati, *slametan*, dan sebagainya. Orang yang tidak mau melaksanakan tradisi lokal, berarti mereka tidak menghargai para leluhurnya. Orang seperti bukan orang yang baik tapi orang yang tidak mempunyai akhlaq.
3. *Panganane asu* atau *panganane demit* (makanan anjing atau setan). Ungkapan ini digunakan oleh orang-orang Islam Tauhid dalam merespon pelaksanaan ritual lokal yang dilakukan oleh masyarakat Karangberkah. Bagi mereka, makanan yang digunakan untuk upacara-upacara *slametan* merupakan makanan yang disediakan kepada setan atau seperti makanan anjing. Selain itu, menurut aliran Islam Tauhid, orang-orang yang melaksanakan tradisi lokal tingkat keimanannya masih rendah.
4. *Wong kok dremis* (orang yang suka meminta-minta). Ungkapan seperti dilontarkan oleh aliran Islam Tauhid kepada aliran NU dan Muhammadiyah. Menurut aliran Islam Tauhid, orang NU dan Muhammadiyah dalam setiap tindakannya selalu berpamrih kepada Allah, orang Muhammadiyah setiap berawal hanya ingin mendapatkan amplop sedangkan orang NU dalam berdzikir *ora tenanan* (tidak sungguhan). Oleh karena itulah orang Islam Tauhid tidak mau berdoa kepada Allah karena merasa Allah telah memberikan cukup banyak kepadanya. Menanggapi hal tersebut mengatakan bahwa Allah yang menyuruh mereka meminta kepada Allah.

5. Perbedaan antara Islam TK (taman kanak-kanak) dan perguruan tinggi. Perbedaan ini digunakan oleh rombongan Islam Tauhid untuk membedakan pemahaman keagamaan mereka dengan NU dan Muhammadiyah. Bagi orang Islam Tauhid, pola keislaman yang dipraktikkan oleh NU dan Muhammadiyah dapat dikategorikan sebagai Islamnya anak TK. Merasa benar padahal salah, merasa tahu tetapi sebenarnya tidak tahu.

Dari pemaparan di atas dapat dipahami bahwa kontestasi antara aliran dalam Islam di Karangberkah selalu bermuara kepada keyakinan mereka bahwa pemahaman mereka terhadap Islam adalah yang terbaik dan paling benar. Masing-masing aliran mengklaim sebagai yang paling benar secara jelas menunjukkan bahwa wajah Islam itu heterogen dan asumsi bahwa Islam sebagai sebuah ketunggalan adalah pandangan yang salah.

Proses dan Penyebab Ketegangan

Agama tidak hadir dalam ruang hampa, tetapi hadir dalam masyarakat yang mempunyai nilai-nilai. Tarik menarik antara nilai pendatang dan nilai lokal terjadi secara dinamis. Bentuk-bentuk ekspresi keberagamaan bergerak secara dinamis sesuai dengan perubahan pemikiran, pemahaman, dan penghayatan terhadap agama yang dipengaruhi oleh faktor sosial, ekonomi, politik dan pendidikan. Berdasarkan proses tersebut maka lahirlah Islam Karangberkah. Proses pembentukan Islam dapat dilihat dari tiga proses pembentukan yaitu: *pertama*, eksternalisasi. Eksternalisasi merupakan tahap awal untuk memperbaharui ekspresi keberagamaan. Setiap tindakan keagamaan selalu dicarikan legitimasinya di dalam teks-teks suci, tradisi ulama salaf, dan perkataan orang 'alim. Perbedaan ekspresi keberagamaan tidak saja dipengaruhi oleh perbedaan teks-teks penlegitimasi tetapi juga perbedaan cara mereka memahami teks-teks dan kepentingan apa yang ingin dicapai. Setiap aliran Islam di Karangberkah menggunakan teks-teks suci sebagai dasar legitimasi keberadaan aliran mereka. Dengan kata lain, bahwa keberadaan aliran-aliran tersebut tumbuh dan berkembang di atas legitimasi teks oleh karena itulah mereka selalu mempunyai keyakinan bahwa aliran merekalah yang paling benar.

Kedua, objektivasi. Objektivasi merupakan proses dimana setiap nilai-nilai yang diyakini mencari pembenaran dalam ranah sosio-

kultural. Perubahan dari satu aliran menjadi tiga aliran Islam di Karangberkah secara langsung atau tidak merupakan hasil dari proses objektivasi. Demikian juga dengan adanya kesadaran tentang adanya makhluk halus yang hidup secara bersama-sama dengan manusia menumbuhkan kesadaran untuk membuat hubungan yang harmonis sehingga tidak saling mengganggu. Keyakinan bahwa para leluhur berada di sisi Allah, memungkinkan mereka dijadikan wasilah untuk membangun hubungan dengan Allah maka kemudian timbullah konsep *tawassul* atau tahlilan. Dalam objektivasi senantiasa terjadi dua proses yaitu: pembiasaan dan pelembagaan. Dengan kedua proses ini, pelaksanaan ritual-ritual keagamaan akan berjalan secara mekanis dan tidak perlu memberikan pemaknaan terhadap ritual yang dilakukan.

Ketiga, internalisasi. Internalisasi adalah momentum penyikapan terhadap realitas objektif. Jadi setelah proses objektivasi dilanjutkan dengan proses internalisasi. Proses internalisasi di Karangberkah telah menyebabkan masyarakat terbelah ke dalam tiga aliran Islam yang terakumulasi ke dalam tiga masjid yaitu NU dengan Masjid Miftahul Huda, Muhammadiyah dengan Masjid Al-Ikhlâs dan Islam Tauhid dengan Masjid Zuhud. Perbedaan dalam organisasi tidak saja berdampak pada perbedaan ritual sosial keagamaan yang dilakukan tetapi juga berimbas terhadap interaksi sosial masyarakat Karangberkah.

Ketiga proses konstruksi keagamaan yang kemudian melahirkan beragam ekspresi keberagaman tersebut sedikitnya dipengaruhi oleh tiga faktor. *Pertama, tokoh Agama.* Aktor mempunyai peran penting dalam mengkonstruksi keberadaan Islam Karangberkah. Peran aktor dalam membentuk model ke-Islaman Karangberkah dapat dilihat dari: pertama, Jalur transmisi keilmuan. Transmisi keilmuan tokoh-tokoh berasal dari daerah Krapyak Yogyakarta yang nota bene merupakan pusat NU di Yogyakarta. Tokoh Muhammadiyah transmisi keilmuannya berasal dari sekolah-sekolah Muhammadiyah. Sedangkan Islam Tauhid berasal dari daerah Degan Kulonprogo dengan pendirinya KH.SS Widarso yang pernah aktif di Masyumi dan Muhammadiyah. Oleh karena itu, dalam ritual utama Islam antara Islam Tauhid dan Muhammadiyah mempunyai kesamaan.

Kedua, interpretasi teks-teks keagamaan. Transmisi keilmuan mempunyai pengaruh signifikan dalam membentuk keberadaan

Islam Karangberkah. Dengan ilmu yang dikuasai, mereka melakukan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan sebagai basis legitimasi pemikirannya. Setiap aliran keagamaan menggunakan teks-teks sebagai basis legitimasinya. NU untuk meligitimsi pemahaman keIslamannya menggunakan al-Quran dan al-Hadis, kitab-kitab salaf, serta tradisi lokal. Dengan menggunakan sumber tersebut, NU menjalankan Islam seperti yang dijalankan oleh ulama *salafussoleh* seperti shalat subuh dengan Qunut, shalat tarawih dan witr 23 rakaat, shalat Jum'at dengan dua adzan, dan membaca barzanji (shalawatan). Anggota NU juga menjalankan tradisi Islam lokal seperti *tahlilan*, upacara lingkaran hidup, *rasulan*, dan sebagainya. Muhammadiyah menggunakan al-Quran dan al-Hadis serta tradisi lokal sebagai basis legitimasinya. Hasil dari interpretasi tersebut maka Muhammadiyah shalat subuh tanpa *qunut*, shalat Jum'at dengan satu adzan, tarawih 11 rakaat, dan tidak shalawatan. Muhammadiyah juga melaksanakan tradisi lokal seperti *tahlilan*, *rasulan*, *syuroan*, upacara lingkaran hidup, dan upacara-upacara lainnya. Sedangkan Islam Tauhid hanya menggunakan al-Quran dan al-Hadis. Hasil interpretasi Islam Tauhid terhadap al-Quran dan al-Hadis adalah melaksanakan shalat subuh tanpa *qunut*, shalat Jum'at dengan satu adzan, shalat Tarawih sebelas rakaat, tidak shalawatan, menolak untuk berdoa dan menolak untuk melakukan segala macam bentuk tradisi lokal.

Ketiga, penyikapan terhadap kondisi sosial masyarakat. Tidak dapat dipungkiri bahwa kondisi sosial masyarakat berpengaruh terhadap pola pembentukan wajah agama. Seperti yang disampaikan oleh Geertz (1964) bahwa keengganan Muhammadiyah untuk mengadopsi tradisi lokal menjadi penyebab keengganan masyarakat untuk menjadi pengikut Muhammadiyah. Demikian juga yang terjadi di Karangberkah. Pada awal masuknya Muhammadiyah ke Karangberkah, Muhammadiyah mengambil posisi berhadapan dengan tradisi lokal maka yang dihasilkan adalah pengucilan terhadap tokoh-tokoh Muhammadiyah oleh masyarakat. Oleh karena itu, dalam perkembangan selanjutnya tokoh-tokoh Muhammadiyah mengadopsi tradisi lokal dalam pemahaman keIslamannya dan mulailah Muhammadiyah diterima oleh masyarakat Karangberkah dan mempunyai pengikut sekita 70 keluarga. Sedangkan Islam Tauhid yang secara keras menolak keberadaan tradisi lokal mengalami

perkembangan yang sangat lambat bahkan walaupun telah berada di Karangberkah sejak tahun 1980-an pengikutnya hanya sekitar delapan keluarga.

Dalam melakukan konstruksi keagamaan, para tokoh-tokoh agama menggunakan media-media. Media yang digunakan dapat dibagi dua yaitu tempat dan jenis kegiatan. Tempat yang menjadi pusat untuk melakukan konstruksi keagamaan adalah masjid dan rumah. Di dalam kedua tempat ini, proses pewarisan nilai-nilai keislaman terjadi. Sedangkan jenis kegiatan yang digunakan adalah pengajian lapanan, pengajian setiap 35 hari, oleh NU dan Muhammadiyah, pengajian mingguan oleh Islam Tauhid. Pengajian TPA oleh NU dan Muhammadiyah, dan penggantian nama yang dilakukan oleh aliran Islam tauhid. Dengan menggunakan media tersebut, proses transmisi nilai-nilai keagamaan yang sesuai dengan alirannya dibiasakan dan dilembagakan.

Dengan mengkaji berbagai fenomena tersebut di atas maka kita akan menemukan sebuah fenomena keagamaan yang unik yang khas Karangberkah. Jika melihat fenomena keagamaan (ekspersi, interaksi dan konstruksi keagamaan) hanya melalui pengamatan yang terbatas hanya kepada apa yang terlihat tanpa memperhatikan pengharapan dari setiap ritual yang dilakukan, maka kita akan terjebak pada pereduksian makna dan membuat kesimpulan yang salah. Kesimpulan secara gegabah dapat dilihat ketika mengatakan bahwa pemberian *sesajen* dan penyucian dengan doa-doa secara Islami menunjukkan bahwa yang terjadi adalah kejawen yang dibungkus Islam. Padahal bagi masyarakat Karangberkah, proses ini adalah bentuk penghormatan terhadap adanya makhluk lain yang hidup bersama-sama dan oleh karena itu perlu dibangun hubungan baik sehingga tidak saling mengganggu.

Penyikapan terhadap penggunaan *sesajen* sangat dipengaruhi oleh persepsi terhadap makhluk gaib. Kelompok yang menganggap bahwa agar selamat dari gangguan makhluk gaib harus membangun hubungan baik maka cara yang digunakan sering berupa pemberian *sesajen*. Kelompok yang menganggap bahwa makhluk gaib tidak akan mengganggu kalau mempunyai keimanan yang kokoh, maka pemberian *sesajen* akan segera ditolak karena dianggap, berpotensi menyebabkan, perbuatan syirik. Penolakan dan penerimaan terhadap

penggunaan *sesajen* pada hakekatnya adalah ekspresi keberagaman masyarakat Karangberkah yang dipengaruhi oleh keyakinan, pengharapan, dan pemahaman terhadap teks-teks keagamaan. Bukan persoalan ke Jawen yang di bungkus dengan Islam tetapi bagaimana Islam dipahami dengan menggunakan khasanah lokal.

Dari apa yang telah dipaparkan di atas, jelas bahwa dalam masyarakat pegunungan penyikapan terhadap tempat-tempat dan peristiwa-peristiwa yang berhubungan dengan hal-hal gaib dan siklus kehidupan manusia berada dalam wilayah saling memberi warna antara keyakinan yang bersumber dari tradisi lokal dan agama. Proses saling memberi warna tersebut kemudian mengkonstruksi sebuah bentuk Islam yang khas masyarakat pegunungan, yaitu masyarakat Islam yang tidak tercerabut dari akar lokalitasnya.

Penutup dan Kesimpulan

Munculnya aliran-aliran keagamaan yang berimbas terhadap perbedaan ekspresi keberagaman merupakan respon terhadap realitas mutlak. Ekspresi tersebut sepenuhnya tergantung pada persepsi terhadap realitas mutlak dan dipengaruhi oleh faktor sosial dan budaya masyarakat. Perbedaan ekspresi ke-Islaman yang disebabkan oleh perbedaan tanggapan terhadap Realitas Mutlak membuktikan bahwa setiap individu atau rombongan keagamaan mempunyai konsep-konsep kebenaran yang berbeda-beda. Oleh karena itu, di dalam masing-masing rombongan selalu terdapat orang-orang yang dianggap taat (*pious people*). Oleh karena itulah ekspresi keberagaman selalu beragam dan karenanya selalu melahirkan kebenaran yang beragam dan bermacam-macam jenis orang taat.

Ekspresi keberagaman masyarakat Karangberkah merupakan ekspresi keberagaman yang khas, tidak bercorak Islam murni (*genuin Islam*) akan tetapi juga bukan kejawen. Ungkapan *Orang Jawa kok tidak Njawani* dan *orang tidak berakhlak* untuk melabeli kelompok masyarakat yang tidak mau menyelenggarakan *Slametan* atau *kenduri*, secara jelas berisi pesan bahwa seseorang akan dianggap sebagai orang Jawa yang berakhlak apabila ia melakukan slametan atau kenduri. Sebagai orang Jawa, maka harus menyelenggarakan *Kenduren* atau slametan apapun agamanya. Benar yang ditulis oleh Irwan Abdullah (1990) bahwa

upacara dalam masyarakat Jawa merupakan sisi yang paling menonjol pada perilaku sosial dan sistem gagasan.

Slametan adalah identitas ke-Jawaan yang harus dipertahankan agar tetap menjadi Jawa. Menjadi Islam bukan berarti menghilangkan identitas kejawaan, *slametan*. Jawa adalah identitas diri sedangkan Islam adalah identitas agama. Kedua identitas tersebut melekat secara bersama pada seorang individu. Adanya identitas yang "kedirian" pada satu sisi dan identitas lain yang menuntut kepatuhan mutlak—Islam—pada sisi yang lain melahirkan kesadaran untuk menghadirkan identitas-identitas secara bersama-sama.

Islam Tauhid menjadi unik karena mereka secara absolut menolak *slametan*. Bagi mereka *slametan* dianggap dapat mencemari Islam, anggapan sementara akan membawa kita untuk mengatakan bahwa mereka bukan Jawa. Adalah Berger yang sejak awal memberikan peringatan untuk tidak terlalu mempercayai apa yang dilihat ketika mengamati masyarakat, dia mengatakan *things are not what they seems* (Berger, 1993). Islam Tauhid ternyata menggunakan konsepsi-konsepsi Jawa untuk melakukan konstruksi keberagamaan seperti pembaiatan yang menggunakan bahasa Jawa dan penyampaian pesan-pesan agama dengan menggunakan tembang Jawa. Apa yang terjadi pada rombongan Islam Tauhid menunjukkan bahwa mereka menggunakan identitas kejawaan yang lain yaitu konsep-konsep Jawa.

Apa yang terjadi bukan merupakan sinkretisasi karena sinkretisasi seringkali mengandung makna munculnya tipe-tipe baru secara substansial disertai oleh hilangnya sebagian identitas dan dianggap salah. Menurut hemat penulis, pelabelan sinkretis kurang tepat karena, seperti yang diungkap oleh Hodgson (1974, 551), terpengaruh oleh Madzhab Islam yang beraliran syariah modern yang selalu selalu menganggap bahwa Islam adalah sesuatu yang tunggal dan tidak boleh berubah. Pemahaman keagamaan senantiasa bergerak secara dinamis sehingga karagaman wajah Islam adalah sesuatu yang wajar. Agama bukan sesutau yang beku, tetapi akan terus berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Maka ekspresi keberagamaan yang bekerja dalam masyarakat adalah sesuatu yang benar sesuai dengan zamannya dan mungkin saja jika zaman berubah maka wajah agama itupun akan ikut berubah. Jika Islam diibaratkan sebagai sungai besar, maka tradisi dan kepercayaan lokal adalah sungai-sungai kecil yang menambah debit

air sungai besar. Jika saja sungai-sungai kecil itu dibendung dan airnya tidak dialirkan ke sungai besar mungkin saja sungai besar itu akhirnya akan menjadi sungai kecil. Tetapi jika sungai-sungai kecil itu dibiarkan memasuki sungai besar, maka sungai besar itu akan semakin besar.

Kita harus menyadari bahwa perbedaan persepsi terhadap apa yang dipahami sebagai *Yang Suci* berpengaruh signifikan terhadap interaksi sosial-keagamaan masyarakat Karangberkah. Ungkapan berbeda rombongan, pelabelan *panganane asu* (makanan anjing) terhadap makanan dalam upacara-upacara, ungkapan *wong jowo ora njawami* (orang Jawa yang bukan orang Jawa), *ora duwe akhlaq* (tidak berakhlaq) dan perbedaan Islam TK dan Islam Perguruan Tinggi merupakan modal sosial untuk melakukan atau tidak melakukan interaksi sosial keagamaan. Secara jelas dapat dipahami bahwa perbedaan paham keagamaan menjadi penghambat interaksi sosial keagamaan masyarakat dan kesamaan paham keagamaan melahirkan solidaritas sosial-keagamaan. Perbedaan pemahaman terhadap agama merupakan sesuatu yang lumrah, hanya saja jika kemudian perbedaan tersebut menyebabkan atau berpotensi kepada konflik maka tentu tidak bisa dibiarkan. Oleh karena itu, menurut hemat penulis, yang harus dilakukan adalah dialog, *intra-islamic dialog*. Berdialog yang efektif dan bermanfaat bukan hanya inter-religius dialog tetapi berdialog dengan orang yang berbeda pemikiran walaupun itu seagama.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Irwan, 1990, "Kraton, Upacara, dan Politik Symbol: Kosmologi dan Sinkritisme di Jawa", dalam *Humaniora*, NO. 1, Vol.1.
- Azra, Azyumardi, 1994, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung, Mizan.
- Bachtiar, Harsja W, 1973, *The Religion of Java: A Commentary Review*, dalam *Majalah Ilmu-ilmu Sastra*.
- Beatty, Andrew, 1999, *Varieties of Javanese Religion, An anthropological Account*, Cambridge University Press.
- Berger, Peter L, 1990, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial*, Jakarta LP3ES.
- _____, 1990, *Kabar Angin Dari Langit*, Jakarta, LP3ES.
- Berger, Peter L dan Hansfried Kellner, 1985, *Sosiologi Di Tafsirkan Kembali*, Jakarta, LP3ES.
- Berger, P and Luckmann, 1966, *The Social Construction of Reality*, New York, Anchor.
- Bruinessen, Martin van, 1999, "Global and Local in Indonesia Islam" dalam *Southeast Asian Studies*, Kyoto vol. 37, No.2, 1999.
- Budiwanti, Erni, 2000, *Islam Sasak; Wetu Telu versus Wetu Lima*, Yogyakarta, LKiS.
- Geertz, Clifford, 1964, *The Religion of Java*, New York, The Free Press.
- _____, 1998, *Mysticism in Java, Ideology in Indonesia*, Singapore, Papin Press.
- _____, 1992, *Kebudayaan dan Agama*, terjemahan, Yogyakarta, Kanisius.
- _____, 1992, *Tafsir Kebudayaan*, terjemahan, Yogyakarta, Kanisius.
- Hassan, Riaz, 1985, *Islam dari Konservatisme Sampai Fundamentalisme*, Jakarta, CV. Rajawali.
- Hefner, Robert W, 1985, *Hindu Javanes: Tengger Tradition and Islam*, Princeton University Press.

- Putra, Heiddy Shri Ahimsa, *Strukturalisme Levy-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*, Yogyakarta, Bentang Budaya.
- Koentjaraningrat, 1994, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta, Balai Pustaka.
- Lombard, Denys, 1996, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, Jakarta, Gramedia.
- Mulder, Niels, 1984, *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*, Jakarta, Gramedia.
- _____, 1994, *Individual and Society in Java; A Cultural Analysis*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press.
- _____, 1999, *Agama, Hidup Sehari-Hari dan Perubahan Budaya*, Jakarta, Gramedia.
- Nakamura, Mitsuo, 1983, *Bulan Sabit Muncul dari Balik Pohon Beringin*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press.
- Salehudin, Ahmad, 2007, *Satu Dusun Tiga Masjid; Anomali Ideologisasi Agama Terhadap Agama*, Yogyakarta, Pilar Media.
- Simuh, 2003, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Teraju, Jakarta.
- Suparlan, Parsudi, 1976, *The Javanese in Surinam; Ethnicity in an Ethnically Society*, University of Illinois.
- Surdjo, dkk., 1993, *Agama dan Perubahan Sosial; Studi Tentang Hubungan Antara Islam, Masyarakat dan Struktur Sosial-Politik di Indonesia*, Yogyakarta, PAU UGM.
- Syam, Nur, 2005, *Islam Pesisir*, Yogyakarta, LKiS.
- Tibi, Bassam, 1999, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, Yogyakarta, Tiara Wacana.
- Wach, Joachim, 1996, *Ilmu Perbandingan Agama; Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, Jakarta, Raja Grafindo Persada.
- Wahid, Abdurrahman, 2001, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta, Desantara.
- Woodward, Mark R, 1999, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Yogyakarta, LKiS.

MEMBANGUN HUKUM YANG BERWATAK SOSIAL

Lalu Darmawan



Pengantar

Sosiologi hukum merupakan salah satu cabang sosiologi, kedudukannya sama dengan cabang sosiologi lainnya seperti sosiologi politik, sosiologi agama, sosiologi pendidikan, sosiologi pedesaan, sosiologi perkotaan, sosiologi keluarga, sosiologi kebudayaan, sosiologi kesehatan dan sosiologi pengetahuan.⁵⁹ Sebagai salah satu cabang sosiologi maka sosiologi hukum berangkat dari cara berpikir empiris, yaitu mengamati pengalaman-pengalaman nyata atau konteks perilaku sosial dari hukum sehari-hari. Berangkat dari pemahaman tersebut, maka sosiologi hukum menolak untuk menerima ketentuan (*prescriptive*) hukum yang bersifat abstrak begitu saja. Di balik rumusan-rumusan yang abstrak tersebut, ia menemukan verifikasi empirisnya yaitu dalam bentuk perilaku sosial.

Sosiologi hukum menurut Blumberg (1967) adalah sebuah kajian yang berusaha memahami bagaimana hukum itu dibuat, ditegakkan dan dimanipulasi dalam konteks organisasi sosial.⁶⁰ Sementara bagi Watson (1985) sosiologi hukum adalah suatu hal yang cukup mendasar dan diperlukan dalam konteks memahami perberlakuan hukum itu

⁵⁹ Sosiologi hukum hampir dipastikan menjadi bagian dari mata kuliah wajib pada jurusan sosiologi dan jurusan ilmu hukum

⁶⁰ "...study and the later work it inspired illustrate how the sociology of law examines empirical evidence to understand how law is created, enforced, and manipulated in the context of social organization.

sendiri.⁶¹ Selain itu sosiologi hukum juga merupakan ilmu deskriptif, ekplanasitoris dan membuat prediksi-prediksi. Kerangka berpikir (*frame though*) tersebut menjadi acuan bagi sosiologi hukum ketika melihat, menerima dan memahami sebagai bagian yang berhubungan dengan gejala sosial dari kehidupan sosial bermasyarakat. Bagi sosiologi hukum, kehidupan hukum tidak bisa lepas dari konteks sosial masyarakatnya di mana hukum itu berlaku. Maka asumsi dasarnya perwujudan hukum akan tergantung dari kondisi faktual dan dipengaruhi oleh proses sosial yang tengah berlangsung di dalam suatu masyarakat.

Mendiskusikan hukum dengan menggunakan perspektif sosiologi hukum, maka sesungguhnya kita sedang menarik diri untuk melihat hukum dari luar lingkaran, yaitu keluar dari hukum positif atau hukum peraturan perundang-undangan. Cara berpikir tersebut mereduksi kita untuk memahami hukum sebagai sesuatu yang tidak terikat konteks peraturan perundang-undangan yaitu terikat pada konteks peraturan perundang-undangan yang terkait dengan logika sistematisasi maupun doktrin yang mendasarinya. Dengan kata lain, konteks bahasan diketengahkan oleh sosiologi hukum adalah hukum tidak dipahami sebagai sesuatu yang abstrak dan normatif sebagaimana bunyi ketentuan undang-undang, melainkan hukum dilihat sebagai sebuah persoalan yang memiliki signifikansi sosial yang nyata dalam masyarakat.

Fondasi awal dari refleksi kajian sosiologi hukum adalah menyoroti dan menjelaskan garis demarkasi antara idealitas hukum yang dicita-citakan dengan senyatanya hukum di tengah-tengah masyarakat. Realitas faktual suatu hukum seolah-olah berada pada dua dunia yang berbeda, yaitu antara dunia harapan yang dirumuskan dalam undang-undang dengan dunia implimentasinya dalam masyarakat seringkali bertolak belakang. Perbedaan dan realitas tersebut sangat terkait dengan faktor variabel sosial lainnya. Relasi dan silang pengaruh (*relations and side effect*) harus dipahami tidak kedap pengaruh dari kekuatan yang ada di tengah-tengah masyarakat.

Berangkat dari pikiran tersebut tulisan ini bermaksud mencoba mengurai dalil-dalil atau proposisi sosial atau alasan faktual pentingnya studi sosiologi hukum, terutama sekali dalam konteks penguatan

⁶¹ A sociology of law becomes essential once the law's dependence on its social organizational context is recognized for a defense of legal formalism as a research agenda

kajian sosiologi agama. Tema-tema sosial yang cukup penting menjadi fokus perhatian sosiologi hukum antara lain; bagaimana relasi hukum dengan kekuasaan, fungsi hukum sebagai alat ketertiban, hubungan hukum dengan perubahan sosial, baik politik, ekonomi, budaya yang bersinggungan langsung dengan struktur dan fungsi hukum.

Untuk mengeksplorasi tema-tema tersebut, dan sebagai langkah awal studi sosiologi hukum pada departemen sosiologi agama, tulisan ini mencoba memetakan (*mapping*) pokok bahasan awal antara lain; *pertama*, bagaimana teori dan metode yang digunakan dalam melakukan analisis dan riset sosiologi hukum? *Kedua*, bagaimana posisi dan dampak (*impact*) perubahan sosial terhadap ketetapan sebuah hukum? Untuk menunjukkan dampak langsung perubahan sosial terhadap sebuah produk hukum, maka pada bagian berikutnya akan dieksplorasi salah satu contoh kasus yaitu sosiologi pidana /hukuman mati. Dan sebagai penutup dari tulisan ini akan diuraikan harapan sosial atau lebih tepatnya cita-cita masyarakat terhadap penerapan hukum itu sendiri.

Teori dan Metode Sosiologi Hukum

a. Teori Sosiologi Hukum

Teori berasal dari kata "theoria" yang berarti kontemplasi kosmos atau realitas. Kata *theoria*, berakar pada kosmologi dan tradisi religius Yunani purba. *Theoria* = meniru kosmos atau melakukan "mimesis" *Bios theoretikos* dalam filsafat Yunani menunjukkan bahwa teori adalah salah satu cara hidup (*a way of life*). Habermas, seperti yang dikutip Hardiman, (1993), menyebutkan konsep kuno mengenai teori menjadi dasar ontologi, melalui proses kontemplasi filosof memisahkan unsur-unsur yang bersifat tetap dengan unsur yang berubah-ubah. Teori adalah kerangka intelektual yang diciptakan untuk bisa menangkap dan menjelaskan objek yang dipelajari secara seksama (Ritzer, 2005). Suatu hal yang semula tampak seperti cerita tanpa makna sama sekali, melalui pemahaman secara teoritik bisa dilihat sebagai sesuatu yang lain, sesuatu yang mempunyai wujud yang baru dan bermakna tetentu (Ritzer, 2004, 2005)

Sosiologi hukum melihat, menerima dan memahami hukum sebagai bagian dari kehidupan manusia bermasyarakat. Berberbeda

dengan ilmu hukum dogmatis yang semata-mata melihat hukum sebagai suatu bangunan peraturan dan lembaga yang terusun secara logis – sistematis. Bagi sosiologi hukum, kehidupan hukum tidak bisa dilepaskan dari kehidupan bermasyarakat manusia sehari-hari. Sosiologi hukum, adalah sosiologi dari atau tentang hukum. Karena itu, menurut (Rahardjo, 2010) berbicara tentang perilaku sosial, maka ini berhubungan dengan hukum yang berlaku. Dengan kata lain, sosiologi hukum memperhatikan verifikasi empiris dan validitas empiris dari hukum yang berlaku.

Emile Durkheim, tokoh sosiologi Prancis mengemukakan teorinya:

The first of these, *mechanical solidarity*, is a form of social unity based upon the similarity of individuals who share a uniform way of life and have identical beliefs. Repressive law, particularly criminal law, is of particular importance in such societies. The second, *organic solidarity*, is present when there is extensive social differentiation, including specialist hierarchical organizations run by individuals whose responsibilities reflect their relevant personal skills, the development and valorization of autonomous personalities, and an exchange of goods and services leading individuals to recognize that they are also mutually interdependent and have shared interests. George Ritzer, editor. Encyclopedia of social theory @ 2005.

Artinya terdapat kaitan yang spesifik antara hukum dan masyarakatnya, yang didasarkan pada sifat solidaritasnya. Masyarakat dengan solidaritas mekanik akan mempunyai hukum yang repressif, sedangkan masyarakat yang mempunyai solidaritas organik, cenderung mempunyai hukum yang restutif. Kita juga mengenal tokoh lain seperti Max Weber, menurut Weber:

“building the tremendous cosmos of the modern economic order.” It was an order bound to the technical and economic conditions of machine production that controlled the lives of those born into the mechanism and that had become an “iron cage”..... This was a theme that Weber also developed in his analysis of modern bureaucracy that has come to dominate in any large organization, whether voluntary, business, or governmental. Bureaucratic apparatus was the organizational equivalent of mechanical production, allowing precision, speed, certainty, knowledge of the

files, continuity, discretion, unity, strict subordination, reduction of friction, and reduction of material and personal costs. George Ritzer, editor. Encyclopedia of social theory @ 2005

Ada satu paket hubungan antara bentuk kekuasaan dalam masyarakat, bisa berbentuk birokrasi, legitimasi, pemikiran dan hukum dan sebagainya. Teori-teori itu semua, pada dasarnya mengacu pada pendapat, hukum senantiasa memerlukan pem-badan-an. Hukum tidak bisa berhenti hanya pada wilayah konsep saja yang abstrak. Tapi hukum menghendaki untuk bisa diwujudkan dalam masyarakat. Mewujudkan konsep-konsep abstrak tersebut memerlukan apa yang disebut "pembadanan" tersebut.

Pada level makro, pembadanan tersebut berupa lembaga-lembaga seperti politik, ekonomi, agama dan lainnya merupakan hal yang senantiasa akan mendapat perhatian dalam penelitian sosiologi hukum. Nonet dan Selznick seperti yang dikutip Rahardjo (2010) mencoba memahami betapa negara-negara baru dihadapkan kepada kesulitan untuk menjalankan peng-administrasi-an hukum sebagaimana mestinya. Menurut mereka, hal tersebut disebabkan oleh peng-administrasi-an yang tidak didukung oleh sumberdaya-sumberdaya yang memadai. Salah satunya adalah kemapanan politik. Selama suatu negara belum menemukan kemapanan politik, selama itu pula negara yang bersangkutan akan menyandarkan hukumnya kepada kekuatan sebagai satu-satunya sarana untuk menyelesaikan persoalan.

Artinya semakin maju dan mapan situasi politik semakin potensial suatu negara menjalankan peng-administrasi-an kehidupan masyarakat. Pada saat yang bersamaan secara otomatis penggunaan kekuatan dan kekerasan sebagai penyelesaian persoalan akan semakin surut. Keadaan tersebut semacam isyarat bahwa masyarakat sudah siap diatur melalui cara-cara yang lebih halus daripada dengan menggunakan kekuatan. Dan hukum sebagai lembaga akan muncul dari perkembangan keadaan tersebut.

Dalam kajian lebih lanjut, sosiologi hukum dapat menggunakan teori-teori sosial. Dan dua dari teori yang cukup penting diperhatikan adalah teori fungsionalisme struktural dan teori konflik, kedua teori ini berdiri pada kutub yang saling berlawanan (*contradictory*). Herbert Spencer dan August Comte (pelopor teori fungsionalisme) melukiskan

masyarakat sebagai organisme hidup.⁶² Beberapa asumsi penting yang mendasarinya adalah sebagai berikut:

1. Suatu masyarakat mengalami pertumbuhan yang semakin lama semakin besar dan kompleks.
2. Masing-masing bagian dalam masyarakat memiliki fungsi tertentu yang berbeda-beda.
3. Perubahan yang terjadi pada suatu bagian masyarakat mengakibatkan perubahan pada bagian-bagian lainnya, pada gilirannya berpengaruh terhadap sistem keseluruhan.
4. Masing-masing bagian tersebut walaupun saling berkaitan satu sama lain merupakan struktur tersendiri yang dapat dipelajari secara terpisah (Usman, 1999; 34, Poloma, 1994: 25).

Teori ini didukung oleh Emile Durkheim dan memperoleh wajah baru atau revisi dari Robert K. Merton. Setelah mengajukan suatu kritik, Merton kemudian mengajukan cara melihat fenomena sosial dengan mengacu pada teori ini.

1. Menetapkan unit analisisnya berupa suatu etnis, komunitas, organisasi atau keluarga.
2. Memperhatikan fungsi manifes dan fungsi laten.
3. Memastikan seberapa jauh suatu bagian benar-benar dibutuhkan oleh bagian lain dalam suatu sistem. Pada konteks ini, Merton mengetengahkan konsep alternatif fungsional. Fungsionalisme Merton diapresiasi sebagai konsep yang cukup baik dari pendekatan fungsionalisme yang tersedia dewasa ini (Poloma, 1994: 30).

Berbeda dengan teori fungsionalisme, teori konflik dibangun dalam rangka menentang secara langsung terhadap teori fungsionalisme, kendati kedua teori ini sama-sama dalam ranah paradigma fakta sosial (model analisis makro sosiologi). Tokoh utama teori konflik adalah Ralp Dahrendorf dan Lewis Coser. Teori ini merupakan pengembangan modifikasi dari teori Karl Marx (Ritzer, 2005, 2007), (Borgotta and Montgomery, 2000). Asumsi-asumsi yang dikemukakan oleh teori-teori ini; *pertama*, masyarakat berada dalam proses perubahan yang ditandai oleh pertentangan yang terus-menerus diantara unsur-unsurnya. *Kedua*, setiap unsur memberikan sumbangan terhadap disintegrasi sosial.

⁶² To explain the fact of evolution, Spencer turned to use inheritance, arguing that structures that organisms acquire during their lives through use or disuse of organs in response to environmental influences (e.g., the stronger legs [use] and weaker wings [disuse] of domestic fowl) can be passed on to their offspring.

Ketiga, keteraturan yang terdapat dalam masyarakat disebabkan oleh karena adanya tekanan atau pemaksaan dari atas oleh golongan yang berkuasa.

Konsep sentral teori konflik adalah wewenang dan posisi. Tesis utamanya adalah: distribusi kekuasaan dan wewenang secara tidak merata tanpa kecuali menjadi faktor yang menentukan konflik sosial secara sistematis. Perbedaan wewenang adalah suatu tanda dari adanya berbagai posisi dalam masyarakat. Dahrendorf menyebut masyarakat sebagai persekutuan yang terkoordinasi secara paksa. Ia melihat ada mata rantai antara konflik dan perubahan sosial.⁶³ Dalam situasi politik, golongan yang terlibat melakukan tindakan-tindakan untuk mengadakan perubahan dalam struktur sosial (Usman, 1999: 31).

Teori sosiologi hukum akan mencoba untuk memahami perilaku lembaga-lembaga hukum dalam konteks atau dengan perspektif teori tersebut. Kehadiran lembaga-lembaga hukum merupakan operasionalisasi dari ide-ide, rumusan-rumusan serta konsep-konsep hukum yang sebelumnya bersifat abstrak. Melalui lembaga dan bekerjanya lembaga-lembaga itulah hal-hal yang bersifat abstrak itu dapat terwujud ke dalam kenyataan. Akan tetapi setelah lembaga hukum seperti kejaksaan, pengadilan, kepolisian diciptakan masyarakat, maka secara sosiologis lambat laun lembaga tersebut mulai mengidentifikasi dirinya sendiri (Rahardjo, 2010). Salah satu tugasnya adalah mempertahankan kelangsungan hidupnya masing-masing.

Salah satu lembaga hukum dalam sistem peradilan yang memiliki bobot pemahaman yang cukup besar adalah polisi. Hal itu karena polisi dihadapkan pada posisi yang ambivalen, satu sisi ia adalah pelayan masyarakat sedangkan di sisi lain polisi bertugas mendisiplinkan masyarakat.⁶⁴ Artinya selain harus menjaga hukum, polisi juga harus memelihara ketertiban.

⁶³ Dahrendorf points out that society is always characterized by two faces that unite static and dynamic components, integration and conflict. Nevertheless, both sides are by no means structures that are self-understood and closed, but "two equally valid aspects of every imaginable society" (Dahrendorf 1958:175). His development of a theory competing with structural functionalism is the introduction of the notions of power and authority. He assumes that conflict, social change, and societal dynamics originate from power relations. The "basic phenomenon of social conflict" is "not only to be found within established social structures, but above all in 'normal' elements of the social structure, i.e. in relations that are present in any society at any time"

⁶⁴ Dalam kajian lebih lanjut, studi tentang kepolisian penting menjadi fokus kajian sosiologi hukum, mengingat lembaga yang bernama polisi ini menurut penulis cukup unik. Dia sipil tapi bersenjata, satu wajah seperti tentara dan wajahnya yang lain adalah sipil.

b. Metode Sosiologi Hukum

Seperti halnya dengan sosiologi, maka sosiologi hukum adalah ilmu yang melihat pengalaman-pengalaman nyata dari orang-orang yang terlibat dalam dunia hukum, baik sebagai pengambil keputusan, sebagai praktisi hukum, maupun sebagai warga Negara biasa. Seperti disinggung sebelumnya bahwa sosiologi adalah ilmu deskriptif dan eksplanasitoris. Secara garis besar metode dalam sosiologi hukum bertumpu pada kedua komponen tersebut, yaitu komponen data dan teori. Schuyt seperti yang dikuti Rahardjo (2010) merumuskan tata urutan penyelidikan sosiologi hukum sebagai berikut:

1. Membuat abstraksi-abstraksi atau variable-variabel pokok atas dasar pengamatan yang telah dilakukan mengenai masalah yang sedang diteliti.
2. Menentukan korelasi atau hubungan antar variable yang ada.
3. Membuat penjelasan dan atau prediksi-prediksi atas dasar hubungan-hubungan tersebut.

Sama dengan penelitian sosiologi, maka teknik-teknik atau metode pengumpulan data dalam penelitian sosiologi hukum juga menggunakan metode observasi, observasi partisipatif, wawancara, dan analisis dokumen. Sebagai catatan penting bahwa ketika kita melakukan riset, sebaiknya kita mengambil sikap teliti dan tekun dalam menelusuri struktur makna dari masalah-masalah yang dipelajari. Musuh yang paling besar adalah melakukan penelitian dengan tergesa-gesa hanya sekedar ingin memperoleh hasil secara cepat.

Dalam konteks ini, Schuyt menjelaskan arti penting analisis isi dari bahan-bahan yang diperoleh (*content analysis*). Kalau perlu, bahan itu dilengkapi dengan data mengenai keadaan sebelumnya sehingga lebih jelas pokok persoalannya. Sosiologi hukum adalah ilmu yang ingin memberikan gambaran yang benar-benar terpercaya mengenai dunia hukum empiris. Oleh karena itu, riset-risetnya juga dituntut untuk menghasilkan gambaran yang jelas mengenai sebuah persoalan.

Perubahan Sosial dan krisis Sosial

Perubahan dapat menjadi lebih baik dan dapat menjadi lebih buruk. Keduanya merupakan bagian dari perubahan. Di jagat raya ini, tidak ada sesuatu yang tidak berubah, semuanya akan berubah.

Terlebih lagi perubahan yang terjadi dalam masyarakat bisa terjadi dalam hitungan detik, karena manusia adalah makhluk yang terus bergerak, baik secara fisik maupun mental. Dalam konteks sosiologis, perubahan dapat dipperiodisasikan dan dibedakan sesuai dengan konteks zamannya. Dalam perspektif sosiologis, 'perubahan' merupakan objek perhatiannya yang cukup besar. Dari masa ke masa, dari awal hingga sekarang, dari Ibn Khaldun (*al-Muqaddimah*, 1406) hingga Anthony Giddens (*Consequences of Modernity*, 1990) diskursus perubahan sosial menjadi topik utama bahasan sosiologi.

Orang tidak bisa menilai ikhlwal kehidupan hukum suatu bangsa terisolasi dari bidang atau sektor kehidupan lain dalam masyarakat. Sudah bukan sesuatu yang baru lagi perbincangan mengenai perubahan sosial, modernisasi, industrialisasi, globalisasi dan sebangsanya. Satu hal yang menjadi efek besar dari perubahan tersebut adalah krisis sosial. Seolah menjadi satu paket antara perubahan sosial dengan krisis sosial.

Perubahan sosial (*social change*) menimbulkan pergeseran-pergeseran serta perubahan dalam hubungan sosial yang ada, sehingga diperlukan usaha untuk mengatasi keadaan tersebut. Perubahan sosial yang terjadi dewasa ini bukanlah suatu hal yang kecil. Efek domino dari industrialisasi dan kapitalisasi tengah mengarah pada hedonisme yang super parah, perilaku konsumtif masyarakat di satu pihak dengan ketidak berpuanyaan masyarakat di pihak lain sangat berpotensi melahirkan konflik dan krisis keseimbangan.

Dalam konteks sosiologis, krisis sosial memang tidak bisa dihindari, sebab sebuah perubahan suatu bangsa harus berhadapan dengan perubahan-perubahan besar lainnya dan hal itu biasanya terjadi secara serempak (Ritzer, 2005). Mengenali suatu kondisi krisis sosial dan mencoba memahaminya dengan baik, adalah suatu hal yang sangat penting untuk dilakukan. Seperti ungkapan sebelumnya bahwa antara hukum dengan masyarakat memiliki hubungan yang sangat erat. Masyarakat menghidupi hukum dengan nilai-nilai, gagasan, konsep sekaligus menyumbang anggota untuk menjalankan hukum itu sendiri (Walker, at all, 1996). Menurut perspektif sosiologis, hukum itu hanya bisa dijalankan melalui campur tangan manusia.

Setidaknya ada tiga unsur penting yang terdapat dalam kerangka konsep perubahan sosial, yaitu: *Pertama*, perubahan sosial dalam arti

struktur sosial yang berlaku. *Kedua*, perubahan pola interaksi. Dan *ketiga*, perubahan sistem nilai. Sedangkan bentuk perubahan sosial paling tidak dijumpai dalam dua variasi. *Pertama*, perubahan yang prosesnya lambat atau *the evolution of social change*, yang dicirikan dengan sifat penerimaan masyarakat secara perlahan-lahan terhadap suatu sistem nilai dan perubahan struktur baru. *Kedua*, perubahan yang cepat atau *the revolution of social change*. Misalnya peperangan, bencana alam dan kudeta kekuasaan.

Dalam kaitannya dengan praktik hukum, banyak hal yang perlu menjadi perhatian kajian sosiologi hukum seiring dengan laju perubahan sosial yang terjadi, seperti disinggung sebelumnya tidak ada sesuatu hal yang luput dari perubahan. Kesepakatan hukum tempo dulu belum tentu relevan dengan kondisi hukum saat ini. Karena itu, pada bahasan selanjutnya akan dikemukakan persoalan statuta hukuman mati, terutama bila dikaitkan dengan konteks perubahan sosial.

Hukuman Mati dari Waktu ke Waktu

Hukuman atau pidana mati sudah dikenal sejak ribuan tahun yang silam seusia dengan sejarah peradaban umat manusia (Rahardjo, 2010). Pertanyaan yang sering muncul ke permukaan berkaitan dengan term hukuman mati adalah, bagaimana munculnya hukuman mati. Pertanyaan ini dijawab sama dengan ketika kita menjawab persoalan alasan kenapa hukum itu diciptakan. Hukuman diciptakan untuk memberikan rasa aman dan ketentraman bagi semua lapisan masyarakat.

Tetapi membicarakan hukuman mati dewasa ini tidak dapat disamakan dengan pokok pembicaraan seribu tahun yang silam. Perubahan dan perkembangan masyarakat dunia, membawa kita kepada masalah pidana mati dalam konteks dunia abad ke-21. Jauh sebelumnya pidana mati tampak sederhana, seperti rumus nyawa dibalas nyawa. Dalam konteks sosial seperti dulu hukuman mati tidak banyak dipermasalahkan. Tetapi sekarang keadaan tidak lagi dapat dipahami dengan cara yang sederhana. Perkembangan peradaban membawa kita kepada peradaban yang sangat rentan, terlebih lagi dalam kaitannya dengan persoalan kemanusiaan. Banyak ajaran

disebarkan, doktrin dibuat, lembaga diciptakan hanya untuk menjaga kemuliaan manusia.

Sejarah menunjukkan bahwa banyak sekali orang yang dijatuhi pidana mati, digantung, dipancung, ditebas oleh *guillotine*, ditembak dan disuntik. Tidak terkecuali Orang-orang besar dan terkenal, raja Louis XVI, permaisuri Marie Antoinette, Robiespiere, kaisar Rusia Nicholas, sejumlah petinggi Nazi Jerman di akhir PD II dan paling terakhir Presiden Irak Saddam Husein. Di Indonesia bahkan di dunia tak kurang fenomenal adalah ekskusi mati bomber Bali Amrozi, Imam Samudra dan Mukhlas.

Letupan hukuman mati itupun tidak kunjung padam hingga hari ini. Demi memberantas korupsi di negerinya, seorang pemimpin China tidak segan-segan memesan seratus peti mati untuk para koruptor, termasuk satu untuk sang pemimpin sendiri apabila terbukti melakukan kejahatan korupsi.

Zaman berputar dan sejarah zaman memasuki babak peradaban baru. Peradaban manusia semakin kaya dengan berbagai ketimpangan, pemikiran dan kehadiran lembaga-lembaga yang ingin memuliakan nyawa manusia. Ada hak asasi manusia, ada konferensi Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) yang memproduksi larangan perlakuan terhadap manusia secara kasar dan merendahkan martabat manusia (*cruel and degrading punishment*) (Hunt, 1978), (Heimer, 1995).

Sebagian bangsa-bangsa di dunia menerapkan ancaman pidana mati dan sebagiannya lagi sudah menghapuskannya. Konferensi HAM PBB di Wina pada tahun 1993, juga masih tetap menghormati kedaulatan hukum negara-negara di dunia ini untuk menentukan politik hukum yang ingin ditempuhnya. Resolusi PBB tahun 1996 juga masih bersikap toleran terhadap negara-negara yang masih memuat ancaman pidana mati dalam hukum positifnya. Badan itu hanya merekomendasi "*to effectively apply the safeguards guaranteeing protection of the right of those...*" and "*to unsure that each defendant facing a possible death sentence is given all guarantees to ensure a fair trial..*".

Pembalasan atau perilaku membalas ada secara nyata dalam masyarakat dan merupakan satu dari sekian banyak watak dan perilaku alami manusia dalam interaksinya dengan anggota masyarakat lain (Walker, at all. 1996). Khazanah bahasa dan kultur juga menyediakan ungkapan untuk itu; orang Jawa, misalkan, mengatakan "*utang nyawa*

dibalas nyawa", orang Sulawesi Selatan mengenal *siri*, di Madura di kenal *carok* dan seterusnya. Hal tersebut semakin mengukuhkan semacam hak seseorang atau kelompok untuk melakukan pembalasan.

Pembalasan dan melakukan pembalasan tampil, baik secara individual maupun kolektif. Kita sekarang berada pada satu titik perjalanan manusia, di mana mencoba mengendalikan naluri pembalasan tersebut. Peradaban manusia berusaha untuk mengendalikan dan menjinakkan tabiat tersebut dengan berbagai cara. Hukuman, pengadilan, penjara merupakan lembaga publik yang disediakan untuk menyalurkan dan mengendalikan naluri untuk melakukan pembalasan tersebut. Semua perilaku balas membalas didorong masuk ke dalam koridor hukum dengan harapan dapat dilakukan dengan lebih baik dan beradab.

Main hakim sendiri (*street justice*) adalah tindakan yang menurut kaidah hukum tidak boleh dilakukan. Sekalipun akhirnya seseorang itu oleh pengadilan di hukum mati. Dilihat secara sosiologis, hukum itu ternyata menyimpan kemunafikan. Statuta kematian karena pembalasan tidak berubah, yang berubah hanya cara-cara menghasilkan kematian tersebut. Di Indonesia sendiri masih mencantumkan hukuman mati sebagai bentuk ancaman hukuman dalam hukum positifnya. Oleh sebab itu, maka hukuman mati merupakan satu bentuk hukuman yang secara perundang-undangan masih sah dilakukan di negeri ini.

Apabila menggunakan perspektif sosiologis, maka kita mulai mempertanyakan kemungkinan-kemungkinan adanya kematian yang bukan dalam pengertian konvensional mati fisik, melainkan juga "mati" sosial. Secara sosiologis, seseorang dapat disebut masih hidup secara fisik, tetapi dia mengalami kematian sosial. Hal ini karena ia berada dalam kondisi sosial sedemikian rupa, sehingga kebebasan aktivitas sosialnya dirampas total. Misalnya seorang yang dihukum dengan pidana dua kali seumur hidup dan kemungkinan tidak mendapat remisi, secara fisik dia masih hidup tapi dalam ruang sosial dia sudah "mati", atau yang di buang di Siberia atau Guantanamo secara fisik hidup, tapi secara sosio kemanusiaan dia sudah "mati" dengan dera siksa para algojo.

Pertanyaannya kemudian, apakah penjatuhannya pidana mati melalui pengadilan (bukan *street justice*) menjamin kebersihan dalam menjatuhkan pidana itu? Jawaban dari perspektif sosiologis, tidak juga. Kalau dikatakan, melalui peraturan perundang-undangan segalanya sudah diselesaikan dan dikendalikan, maka hal itu merupakan

sebagian dari potret yang sesungguhnya. Potret penerapan peraturan perundang-undangan di masyarakat tidak hitam putih, tergantung dari politik dan ideologi yang ada di belakangnya (Walker, at all. 1996), (Black, 1989).

Donald Black (1989) dalam sebuah risetnya mengatakan bahwa, penegakkan hukum di Amerika Serikat didasari oleh ideologi keunggulan ras putih. Jika terjadi pembunuhan oleh warga kulit putih, maka resiko dijatuhkannya pidana mati mendekati nol. Di Ohio, 47 orang kulit putih membunuh warga kulit hitam tidak ada yang dijatuhi hukuman mati, di Georgia hanya 2 dari 71 kasus, di Florida 80 kasus pembunuhan tidak ada yang dijatuhi pidana mati, di Texas 142 kasus pembunuhan orang kulit putih atas orang kulit hitam tidak satupun yang dijatuhi hukuman mati.

Bagi orang yang sudah dijatuhi pidana mati dan eksekusi sudah dilaksanakan, tidak ada sesuatu apapun yang dapat diperbaiki, apabila dibelakang hari terjadi kekeliruan. Orang yang bersangkutan tetap mati, kendati nama baiknya dipulihkan. Hal inilah yang sesungguhnya mengganggu atau alasan penting mendiskusikan penerapan pidana mati. Sudahkah lembaga penegak hukum kita ini mapan? Bersihkan mereka? Seberapa ulet dan telitakah mereka dalam melakukan penilaian sebelum menjatuhkan hukuman.

Ulasan ini bukan maksud penulis untuk memposisikan diri pada koridor pro dan kontra atas pidana mati, tulisan ini lebih sebagai upaya pembacaan sosiologis atas penerapan dan ketetapan hukum. Sosiologi itu sendiri sekali lagi bukan untuk menghakimi sesuatu. Tapi sosiologi hukum lebih sebagai upaya mencari dan membuat penjelasannya secara lebih detail. Penjelasan yang lebih terperinci diharapkan dapat mengantarkan kita dalam memahami dan merealisasikan cita-cita dari hukum itu sendiri. Pada bagian selanjutnya tulisan ini akan membahas persoalan penerapan hukum kaitannya dengan cita-cita sosial.

Hukum dan Cita-cita Sosial

Hukum yang berlaku mengandung seperangkat sistem dan subsistem yang holistik dalam kehidupan bermasyarakat. Hukum terkait dengan kebudayaan, politik, ekonomi, pendidikan, agama dan ideologi negara. Hukum secara sederhana dapat dianalogikan seperti manusia yang bermaksud memperpanjang umur atau sebaliknya

memperpendek umumnya. Melaksanakan hukum berarti meninggalkan semua yang dilarang oleh pasal-pasal dan undang-undang. Meninggalkan hukum juga berarti melaksanakan yang dibenci oleh undang-undang. Semua jenis hukum memuat sekumpulan perintah dan larangan. Manusia tinggal memilih, jika ingin berumur panjang taatilah hukum dan sebaliknya jika ingin berumur pendek lakukan sepuasnya praktik pelanggaran hukum.

Hukum yang menjadi panutan masyarakat merupakan cita-cita sosial yang tidak akan pernah berhenti dikejar hingga akhir hayat. Cita-cita sosial bersandar pada hukum, baik hukum yang merupakan norma sosial maupun hukum nasional yang berupa undang-undang. Cita-cita sosial yang dimaksud meliputi:

1. Mengharapkan keamanan dan ketentraman hidup tanpa batas waktu
2. Mengharapkan kemashalahatan hidup bagi diri dan orang lain
3. Mengharapkan tegaknya keadilan. Yang salah harus mendapat hukuman yang setimpal dan yang tidak bersalah harus mendapat perlindungan hukum yang baik dan benar
4. Persamaan hak dan kewajiban dalam hukum. Hukum tidak tebang pilih, tidak memilih bulu atau memilih karena alasan berbeda bulu. Jangan karena dia papa dan miskin lantas menjadi tempat pembuktian hukum sesungguhnya, mungkin karena dia kaya sehingga hukum menjadi lunak dan bisa dikompromikan.
5. Kebebasan berekspresi, berpendapat dan bertindak dengan tidak melebihi batas-batas hukum dan norma sosial
6. Saling mengontrol di dalam suatu masyarakat, sehingga tegaknya hukum dapat diwujudkan oleh masyarakat sendiri.
7. Regenerasi sosial yang positif dan bertanggungjawab terhadap masa depan kehidupan sosial dan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Bayangkan jika satu menit saja kehidupan sosial tidak dijamin oleh hukum yang kuat, masyarakat dengan semua komponennya akan rusak karena semenit tanpa jaminan hukum bagaikan bencana sosial yang menghalalkan semua perilaku kejahatan, atau tidak ada yang namanya kejahatan karena hukum menegaskan bahwa "tidak ada hukum jika belum ada nash yang menetapkannya" (*laa hukma li afaal al uqala qobla wuruud an-nash*). Dengan demikian, cita-cita sosial tertinggi dalam masyarakat adalah menjaga kesadaran bahwa ada

hukum dan kehidupan senantiasa dikontrol oleh hukum sehingga ketertiban, keamanan dan kedamaian dapat dicapai dengan sebaik-baiknya.

Cita-cita luhur dalam hukum adalah menegakkan keadilan, tetapi yang menegakkan keadilan bukan teks-teks hukum, melainkan orang-orang yang menerima sebutan hakim, jaksa, polisi, pengacara dan kuasa hukum. Mereka membaca, menghafal pasal-pasal tentang hukum, menerapkan untuk tindak pidana /perdata tertentu, menafsirkan dengan logika hukum dalam acara hukum di depan majelis hakim suatu persidangan. Hukum dapat diputar balik, fakta dapat diada-ada, keadilan sebagai tujuan hukum akhirnya selalu bersifat subjektif (Saibani, 2007), (Prodjodikoro, 2003) dan rasanya berbeda-beda bergantung lidah orang yang mengecapnya.

Tidak semua keputusan dan ketetapan pengadilan dalam perkara tindakan melanggar hukum menghasilkan keadilan bagi pihak tergugat dan penggugat atau bagi terdakwa dan penuntut umum. Misalnya: seorang laki-laki (Fulan 52) memperkosa seorang anak perempuan dibawah umur (NN 11) lalu membunuhnya. Laki-laki itu divonis hukuman penjara 18 tahun. Ketika itu pula, keluarga korban histeris dan berteriak bahwa vonis itu tidak adil karena nyawa anaknya tidak akan pernah kembali, anak yang telah mati terbunuh tidak akan pernah kembali.

Fulan laki-laki yang telah memperkosa dan membunuh anak itu justeru tetap hidup dan menikmati kehidupannya hingga 18 tahun ke depan, meskipun dalam jeruji besi. Peristiwa itu mempertanyakan keadilan dalam hukum dan penilaian terhadap sistem peradilan yang mempertontonkan pada objek hukum. Dimana keadilan itu? Harus berapa tahun Fulan meringkuk dalam penjara? Penuntut umum menuntut Fulan dengan hukum penjara seumur hidup, tetapi menurut majelis hakim, selama di persidangan Fulan mengakui perbuatannya dan menyesalinya. Sikap Fulan tersebut mampu mengubah keputusan majelis hakim, yaitu dengan memvonis Fulan dengan hukum penjara 18 tahun.

Fulan kini berusia 52 tahun dan bila sampai 18 tahun hidup dalam penjara, maka usianya menjadi 70 tahun. Selama 18 tahun itulah, Fulan masih mendapat kesempatan untuk bertobat kepada Allah, taqarrub dan memohon ampunan kepadaNya. Hukuman bagi fulan, bukan

hanya siksaan, melainkan keadilan yang luar biasa yang nilainya tak terkira. Karena walaupun Fulan harus meringkuk dalam penjara dia masih memperoleh kesempatan untuk bertaubat. Sementara anak perempuan yang telah diperkosa dan dibunuhnya tidak akan kembali, dia mati tanpa dosa, yang diyakini akan masuk surga.

Keadilan hukum manusia memang subjektif. Bagi orang tua si anak perempuan yang telah direnggut kehormatan dan nyawanya oleh Fulan, baginya hakim telah tidak adil dalam menetapkan hukum karena hukuman yang adil bagi orang tua si anak gadis adalah kematian bagi pelaku. Sementara bagi Fulan adalah keadilan yang sungguh ia syukuri dengan se dalam-dalamnya. Apalagi dalam penjara juga bagi mereka para terpidana berpeluang mendapat revisi masa tahanan. Demikianlah penggalan kisah nyata yang penulis narasikan, yang menunjukkan betapa keadilan itu sangat subjektif sekali, maka hanya keadilan Allah jualah yang objektif dan mutlaq.

Dalam sebuah tulisannya (Pradja, 2000) mengatakan kebenaran ada dalam kenyataan, bukan dalam pikiran (*al-haqiiqah fii al-a'yan laa fii al-adzhaan*). Dengan demikian, cita-cita sosial dalam hukum selayaknya mengacu pada kebenaran empirik tentang hukum itu sendiri. Bahwa dalam konteks sosial hukum yang benar dan adil adalah hukum yang diterapkan sesuai dengan teks dan normanya maka hukum itu benar-benar ada karena terasa manfaatnya oleh masyarakat.

Menurut perspektif sosiologi hukum, cita-cita sosial yang mendasar yang dikehendaki dalam berlakunya norma sosial dan hukum adalah terwujudnya keamanan dan kedamaian sosial. Keadilan betul-betul terasa dalam penegakkan hukum, terbebasnya manusia dari penganiayaan atas nama hukum. Keamanan dan kedamaian sebagai puncak rasa adil pada dasarnya bergantung pada elemen masyarakatnya, yakni para subyek hukum, baik sebagai pribadi maupun institusi para advokat, polisi, lembaga peradilan dan hukum itu sendiri. Cita-cita sosial yang berharap pada hukum untuk memberikan berkah keadilan menurut (Harjono, 1987) merupakan fitrah manusia secara individual dan sosial. Demikianlah artikel ini ditulis, semoga memberi manfaat, *amin ya rabb alamin*.

Daftar Pustaka

- Blac, Donal, 1989, *Sociological Justice*, NY: Oxford University Press.
- Blumberg, Abraham S. 1967 "The Practice of Law as a Confidence Game: Organization Cooptation of a Profession." *Law and Society Review*
- Chambliss, William J. 1964 "A Sociological Analysis of the Law of Vagrancy." *Social Problems*.
- Feeley, Malcolm M. 1979 *The Process Is the Punishment: Handling Cases in a Lower Court*. New York: Russell Sage Foundation.
- Hagan, John 1980 "The Legislation of Crime and Delinquency: A Review of Theory, Method, and Research." *Law and Society Review*
- Hall, Jerome 1952 *Theft, Law and Society*, 2nd ed. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Hardiman, F. Budi, 1993, *Menuju Masyarakat Komunikatif*, Yogyakarta: Kanisius.
- Heimer, Carol A. 1995 "Explaining Variation in the Impact of Law: Organizations, Institutions, and Professions." *Studies in Law, Politics and Society*
- Hunt, Alan 1978 *The Sociological Movement in Law*. Philadelphia: Temple University Press.
- Khaldun, Ibnu, 1982, *Muqaddimah* (terj. Ismail Yakub), Jakarta: Gratifi Pers.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, 2004, *Teori Sosiologi Modern* (terj. Alimandan) Jakarta: Prenada Media.
- Ritzer, George, 2007, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, (terj. Alimandan), Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Syabani, Beni Ahmad, 2007, *Sosiologi Hukum*, Bandung: Pustaka Setia.

Walker, Samuel, Cassia Spohn, and Miriam DeLorme 1996 *The Color of Justice: Race, Ethnicity and Crime in America*. Belmont, Calif.: Wadsworth.

Weber, Max, 1964, *Basic Concepts in Sociology* (ed. Secher H.P.) New York: Free Press,

Westley, Frances, 1983, *The Complex Form of The Religious Life a Durkheimian of New Religious Movement*, Chico: Scholar.

Encyclopedia

Ritzer, George, editor. *Encyclopedia of Social Theory*, vol. I-II
Copyright © 2005 by Sage Publications, Inc.

Borgatta, Edgar F. and Rhonda J. V. Montgomery, *Encyclopedia of Sociology Second Edition* vol. I-V Copyright © 2000. Publications, Macmillan Reference USA

PLURALISME AGAMA DI TENGAH BENCANA

Muh Fatkhan



Pengantar

Di balik meletusnya konflik dan ketegangan antar umat beragama yang akhir-akhir ini marak terjadi di Indonesia, ada sebuah pemandangan indah tentang hubungan antar umat beragama yang ditunjukkan oleh masyarakat yang hidup dan tinggal di kawasan lereng gunung merapi Magelang, Jawa Tengah. Betapa tidak, di tengah bencana meletusnya gunung merapi, masyarakat di kawasan tersebut masih setia dan kuat menjaga toleransi dan harmoni hubungan antar umat beragama. Alih-alih bencana membuat kehidupan sosial mereka retak, bahkan bencana justru menjadi "media" yang semakin memperkuat ikatan solidaritas di antara mereka tanpa membeda-bedakan agama dan keyakinan.

Tulisan ini akan mencoba untuk menggambarkan secara singkat potret kerukunan agamna yang ditunjukkan oleh masyarakat lereng merapi tersebut. Dengan perspektif teori toleransi semacam kerjasama, karakter individu, status sosial, trust, dan sikap-sikap keberagamaan, praktik toleransi agama masyarakat lereng merapi akan coba dianalisis secara deskriptif. Tulisan ini setidaknya penting dikedepankan agar wajah hubungan antar umat beragama di negeri kita selama ini tidak *melulu* diwarnai oleh konflik dan ketegangan, melainkan juga diwarnai oleh hubungan yang toleran dan penuh kedamaian.

Tema bencana tentu hanyalah menjadi pintu masuk bagi kita untuk melihat gambaran yang utuh tentang toleransi agama. Bila di tengah bencana saja masyarakat kita ada yang mampu mempertahankan

toleransinya terhadap agama lain, maka seharusnya di saat-saat kehidupan "normal" tentunya akan jauh lebih mampu. Karena itu, potret pluralisme yang ditunjukkan oleh masyarakat lereng merapi Magelang ini seharusnya menjadi pembelajaran bagi masyarakat yang lain dalam membangun hubungan antar agama yang harmonis dan toleran.

Bencana sebaga Media

Sebagaimana kita ketahui bahwa di paruh terakhir tahun 2009 lalu, gunung merapi yang merupakan salah satu gunung api teraktif di Indonesia ini memuntahkan segala isinya. Masyarakat yang tinggal di sekitar lereng gunung tersebut pun menjadi korban, tidak terkecuali masyarakat Magelang yang sebagian daerahnya menjadi kawasan kaki gunung merapi. Dalam menghadapi bencana yang muncul tersebut, masyarakat Magelang tanpa membedakan agama dan keyakinan bahu-membahu dalam menangani korban bencana, mulai dari tahap emergency, recovery hingga rehabilitasi.

Secara sosio-antropologis, di daerah Magelang ini terdapat Pesantren tua dan besar yaitu, pesantren Tegalrejo (di wilayah Magelang Barat) dan pesantren Darussalam Watu Congol di Muntilan (di wilayah Magelang Timur). Di Pesantren Tegalrejo ini tokoh semacam KH. Abdurrahman Wahid, KH. Masdar Farid Mas'udi (direktur P3M dan ketua PBNU) pernah menuntut ilmu. Sedangkan Pesantren Darussalam Watu Congol pernah menjadi tuan rumah halaqah kontekstualisasi kitab kuning di kalangan NU, sehingga secara tidak langsung pesantren tersebut menjadi saksi sejarah bagi gerakan pembaruan pemikiran Islam di kalangan Nahdlatul Ulama. Selain kedua pesantren tersebut, tentu saja masih banyak pesantren lainnya yang tersebar di sejumlah desa di kawasan yang berpenduduk mayoritas Islam tradisional ini. Namun demikian, pengaruh pesantren-pesantren lainnya tampaknya tidak sekuat dan seluas kedua pesantren di atas.

Sementara di sisi yang lain, di daerah Magelang ini juga terdapat gereja tertua di Jawa, yaitu gereja Van Lith atau biasa juga disebut dengan "*Bethelhem Van Java*"⁶⁵ yang berada di daerah Muntilan (kawasan Magelang Timur). Sedangkan di kawasan Magelang Barat,

⁶⁵Kompas: 16 Februari 2011, "Toleransi Beragama Belajarlah Di Lereng Merapi", hlm.5

atau lebih tepatnya di Mertoyudan, juga berdiri Seminari Petrus Kanisius, sebuah sekolah menengah untuk calon pastur yang telah berdiri sejak tahun 1912. Dalam sejarahnya, gereja Muntilan telah melahirkan banyak pemuka agama dan tokoh masyarakat, seperti Frans Magnis Suseno (Rohaniawan) Sartono Kartodirdjo (Sejarawan), Kardinal Julius Darmaatmadja, SJ (mantan uskup agung Jakarta).⁶⁶ Selain itu, di daerah ini juga terdapat warisan budaya dunia yakni Candi Borobudur. Candi terbesar di dunia ini, selain menjadi wisata yang ramai dikunjungi, juga menjadi pusat ibadah bagi penganut Buddha di Indonesia terutama pada peringatan Hari Raya Waisak.⁶⁷ Dengan demikian, penduduk di wilayah Magelang, selain beragama Islam sebagai agama mayoritas, terdapat pula pemeluk agama Katolik, Kristen dan Buddha.

Berdasarkan demografi tahun 2010, penduduk Magelang secara umum berjumlah kurang lebih 751.316 orang. Penduduk yang beragama Islam 716.783 orang atau mencapai 95,4 %; yang beragama Kristen berjumlah 15.152 orang atau 2 %; yang beragama Katolik 16.660 orang atau 2,2 %; dan yang beragama Buddha berjumlah 1.962 orang atau 0,2 %.

Meskipun kehidupan keagamaan mereka cukup beragam, namun selama ini mereka tidak pernah menonjol-nonjolkan agamanya. Sehingga keyakinan mereka terhadap agama seolah-olah cukup tersimpan di dalam hati, dan tidak perlu dimanifestasikan simbol keagamaan mereka secara mencolok dalam interaksi sosial sehari-hari. Dengan demikian, sikap toleransi dan tanpa saling curiga senantiasa mewarnai kehidupan mereka sehari-hari. Perbedaan agama dan keyakinan tidak pernah membuat mereka bersitegang apalagi sampai menimbulkan konflik yang berkepanjangan.⁶⁸ Kegiatan sosial dan kemanusiaan menjadi lem perekat yang sanggup mempererat tali

⁶⁶ Kompas..., hlm.5

⁶⁷ Hasil wawancara dengan Habibullah [Ketua Forum Lintas Agama] Magelang, tanggal 16 Februari 2011.

⁶⁸ Adanya isu atau rumor Kristenisasi dan missionaris Kristen. Terlebih saat terjadi bencana Merapi, sebagaimana pernah dikutip oleh Republika, seperti adanya pola-pola kristenisasi yang <menunggangi> masa rehabilitasi bencana di Merapi. Kemudian adanya kasus yang terjadi di Muntilan Magelang, dimana, para pengungsi Muslim ditampung di rumah-rumah warga Kristen. Disamping itu juga muncul indikasi kristenisasi yang terjadi di kecamatan Dukun dan Kecamatan Sawangan Kabupaten Magelang, dimana anak pengungsi merapi diberi al kitab. (Republika: 29 Desember 2010). hlm 5.

persaudaraan warga, sehingga di antara mereka saling membaaur menjadi satu dan saling membantu. Hal ini terlihat nyata ketika bencana merapi meletus, dimana bencana telah menyatukan manusia dan meniadakan batas-batas teologis di antara mereka. Toleransi yang sudah mengakar bertahun-tahun di Magelang semakin dibuktikan ketangguhannya saat gunung merapi meletus dan erupsi.

Posko Bersama Peduli Merapi yang terletak di Desa Jumoyo, Salam, Magelang adalah salah satu posko penanganan bencana merapi yang didirikan dan dikelola oleh GP. Ansor Magelang dengan didukung oleh sejumlah elemen lintas Agama, seperti Muhammadiyah, Katolik, Kristen, dan Buddha. Bukan hanya pengelolaanya yang melibatkan lintas agama, melainkan lebih dari itu bantuan yang masuk di Posko tersebut juga beragam dan tidak hanya datang dari kalangan Islam saja. Berbagai kelompok masyarakat, seperti gereja, vihara, pesantren, dan LSM-LSM asing juga kerap menyalurkan bantuannya untuk korban merapi melalui Posko ini. Begitu pula pendistribusiannya tidak sebatas untuk korban merapi yang beragam Islam, melainkan semua korban tanpa membedakan agama dan ideologinya menjadi sasaran dari bantuan Posko ini. .

Untuk semakin mempererat ikatan persaudaraan antar agama, Posko bersama GP Ansor Magelang juga menyelenggarakan do'a bersama lintas agama. Kegiatan yang bertajuk "do'a bersama lintas agama untuk keselamatan merapi" tersebut dipimpin langsung oleh para tokoh agama yang berpengaruh di kawasan Magelang dan sekitarnya, seperti KH. Yusuf Chudhori (pengasuh pesantren Tegalorejo) dari kalangan Islam, Romo Kirdjito dari kalangan Khatolik, dan Bikhu Panavaro Mahatera dari kalangan Buddha. ⁶⁹

Melalui Posko Bersama ini, warga dan relawan muslim tidak ragu menyingsingkan lengan membersihkan material vulkanik di vihara Buddha di Mendut. Kemudian ketika LPM UKDW (Universitas Kristen Duta Wacana) Yogyakarta memberikan bantuan pembuatan rumah warga muslim di lokasi bencana lahar dingin di desa Ngrajak, Mungkid, maka para Relawan GP Ansor, Banser NU, para remaja dan warga muslim ikut berpartisipasi dalam proses pembangunannya.

Mungkin inilah yang dimaksud oleh CH. Cooly, dimana kerjasama

⁶⁹Kompas: 16 Februari 2011, "Doa bersama lintas Agama untuk keselamatan Bangsa" hlm.5

adalah kegiatan atau usaha yang dilakukan oleh beberapa orang untuk mencapai tujuan bersama. Menurut C.H. Cooley, kerjasama akan timbul apabila orang menyadari bahwa mereka mempunyai kepentingan yang sama dan pada saat yang bersamaan mempunyai cukup pengetahuan dan pengendalian diri sendiri untuk memenuhi kepentingan itu. Kerjasama akan menimbulkan asimilasi yaitu suatu proses yang ditandai dengan adanya usaha mengurangi perbedaan yang terdapat pada perorangan atau kelompok-kelompok manusia dan juga berusaha untuk mempertinggi kesatuan tindak, sikap dan proses mental dengan memperhatikan kepentingan-kepentingan dan tujuan bersama.⁷⁰

Daya Tahan Warga

Sebagian besar warga lereng Merapi bangga dengan kerukunan yang ada di desa mereka. Tetua desa Adi Kiswanto, 70 tahun, mengatakan, selama ia tinggal di sini, tak pernah sekalipun terjadi konflik atas nama agama. *"Sejak dulu mas. Karena di sini dulu kan mayoritas Islam sekarang banyak Katolik tapi sama saja. Terus ada lagi adik saya itu dari Budha. Jadi di sini sebagian besar Islam terus katolik, Budha."*

Namun bukan berarti desa ini bersih dari upaya-upaya intoleransi. Salah seorang warga, Nur Huda menjelaskan, desanya sering didatangi sekelompok orang yang mencoba mempengaruhi warga agar membenci kelompok lain. Orang-orang tersebut berasal dari berbagai daerah, salah satunya dari Kabupaten Semarang. Mereka biasanya datang berkelompok dan mengajarkan kepada warga agar menjaga jarak dengan warga beragama lain karena dianggap mengancam aqidah. Selain itu para pendatang ini juga mengajarkan agar warga meninggalkan tradisi yang selama ini menjadi budaya dan perekat antar warga. *"Di sini memang sering ada orang-orang baru atau sekelompok orang yang mengatasmamakan agama terus yang mau tinggal di rumah warga terus akhirnya tinggal di Masjid. Kita koordinasi dengan perangkat desa dan pedukuhan serta RT. Kita memberi masukan kalau benar-bener mau berdakwah atau mengajak kepada hal-hal yang akan menimbulkan gesekan kita pesen sama pak lurah dan pak dukuh mohon tamu tersebut untuk ditolak."* Pengakuan Nur Huda tersebut menunjukkan dengan jelas

⁷⁰George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Posmodern*. Yogyakarta : Kreasi Wacana 2008, hlm 24-27.

bahwa masyarakat berupaya membangun pertahanan budaya terhadap infiltrasi kelompok masyarakat lain yang berusaha mengganggu ketentraman dan kedamaian hubungan antar agama di antara mereka.

Dalam kesempatan yang lain, Habibullah, Ketua GP Ansor Magelang juga mengatakan bahwa para tokoh desa tidak hanya mewaspadai para pendatang yang bermaksud mempengaruhi warga. Dia juga menyeleksi para dai yang hendak mengisi pengajian di wilayah Merapi. Mereka memastikan dai yang akan ceramah di desanya merupakan dai yang moderat dan tidak mengajarkan permusuhan. Seleksi yang ketat membuat desa ini tidak pernah didatangi dai yang menyuarakan pemusuhan dan membenci kelompok agama lain. *"Kita itu dari temen-temen kalau mau pengajian kan ngomong dulu. Kalau mau cari pembicara kadang saya juga mengarahkan kalau yang kira-kira keras saya kasih masukan jangan sampai dipakai di sini. Intinya kalau pengajian itu kan mencari ketenangan bukan permusuhan."*

Sementara Romo Kirdjito, rohaniawan Katolik, mengatakan bahwa gesekan memang seringkali dipicu oleh para pendatang. *"Tapi masyarakat menjadi peka sekarang. Kalau ada orang mulai membawa dari luar ke sini, ini begini begini. Sudah Anda pindah saja"*. Selanjutnya Romo Kirjito menegaskan bahwa kebersamaan dan komunikasi yang baik bisa mencegah pengaruh dari luar tersebut. *"Ketika warga dalam berkomunikasi sudah baik, kerja bareng sudah baik, kemudian sudah 'licin' dalam pergaulan, sudah tidak mudah tersinggung, dan sudah hafal (terhadap karakter masing-masing), maka otomatis ketika ada orang-orang atau kelompok atau isu maka masyarakat akan bilang: paling-paling mereka akan membuat kisruh."*

Memang pada awalnya banyak masyarakat yang belum bisa menerima atau setidaknya salah faham dalam melihat kerja-kerja lintas agama ini. pengakuan Nur Huda menunjukkan bahwa pada awalnya banyak umat Islam di desanya yang mengkritik aktivitasnya bersama Romo Kirdjito yang *nota bene* beragama Katolik. Sebagian warga menganggap kerja sama mereka membantu warga sebagai suatu dosa. Namun setelah dijelaskan kalau semua ini adalah kerja kemanusiaan dan dalam rangka kebaikan warga, maka dukungan pun mengalir dari masyarakat.

Karena itu, ketua GP. Ansor Magelang meyakini bahwa kunci toleransi di wilayahnya adalah mempertahankan adat dan tradisi. *"Perbedaan itu tidak ada. Dari dulu masyarakat sudah hidup rukun. Medianya*

cuma tradisi. Di sini saya istilahnya nguri nguri atau menghidupkan kembali tradisi yang ada. Kalau di sini ada tradisi saparan. Tradisi saparan semua masyarakat tidak pandang bulu bersama-sama mengucapkan syukur kepada Tuhan yang maha kuasa. Cuma caranya berbeda-beda ada yang kenduri, doa bersama", demikian penjelasan Habibullah.

Kerukunan yang sudah tumbuh bibitnya itu harus terus dipertahankan. Salah satunya dengan menjaga dialog antar warga yang berbeda agama. Di sini, disebut sebagai "dialog karya", kata Romo Suyatno Hadiatmojo. Dialog karya yang dimaksud adalah interaksi antar warga dalam persoalan keseharian mereka misalnya soal pertanian. *"Ketika menanam lombok, komunikasi menjadi lancar. Kita ga ngomong soal akidah kita ngomong, piye lombokmu. Kami komunikasi di daerah ini kan pakai HT kalau harus selalu kumpul kan jaraknya jauh kemudian kendaraan ga ada. Kemudian signalnya juga ikut ngungsi jadi ga pulang. Daripada itu kita pakai HT sore malam kita kontak-kontankan ngomong soal bagaimana mengatasi hama cara merabuk ini ada penyakit ada macam-macam, lalu kita coba praktekan. Itu malah tidak ada sekat-sekat yang namanya keyakinan agama. Tapi menjadi gerakan bersama maka disitulah namanya dialog karya."*

Mereka pun punya berbagai aktivitas yang dilakoni bersama. Misalnya, menanam pohon saat perayaan desa atau Merti Bumi. Merti Bumi atau selamatan desa merupakan perayaan tahunan yang dilaksanakan warga desa. Tak heran desa ini sangat rimbun dan hijau. Selain di lahan desa warga juga biasa menanam pohon di lereng Merapi untuk merawat sumber mata air.

Penutup

Dari paparan pembahasan di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa umat beragama di wilayah merapi Kabupaten Magelang sangat mengerti tentang pluralitas agama dan toleransi. Hal ini terlihat dari Kegiatan sosial dan kemanusiaan ternyata telah menjadi lem perekat yang sanggup merekatkan warga, sehingga diantara mereka saling membaur menjadi satu dan saling membantu. Hal ini terlihat nyata tatkala bencana merapi, dimana bencana telah menyatukan manusia dan meniadakan batas-batas teologis. Toleransi yang sudah mengakar bertahun-tahun di Magelang, dibuktikan ketangguhannya saat gunung merapi meletus dan erupsi. Agama dan keyakinan tidak jadi pembatas, di saat senang maupun susah.

Daftar Pustaka

- George Ritzer dan Douglas J. Goodman, 2008, *Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Posmodern*. Yogyakarta : Kreasi Wacana.
- Raimundo Panikar, 1994, *Dialog Intra Religius*, Yogyakarta: Kanisius.
- Kompas: 16 Februari 2011, " Toleransi beragama belajarlaha di di lereng Merapi"
- <http://www.forumbebas.com>
- Republika: 29 des 2010

BAGIAN III

**ISLAM DAN HAK-HAK
PEREMPAUN**

◆
Otonomi Perempuan dalam Keluarga

Nurun Najwah

◆
Kesetaraan Perempuan dalam Ruang Spiritualitas Islam

Suryadi

OTONOMI PEREMPUAN DALAM KELUARGA

Nurrah Najwah



Pengantar

Selama ini, pembicaraan tentang hak-hak perempuan tampaknya lebih banyak difokuskan pada isu-isu di sektor publik, dan sedikit sekali perhatian yang ditekankan pada isu-isu di sektor domestik. Padahal, praktik penindasan terhadap hak-hak perempuan selama ini bukan saja terjadi di sektor publik, melainkan lebih dari itu juga terjadi dan berlangsung di ruang-ruang domestik. Melalui lembaga perkawinan dan kemudian keluarga, hak-hak perempuan di sektor domestik kerap mendapat perlakuan yang tidak adil dan terkesan bersifat diskriminatif. Oleh sebab itu, mendiskusikan hak-hak perempuan di sektor domestik, atau lebih tepatnya ruang-ruang keluarga, di tinjau dari sudut pandang teks-teks keagamaan Islam tentu akan menarik dilakukan.¹

Dikatakan menarik, karena pada satu sisi, teks-teks keagamaan (al-Qur'an) dengan tegas memberi penghargaan yang sangat tinggi terhadap kedudukan perempuan dalam keluarga. QS. Ar-Rum (30): 21, misalkan, memberi kesempatan yang sama antara laki-laki dan perempuan dalam meraih *sakinah mawaddah wa rahmah*:

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan

¹Ketidakadilan gender senantiasa bersumber dari tiga muara, yakni: (1) materi (*substance of the law*) yang berupa 'tafsiran/pemahaman agama' (seperti: tafsir, syarah / pemahaman hadis, fiqh); 'materi hukum tertulis' (seperti: Undang-undang, PP, Inpres); maupun 'materi hukum tidak tertulis' (seperti: hukum adat). (2) kultur hukum (*culture of the law*), yakni kultur masyarakat dalam mentaati materi hukum / tafsiran agama. (3) struktur hukum (*structure of the law*), aparat pembuat dan penegak hukum. *Ibid.*, hlm. 164.

merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antarmu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”.

Sementara di sisi yang lain, ada beberapa nash yang mengisyaratkan perempuan dalam keluarga akan berhadapan dengan berbagai ketidakadilan jender yang menihilkan eksistensi perempuan, di antaranya: dianggap bukan sebagai subyek yang mandiri (tidak bisa melakukan akad nikah sendiri, tidak bisa menjadi wali nikah, ataupun saksi nikah), diposisikan sebagai obyek (waktu memilih calon istri harus dipertimbangkan kesuburannya dan status gadisnya, nikah mut'ah, harus patuh secara total kepada suami, pengibaratan sujud istri kepada suaminya, obyek seks suami, dan sebagainya), sasaran kekerasan suami, baik secara fisik maupun psikis (kebolehan memukul istri, *zihar*, *li'an*, poligami), adanya marjinalisasi, (pembagian secara kaku wilayah domestik dan publik, warisan yang lebih sedikit dan tidak memiliki hak *asabah*), keterikatan dengan pihak lain, (infak, menerima tamu, keluar rumah harus izin suami), serta adanya berbagai 'pembedaan' (aqiqah yang lebih kecil dan tidak boleh menikah dengan *ahl al-Kitab*).

Oleh sebab itu, artikel ini akan berusaha untuk mengkaji secara khusus teks-teks agama yang sepintas lalu tampak bertentangan antara yang satu dengan yang lain dalam melihat hak-hak perempuan dalam keluarga tersebut. Sejumlah teks-teks agama (Islam) yang berkaitan dengan perempuan dan relasinya dalam keluarga akan coba dianalisis dalam perspektif gender dan otonomi perempuan.

Relasi Suami-Istri dalam Teks Agama

Pandangan yang umumnya dipegangi mayoritas masyarakat muslim yang meletakkan superioritas laki-laki dalam kaitannya dengan relasi suami-istri setidaknya berangkat dari dua aspek, *pertama*, menihilkan historisasi nash sehingga nash cenderung dimaknai apa adanya dan berlaku universal, *kedua*, memaknai secara parsial nash al-Qur'an maupun Hadis Nabi.

Sebagai contoh, penafsiran terhadap QS al-Nisa' (4): 34,² pada

²Lihat: al-Zamakhshari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil* (Mesir: Syirkah Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, t.t.), juz I, hlm. 523; Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas, 1990),

umumnya cenderung menempatkan pihak laki-laki sebagai kepala, pemimpin, pelindung, penguasa, dan pengayom keluarga:

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang ta'at kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menta'atimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Padahal kalau kita telaah lebih jauh, maka ayat tersebut sebenarnya sangat terkait dengan kultur masyarakat Arab yang saat itu berifat patrilineal, dimana laki-laki lebih berperan sebagai pemberi mahar dan pencari nafkah (penopang ekonomi) bagi keluarga. Secara khusus, ayat tersebut terkait pengaduan seorang perempuan yang bernama Habibah binti Zaid bin Kharjah kepada Nabi karena suaminya (Sa'd bin Rabi') telah memukul wajahnya hingga berdarah. Menerima pengaduan ini Nabi kemudian menyuruh Habibah untuk membalasnya (*qishash*). Akan tetapi, setelah Nabi menyuruh untuk membalas itu tiba-tiba turun ayat ini untuk meluruskan.³

Pada awalnya, ayat ini hanya melegitimasi universalitas posisi laki-laki yang bersifat superior atas perempuan dalam ruang keluarga, namun kemudian dibawa untuk melegitimasi superioritas laki-laki terhadap perempuan dalam segala sisi kehidupan. Menurut penulis, penggunaan *al-rijal* dan *al-nisa'* dengan *al-marifat* dari aspek bahasa saja, kentara sekali menegaskan historisitas pada laki-laki tertentu dan

juz X, hlm. 88; Ibn Kasir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, juz X, hlm. 492; Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim / Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), juz V, hlm. 67-68; Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Qurtubi Abu 'Abd Allah, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an / Tafsir al-Qurtubi* (Kairo: Dar al-Syu'b, 1372 H), cet.2, juz V, hlm. 168.

³Al-Qurtubi, *ibid*. Penegasan *al-rijal qawwamun...*, tidak bisa diartikan legalitas pembenaran pemukulan suami terhadap istri (karena Nabi melarang memukul istri dan Nabi sendiri tidak pernah memukul para istrinya), tetapi sebagai realitas pembebasan perempuan dalam masyarakat patrilineal yang penuh kekerasan tidak bisa dilakukan secara revolusioner, dan harus melalui proses *tadrij* (yang bertahap). Penegasan ayat ini justeru meneguhkan bahwa bagaimanapun juga kekerasan tidak bisa diselesaikan dengan kekerasan, yang justeru akan memunculkan persoalan lainnya.

perempuan tertentu, dan bukan universalisasi semua realitas relasi. Karena dalam dataran realitas yang lebih banyak berbicara, posisi ruang publik dan domestik tersebut bisa saling dipertukarkan, sesuai dengan keadaan dan kebutuhan.

Senada dengan paparan sebelumnya, beberapa teks Hadis berikut yang secara eksplisit menegaskan superioritas laki-laki:

1. Laki-laki sebagai kepala keluarga.

Dalam riwayat al-Bukhari, yang *marfu'* dan berkualitas *sahih* no. 2.232 disebutkan:⁴

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ أَخْبَرَنِي سَالِمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ كَلِّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالْمَرْأَةُ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا رَاعِيَةٌ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا وَالْخَادِمُ فِي مَالِ سَيِّدِهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ قَالَ فَسَمِعْتُ هَؤُلَاءِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَحْسِبُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَالرَّجُلُ فِي مَالِ أَبِيهِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَكَلِّكُمْ رَاعٍ وَكَلِّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

“...dari `Abd Allah bin `Umar r.a. bahwasanya ia mendengar Rasulullah Saw. bersabda, ‘Kamu sekalian adalah pemimpin, dan akan ditanyai tentang kepemimpinannya, seorang imam adalah pemimpin dan akan ditanyai kepemimpinannya, seorang laki-laki adalah pemimpin di rumahnya dan akan ditanyai kepemimpinannya, seorang perempuan adalah pemimpin di rumah suaminya dan akan ditanyai kepemimpinannya, seorang pembantu adalah pemimpin atas harta tuannya, dan akan ditanyai kepemimpinannya’, `Abd Allah bin `Umar mengatakan, semua itu aku dengar dari Nabi, dan aku kira Nabi juga mengatakan, ‘dan seorang laki-laki adalah pemimpin atas harta ayahnya, dan dia kan ditanyai kepemimpinannya, kamu sekalian adalah pemimpin dan akan ditanyai kepemimpinannya’”.

⁴Lihat: al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, “fi al-Istiqrar wa Ada’ al-Duyun wa al-Hijr wa al-Tafjis, al-`Abd Ra’a fi Mali Sayyidih wa lam Ya’ mal illa bi-Iznih”, no. 2.232, juz II, hlm. 848. Lihat juga dalam: Ibid., “al-Jum`ah, fi al-Qura wa al-Mudun”, no. 844; Muslim, Sahih Muslim, “al-Imarah, Fadilah al-Imam al-`Adil wa `Uqubah al-Ja’ir”, no. 3.408; al-Turmuzi, Sunan al-Turmuzi, “al-Jihad `an Rasulallah Allah, Ma Ja’a fi al-Imam”, no. 1.627; Abu Dawud, Sunan Abi Dawud, “al-Kharaj wa al-Imarah wa al-Fa’iy min Haq al-Ra`iyyah”, no. 2.539; Ahmad, Musnad Ahmad, “Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad `Abd Allah bin `Umar bin al-Khattab, no. 4.266 dan 4.920, “Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Baqi Musnad al-Sabiq”, no. 5.635, 5.753.

Hadis di atas pada dasarnya menjelaskan konteks historis masyarakat Arab saat itu yang membagi tugas domestik untuk perempuan, dan publik untuk laki-laki, sehingga masing-masing harus bertanggung jawab atas apa yang menjadi tanggungjawabnya. Dengan konteks masyarakat yang berubah dan berbeda, maka bentuk tugas dan tanggungjawab masing-masing tentu juga berubah sesuai dengan konteksnya.

2. Puasa sunnah istri harus seizin suaminya.

Dalam riwayat al-Bukhari no. 4.793 yang *muttasil, marfu'* dan berkualitas *sahih* disebutkan:⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مِقَاتٍ أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامِ بْنِ مُنَبِّهٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُ الْمَرْأَةُ وَبَعْلُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ

“...dari Abu Hurairah dari Nabi Saw. bersabda, seorang perempuan tidak boleh berpuasa, ketika suaminya di rumah, kecuali atas izin suaminya”.

Hadis di atas berkaitan pengaduan istri Safwan bin Mu`attal terhadap perilaku suaminya yang menghalang-halangnya dalam shalat dan berpuasa. Pengaduan itu dibenarkan suaminya sendiri. Di hadapan Rasulullah, Safwan menjelaskan istrinya berlebihan dalam beribadah, shalat dengan membaca dua surat dan terlalu sering berpuasa, padahal dirinya masih muda dan sering tidak kuat menahan hasrat seksualnya. Dalam riwayat Abu Dawud yang *marfu'*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*, no. 2.103 disebutkan lebih detail:⁶

“...dari Abu Sa`id berkata, seorang perempuan datang kepada Nabi pada saat kami di dekat Nabi, ia berkata, 'wahai Rasulullah, sesungguhnya suamiiku Safwan bin al-Mu`attal memukulku kalau aku shalat; memintaku

⁵Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, “al-Nikah, Saum al-Mar’ah bi Izni Zaujiha Tatawwu’u’a,” no. 4.793, juz V, hlm. 1.993. Selengkapnya lihat dalam: *Ibid.*, “al-Nikah, La Ta’zan al-Mar’ah fi Bait Zaujiha li-Ahad illa bi Iznihi”, no. 4.796; Muslim, *Sahih Muslim*, “al-Zakah, Ma Anfaqa al-`Abd fi Mali Maulah”, no. 1.704; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, “al-Saum, al-Mar’ah Tasum bi-gair Izni Zaujiha”, no. 2.102, 2.103; al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, “al-Saum `an Rasulullah Allah, Ma Ja’a fi Karahiyyah Saum al-Mar’ah”, no. 713; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, “al-Siyam, fi al-Mar’ah Tasum bi-gair Izni Zaujiha”, no. 1.751-1.752; al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, “al-Saum, al-Nahy `an Saum al-Mar’ah Tatawwu’an illa bi Izni Zaujiha”, no. 1.657, 1.658.

⁶Selengkapnya lihat: Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, “al-Saum, al-Mar’ah Tasum bi-gair Izni Zaujiha”, no. 2.103 yang *marfu'*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*, juz II, hlm. 330.

membatalkan berpuasa; kalau shalat subuh, ketika matahari terbit'. Nabi bertanya kepada Safwan tentang apa yang dikatakan istrinya. Safwan tidak mengelak dan mengatakan, 'wahai Nabi, adapun pengaduannya memukul karena kalau shalat ia membaca dua surat'; Nabi pun melarangnya, 'cukup satu surat saja'. Adapun pengaduannya tentang membatalkan puasanya, karena ia terus berpuasa, sementara aku masih muda dan tidak sabar (menahan seks). Lalu Nabi menjawab, 'seorang istri tidak boleh berpuasa tanpa izin suaminya'. Adapun pengaduannya tentang salat subuhku sampai matahari terbit, seluruh anggota keluargaku tahu hal itu, aku bangun pada saat matahari terbit', Nabi mengatakan, 'Jika bangun, bersegeralah shalat'...".

Hadis di atas tidak bisa dipahami sebagai otoritas total suami atas ibadah istrinya, karena menurut Nabi, beribadah kepada Allah harus tetap memperhatikan hak-hak orang lain, suami kepada istri dan istri kepada suaminya. Ini terbukti, ketika Rasulullah melarang 'Abd Allah bin 'Umar bin al-'As yang akan men-dawam-kan puasa di siang hari dan salat tahajjud di malam hari, karena istrinya memiliki hak darinya, sebagaimana riwayat al-Bukhari no. 1.839 *marfu'*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*:⁷

"...telah bercerita kepadaku 'Abd Allah bin 'Umar bin al-'As, Rasulullah berkata kepadaku, 'benarkah berita yang menyatakan kamu puasa di siang hari dan salat di malam hari?', aku menjawab, 'benar, wahai Rasulullah'. Nabi pun mengatakan, janganlah kamu melakukan seperti itu, berpuasalah dan berbukalah, salat malamlah dan tidurlah, karena jasadmu, matamu, istrimu, tenggorokanmu memiliki hak atasmu, bagimu cukup puasa puasa tiga hari dalam sebulan, karena tiap kebaikan akan berlipat sepuluh kali bagimu, karena puasa dahr (terus menerus) akan memberatkan semuanya', 'Abd Allah menjawab, 'saya kuat lebih dari itu (tiga hari)' Nabi menjawab, 'puasalah seperti puasanya Nabi Dawud A.S.', aku bertanya, 'bagaimana puasa Nabi Dawud A.S.?', Nabi menjawab, 'setengah dahr (sehari puasa, sehari tidak berpuasa)..."

3. Infak istri harus seizin suaminya.

Dalam riwayat Abu Dawud yang *marfu'* dan berkualitas *hasan* no. 3.080 disebutkan:⁸

⁷al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari, "al-Saum, Haq al-Jism fi al-Saum*, no. 1.839, juz II, hlm. 697; "al-Adab, Haq al-Da'if", no. 5.669; Muslim, *Sahih Muslim, "al-Siyam, al-Nahy 'an Saum al-Dahr"*, no. 1.968.

⁸Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud, "al-Buyu', Fi 'Atiyah al-Mar'ah bi-gair Izni*

حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ حَدَّثَنَا خَالِدٌ يَعْنِي ابْنَ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا حُسَيْنٌ عَنْ عَمْرٍو
 بْنِ شُعَيْبٍ أَنَّ أَبَاهُ أَخْبَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَجُوزُ لَامْرَأَةٍ عَطِيَّةٌ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا

“...dari `Abd Allah bin `Amr bahwasanya Rasulullah Saw. bersabda,
 ‘seorang perempuan tidak boleh memberikan sesuatu, kecuali atas izin
 suaminya’.

Hadis di atas bertentangan dengan Hadis lain tentang Maimunah,
 istri Nabi, yang memberitahu Nabi bahwa dia telah bersedekah dengan
 memerdekakan budak. Nabi menjawab bahwa dia beroleh pahala atas
 apa yang dikerjakannya dan Nabi sama sekali tidak menegur atas apa
 yang dilakukan tanpa izinnya. Dalam riwayat Abu Dawud no. 1440
 yang *marfu`*, *muttasil* dan berkualitas *hasan*, disebutkan:⁹

حَدَّثَنَا هَنَادُ بْنُ السَّرِيِّ عَنْ عَبْدِ عَن عَبْدِ عَن مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ بُكَيْرِ بْنِ عَبْدِ
 اللَّهِ بْنِ الْأَسْحَجِ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ يَسَّارٍ عَنْ مَيْمُونَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ كَانَتْ لِي جَارِيَةٌ فَأَعْتَقْتُهَا فَدَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ أَجْرَكَ اللَّهُ أَمَا إِنَّكَ لَوْ كُنْتَ أَعْطَيْتَهَا أَخْوَالِكَ
 كَانَ أَعْظَمَ لِأَجْرِكَ

“...dari Maimunah istri Nabi Saw. berkata, aku memiliki budak perempuan,
 dan aku merdekakan, lalu aku sampaikan kepada Nabi Saw. ‘engkau mendapat
 pahala, seandainya kau berikan pada saudaramu, pahalamu lebih besar.’”

Demikian halnya seruan Nabi kepada para wanita pada hari
 Raya untuk mengeluarkan sedeqah, ditanggapi para wanita secara

Zaujiha”, no.3.080, juz III, hlm. 293. Selengkapnya lihat juga dalam: *Ibid.*, “*al-Zakah, al-Mar’ah Tatasaddaq min Baiti Zaujiha*”, no. 1.437, 1.438, “*al-Buyu*”, *Fi `Atiyah al-Mar’ah bi-gair Izni Zaujiha*”, no. 3.079, “*al-Buyu*”, *Fi Tadmin al-`Awar*”, no. 3.094; al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, “*al-Zakah `an Rasulullah Allah, Fi Nafaqah al-Mar’ah min Baiti Zaujiha*”, no. 606; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, “*al-Tijarat, Ma li al-Mar’ah min Mali Zaujiha*”, no. 2.286, “*al-Ahkam, `Atiyah al-Mar’ah bi-gair Izni Zaujiha*”, no.2.379, 2.380; al-Nasa’i, *Sunan al-Nasa’i*, “*al-Zakah, `Atiyah al-Mar’ah bi-gair Izni Zaujiha*”, no. 2.493, 3.696, 3.697; Ahmad, *Musnad Ahmad*, “*Musnad al-Muksirin min al-Sahabah, Musnad `Abd Allah bin `Amr bin al-`As*”, no. 6.394, 6.440, 6.638, 6.761; “*Baqi Musnad al-Muksirin, Baqi Musnad al-Sabiq*”, no. 7.841, “*Baqi Musnad al-Ansar, Hadis Abi Umamah al-Bahili...*”, no. 21.263.

⁹Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, “*al-Zakah, fi Silah al-Rahm*”, no. 1.440, juz II, hlm. 132; al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, “*al-Hibbah wa Fadluha wa al-Tahrid `alaiha, Hibbah al-Mar’ah li-gair Zaujiha wa `Itqih*”, no. 2.403; Muslim, *Sahih Muslim*, “*al-Zakah, Fadl al-Nafaqah wa al-Sadaqah `ala al-Aqarib wa al-Zauj wa al-Aulad*”, no. 1.666.

langsung dengan melepas perhiasan dan menyedekahkannya--tanpa konfirmasi dengan suami masing-masing-- sebagaimana riwayat Muslim yang *muttasil*, *marfu`* dan sanadnya *sahih* no. 1.464.¹⁰

4. Istri harus izin suami kalau keluar rumah.

Meskipun tidak secara eksplisit ditegaskan, namun secara implisit terbaca bahwa istri harus seizin suami ketika akan keluar rumah, meskipun itu keluar untuk pergi ke masjid. Dalam riwayat al-Bukhari yang *marfu`*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*, no. 826 disebutkan:¹¹

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ مَعْمَرٍ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا اسْتَأْذَنْتِ امْرَأَةٌ أَحَدَكُمْ فَلَا يَمْنَعُهَا

"...dari `Abd Allah bin `Umar bin al-Khattab dari Nabi Saw. bersabda, "Jika seorang istri meminta izinmu (pergi ke masjid), maka janganlah kamu melarangnya."

5. Istri menerima tamu harus seizin atau atas kerelaan suami.

Dalam riwayat al-Bukhari yang *marfu`*, *muttasil*, satu jalur berkualitas *hutsan* dan 1 jalur berkualitas *sahih*, no. 4.796 disebutkan:¹²

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ سَدَّدَنَا أَبُو الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَرُؤُوسُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَلَا تَأْذَنَ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَمَا أَنْفَقَتْ مِنْ نَفَقَةٍ عَنْ غَيْرِ أَمْرِهِ

¹⁰ Muslim, *Sahih Muslim*, "Salah al-Idain, bab", no. 1.464, juz II, hlm. 602. Lihat juga dalam *Sahih Muslim*, *Ibid.*, no. 1.465, 1.468, 1.469, 1.472; al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Jum'ah, Khuruj al-Sibyan ila al-Musalla", no. 922; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Salah, al-Khutbah Yaum al-Id", no. 965; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "Iqamah al-Salah wa al-Sunnah fiha, Ma Ja'a fi al-Salah al-Idain", no. 1.263-1.264; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Wa min Musnad Bani Hasyim, Bidayah Musnad `Abd Allah bin `Abbas", no. 1.803, 1.879, 1.958, 2.061, 2.402; al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, "al-Salah, Salah al-Idain bi la Azan wa la Iqamah wa al-Salah Qabla al-Khutbah", no. 1.553; "al-Salah, al-Has `ala al-Sadaqah Yaum al-Id", no. 1.560.

¹¹ Lihat: al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Azan, Isti'zan al-Mar'ah Zaujuha li Khuruj ila al-Masjid," no. 826, juz I, hlm. 297.

¹² al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Nikah, La Ta'zan al-Mar'ah fi Baiti Zaujiha li Ahaad illa bi Iznih", no. 4.796, juz V, hlm. 1.994. Lihat juga dalam: al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, "al-Rada', Ma Ja'a fi Haqq al-Mar'ah `ala Zaujiha," no. 1.083; "Tafsir al-Qur'an an Rasulullah Allah, wa min Surah al-Taubah", no. 3.012; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Nikah, Haq al-Mar'ah `ala al-Zauj", no. 1.841.

"...dari Abu Hurairah r.a berkata telah bersabda Rasulullah Saw. tidak halal bagi seorang istri berpuasa, sedang suaminya di rumah kecuali atas izinnya, dan tidak boleh (memasukkan orang) di rumahnya, kecuali atas izinnya dan tidak boleh bersedekah tanpa perintahnya.."

Konteks izin puasa, izin infak, izin menerima tamu, izin keluar rumah tidak bisa dipahami sebagai legalitas subyek-obyek antara suami istri, tetapi lebih kepada adanya komunikasi dan keharusan masing-masing pihak memperhatikan keberadaan pihak lainnya. Hal ini ditunjukkan realitas historis dan beberapa teks yang kontradiktif mengenai hal tersebut.

6. Istri harus senantiasa siap melayani kebutuhan seks suami.

Dalam riwayat al-Bukhari yang *marfu'*, *muttasil* dan 5 jalur sanadnya *sahih*, no.2.998 disebutkan:¹³

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضَبًا نَافِتًا لَعْنَتَهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تَصْبِحَ تَابِعَهُ شُعْبَةُ وَأَبُو حَمْرَةَ وَابْنُ دَاوُدَ وَأَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ

"...dari Abu Hurairah berkata, telah bersabda Rasulullah Saw., "jika seorang laki-laki mengajak istrinya ke tempat tidur (untuk berhubungan seks), lalu istri menolak dan suami tidur dalam keadaan marah terhadap istrinya, maka malaikat melaknati istri sampai pagi hari...".

Pemahaman tentang keharusan istri melayani kebutuhan seks suami, kapanpun dan di manapun, sering menafikan realitas adanya kebutuhan seks seorang istri. Larangan terhadap `Abd Allah bin `Umar bin `As yang puasa terus menerus, karena mengabaikan hak istrinya—sebagaimana telah disebutkan sebelumnya—sebenarnya menunjukkan keharusan hak istri dipenuhi.

¹³ al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "Bad'u al-Khulq, Zikr al-Malaikah, no.2.998, juz V. hlm. 1.993. Lihat juga dalam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Nikah, Iza Batat al-Mar'ah Muhajirah Firasy Zaujiha", no. 4.794, 4.795; Muslim, *Sahih Muslim*, "al-Nikah, Tahrim Imtina'ha min Firasy Zaujiha", no. 2.594, 2.595, 2.596; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Nikah, Fi Haq al-Zauj `ala al-Mar'ah", no. 1.829; al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, "al-Nikah, Fi Haq al-Zauj `ala al-Mar'ah", no. 2.131; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Muksirin, Musnad Abi Hurairah", no. 7.159.

Dalam riwayat Abu Dawud, yang *marfu`*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*, no. 1.752 disebutkan adanya anjuran Nabi untuk menikahi gadis, agar suami bisa bercengkerama dengan istrinya, pun sebaliknya (bukan suami saja).¹⁴

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَخْبَرَنَا الْأَعْمَشُ عَنْ سَالِمِ بْنِ أَبِي الْجَعْدِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَزَوَّجْتَ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ بِكَرًا أَمْ تَيِّبًا فَقُلْتُ تَيِّبًا قَالَ أَفَلَا بِكَرٍ تَلَاعِبَهَا وَتَلَاعِبُكَ

"...dari Jabir bin `Abd Allah berkata, Rasulullah Saw. telah berkata kepadaku, 'Apakah kamu akan menikah?' 'Benar, jawabku, Nabi bertanya, 'gadis atau janda?', maka aku jawab, janda. Nabi pun berkata, 'Mengapa tidak gadis, engkau dapat bercengkrama dengannya, dia pun dapat bercengkrama denganmu".

Adanya keharusan izin istri, ketika suami hendak melakukan `azl, juga menunjukkan bahwa kebutuhan seks istri harus mendapat perhatian suami untuk dipenuhi, sebagaimana riwayat Ibn Majah yang *marfu`*, *muttasil* dan berkualitas *hasan*, no. 1.918.¹⁵

حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْخَلَّالُ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ عَيْسَى حَدَّثَنَا ابْنُ لَهِيْعَةَ حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ رَبِيعَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنِ مُحَرَّرِ بْنِ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ عَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُعْزَلَ عَنِ الْحُرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا

"...dari `Umar bin al-Khattab berkata, Rasulullah Saw telah melarang melakukan `azl terhadap perempuan merdeka, kecuali atas izinnya".

¹⁴ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Nikah, fi Tazwij al-Abkar", no. 1.752, juz II, hlm. 220. Lihat juga dalam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Buyu", *Syira' al-Du'wab wa al-Humar wa iza Isytara Dabah au al-Jamal wa huwa...*, no. 1.955, "al-Wakalah, Iza Wakala Rajul an Yu'ta Sya'ian Wa Lam Yubayyin kam Yu'ti fu A'ta'ala ...", no. 2.143.; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Nikah, Tazwij al-Abkar", no. 1.752; Muslim, *Sahih Muslim*, "Fada'il al-Sahabah, Fada'il Khadijah Umm al-Mu'minin", no. 2.663, 2.664, 2.666, 2.667; al-Darimi, *Sunan al-Turmuzi*, "al-Nikah `an Rasulullah Allah, Ma Ja'a fi Tazwij al-Abkar", no. 1.019, 2.119; al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, "al-Nikah, Nikah al-Abkar", no. 3.167, 3.168; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Nikah, Tazwij al-Abkar", no. 1.850; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Muksirin, Musnad Jabir bin `Abd Allah", no. 13.618, 13.717, 13.786, 13.857, 14.332, 14.367, 14.433, 14.482.

¹⁵ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Nikah, al-`Azl", no. 1.918, juz I, hlm. 620; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Musnad al-Asyrah al-Mubasyirin bi al-Jannah, Aurwal Musnad `Umar bin al-Khattab", no. 207.

7. Kebolehan memukul istri tanpa alasan.

Dalam riwayat Ibn Majah yang *marfu'* dan 3 jalur sanadnya berkualitas *garib hasan*,¹⁶ no. 1.976, disebutkan:¹⁷

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَىٰ وَالْحَسَنُ بْنُ مُدْرِكِ الطَّحَّانُ قَالَا حَدَّثَنَا يَحْيَىٰ بْنُ حَمَّادٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ دَاوُدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْدِيِّ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْمُسْلِيِّ عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ ضَبَّتْ عَمْرٌ لَيْلَةً فَلَمَّا كَانَ فِي جَوْفِ اللَّيْلِ قَامَ إِلَيَّ امْرَأَتُهُ يَضْرِبُهَا فَحَجَزْتُ بَيْنَهُمَا فَلَمَّا أَوَىٰ إِلَىٰ فِرَاشِهِ قَالَ لِي يَا أَشْعَثُ احْفَظْ عَنِّي شَيْئًا سَمِعْتُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَ يَضْرِبُ امْرَأَتَهُ وَلَا تَنَمُ إِلَّا عَلَىٰ وَتَرٍ وَنَسِيتُ الثَّلَاثَةَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ بْنِ خِدَاشٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ بِإِسْنَادِهِ نَحْوَهُ

"... dari al-'Asy'as bin Qa'is berkata, aku bertamu ke rumah `Umar pada malam hari, maka tatkala tengah malam berdiri tegak, memukul istrinya, maka aku bermaksud meleraikan keduanya, maka tatkala `Umar istirahat sejenak di ranjangnya, ia berkata kepadaku "Wahai Asy'as, pegangilah dariku sesuatu yang aku dengar dari Nabi Saw. yakni, seorang laki-laki jangan ditanya, karena apa dia memukul istrinya..."

Tetapi dalam riwayat yang lebih *rajih*, justeru menunjukkan hal sebaliknya, yakni Nabi melarang seseorang memukul istrinya, sebagaimana riwayat al-Bukhari yang *marfu'*, *muttasil* dan sanadnya *sahih* no. 4.805:¹⁸

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ هِشَامِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَجْلُدُ أَحَدُكُمْ امْرَأَتَهُ جَلْدَ الْعَبْدِ ثُمَّ يُجَامِعُهَا فِي آخِرِ الْيَوْمِ

¹⁶ Karena ketiga jalur sanad berujung pada `Umar bin al-Khattab, dan rawi 1,2,3,4,5 yang masing-masing sendirian.

¹⁷ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Nikah, Darb al-Nisa", no. 1.976, juz I, hlm. 639. Lihat juga, dalam Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Nikah, Fi Darb al-Nisa", no. 1.835.

¹⁸ al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Nikah, Ma Yakrahu min Darb al-Nisa", no. 4.805, juz V, hlm. 1.997. Lihat juga dalam Muslim, *Sahih Muslim*, "al-Jannah wa Sifah Na'imihā wa Ahliha, al-Nar Yadhkuluha al-Jabbarun wa al-Jannah Yadhkuluha al-Du'afu", no. 5.095; *Sunan Ibn Majah*, "al-Nikah, Darb al-Nisa", no. 1.973; al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, "Tafsir al-Qur'an `an Rasulullāh Allah, Wa min Surah wa al-Syams wa Duhaha", no. 3.266; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Awwal Musnad Ajma'in, Hadis `Abd Allah bin Zum'ah", no. 15.629; al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, "al-Nikah, Fi Nahy `an Darb al-Nisa", no. 2.123.

"...dari `Abd Allah bin Zam'ah berkata, dari Nabi Saw. bersabda "Janganlah salah seorang di antara kamu memukul istrinya, kemudian menyetyubuhinya pada malam hari"

Juga riwayat lain yang menyebutkan Nabi tidak pernah memukul istri atau pembantunya, sebagaimana diriwayatkan oleh Muslim, *marfu*, *muttsail*, 5 jalur berkualitas *sahih* no. 4.296:¹⁹

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ عَنْ هِشَامٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ مَا ضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَيْئًا قَطُّ بِيَدِهِ وَلَا امْرَأَةً وَلَا خَادِمًا إِلَّا أَنْ يُجَاهِدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا نِيلَ مِنْهُ شَيْءٌ قَطُّ فَيَنْتَقِمَ مِنْ صَاحِبِهِ إِلَّا أَنْ يُتْتَهَكَ شَيْءٌ مِنْ مَحَارِمِ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَابْنُ نُمَيْرٍ قَالَا حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَوَكَيْعٌ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ كُلُّهُمُ عَنْ هِشَامٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ يَزِيدُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ

"...dari `Aisyah berkata, Rasulullah Saw. tidak pernah memukul sekalipun kepada istri dan pembantunya, melainkan dalam kerangka jihad kepada Allah...."

8. Istri harus taat pada suami.

Dalam riwayat al-Nasa'i yang *marfu*, *muttsail* dan berkualitas *hasan garib*, no. 3.179 disebutkan:²⁰

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ سَعِيدِ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ النِّسَاءِ خَيْرٌ قَالَ أَيُّهُنَّ إِذَا نَظَرَ إِذَا نَظَرَ وَتَطِيعَهُ إِذَا أَمَرَ وَلَا تَخَالَفَهُ فِي نَفْسِهَا وَمَالِهَا بِمَا يَكْرَهُ

"... dari Abu Hurairah, Nabi ditanya perempuan yang bagaimanakah yang baik? Jawab Nabi, yang menyenangkan bila dilihat, yang taat bila diperintah, yang bisa menjaga diri dan hartanya dari sesuatu yang tidak disukai suaminya."

¹⁹Muslim, *Sahih Muslim*, "al-Fada'il, Muba'adatih Salla Allah `alaih wa Sallam li-Asam wa Ikhtiyarih min al-Mubah...", no. 4.296. Lihat juga dalam Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Adab, Fi Tajawuz fi al-Amr", no. 4.154; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Nikah, Darb al-Nisa'", no. 1.974; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Ansar, Hadis al-Sayyidah `Aisyah", no. 22.906, 23.837, 24.533, 24.734, 24.765.

²⁰al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, "al-Nikah, Ayy al-Nisa' Khair", no. 3.179, juz VI, hlm. 68. Lihat juga dalam: Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Muksirin, Baqi Musnad al-Sabiq", no. 1.927, 1.928.

Bahkan secara radikal dalam riwayat Ahmad--yang cukup masyhur di masyarakat--disebutkan adanya keharusan istri patuh pada suami, sehingga seandainya istri mau menjilat najis (darah dan nanah yang mengalir di sekujur tubuh suami), hak-hak suami atas istrinya belum bisa terpenuhi, sebagaimana riwayat Ahmad no. 12.153.²¹ Hadis tersebut diragukan sebagai ucapan Nabi, karena mengandung *syaz*, yakni adanya periwayatan yang menyelisihi periwayatan yang lebih *siqah*,²² di samping memang secara logika tidak mungkin Nabi menyampaikan hal yang sangat tidak manusiawi dan menjijikkan tersebut.

Dengan demikian teks-teks Hadis yang menunjukkan keharusan istri patuh pada suami secara total tidak memiliki dasar yang kuat. *Pertama*, sebagaimana kritikan yang disampaikan Khaled M. Abou El-Fadl terhadap pemahaman Hadis "pengibaratan sujud istri kepada suaminya" yang berkembang di masyarakat. Sesuatu yang tidak masuk akal, praktik sujud secara fisik pada siapapun (termasuk suami) tidak diperkenankan, tetapi secara substansi moral justru harus diberlakukan, yakni kepatuhan total istri kepada suaminya, istri ditakdirkan sebagai pelayan suaminya.²³

Kedua, ada batas ketaatan kepada manusia, sebagaimana riwayat Muslim yang lima jalur sanadnya *marfu'*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*, 3.425:²⁴

²¹"... Para sahabat bertanya "Wahai Rasulullah, binatang ini tidak berakal dan sujud kepadamu, sedang kami berakal, maka kami lebih berhak bersujud kepadamu", Maka jawab Nabi, "Tidak boleh seseorang sujud kepada orang lain, seandainya seseorang boleh sujud kepada orang lain, aku perintahkan perempuan sujud kepada suaminya, karena besarnya hak suami atasnya, Demi Allah seandainya dari ujung kaki sampai ujung rambut suami mengalir darah yang bercampur nanah, lalu sang istri menemui suaminya dan menjilatinya, belum terpenuhi hak suami atas istrinya." Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Muksirin, Musnad Anas bin Malik", no. 12.153, juz III, hlm. 158.

²²Rawi Hafis bin `Umar dan Khalaf bin Khalifah berkualitas *hasan*, namun jalur sanad ini menyendiri, baik dari aspek sanadnya maupun matannya, yakni adanya penambahan materi pengandaian istri menjilat darah ...dan seterusnya, yang menjadikan ke-*da'if*-an Hadis tersebut, *garib* dan *syaz*.

²³Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 304-307.

²⁴Muslim, *Sahih Muslim*, "al-Imarah, Wujub Ta'ah al-Umara' fi Gair Ma'siyah wa Tahrimiha fi al-Ma'siyah", no. 3.425, juz III, hlm. 1.469. Lihat juga dalam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "Akhbar al-Ahad, Ma Ja'a fi Ijazah Khabar al-Wahid", no. 6.716; Muslim, *Sahih Muslim*, "al-Imarah, Wujub Ta'ah al-Umara' fi Gair Ma'siyah wa Tahrimiha fi al-Ma'siyah", 3.424; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud, al-Jihad, fi al-Ta'ah*", no. 2.256; al-Nasa'i, *Sunan al-Nasa'i*, "al-Bai'ah, Jaza' man Amara bi Ma'siyah Faata'a", no. 4.134; Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Musnad al-Asyrah, wa min Musnad `Ali bin Abi Talib", no. 588, 686, 969, 1.013, 1.041.

"...dari `Ali berkata, Rasulullah Saw mengutus pasukan dalam peperangan, dan meminta seorang Anzor memimpin mereka dan meminta pasukan untuk mendengar dan mentaatinya (orang Anzor itu), maka tatkala pemimpin (itu) marah kepada pasukannya ia berkata, 'kumpulkan kayu', maka mereka pun mengumpulkan kayu. Lalu ia berkata, 'Nyalakanlah api', maka mereka pun menyalakannya. Laki-laki itu berkata lagi, 'Bukankah Rasulullah memerintahmu untuk mendengarkan dan mentaatiku?' mereka menjawab, 'benar'. 'Kalau begitu masuklah ke dalam api', maka mereka saling berpandangan dan mengatakan, 'sesungguhnya kami mentaati Rasulullah karena takut api, maka demikian halnya denganmu'. Maka redalah kemarahan laki-laki itu dan padam pula api, maka tatkala mereka kembali dan menceritakan hal tersebut kepada Nabi Saw., Nabi berkata, 'seandainya mereka masuk ke dalam api, mereka tidak akan bisa keluar selama-lamanya, sesungguhnya taat itu dalam kebaikan...."

Ketiga, karena semua bentuk ketaatan harus kembali dalam koridor taat kepada *Khaliq*. Hanya kepada Allah manusia boleh menyembah dan taat dengan penuh kepasrahan, sebagaimana QS. al-Anbiya' (21): 25. "Kami tidak mengutus seorang Rasulullah pun sebelum kamu, kecuali Kami wahyukan kepadanya, bahwa tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku"

Keempat, lebih dari semua itu, secara spesifik ada tuntunan mempergauli istri dengan baik. QS. al-Nisa' (4): 19 menyebutkan:

".... Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak."

Nabi juga senantiasa mengingatkan para sahabat agar berbuat baik kepada istrinya, karena sebaik-sebaik mereka adalah yang paling baik kepada istrinya. Riwayat Ibn Majah yang *hasan, marfu', muttasil* no. 1.968 disebutkan:²⁵

حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ حَدَّثَنَا أَبُو خَالِدٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ شَقِيبٍ عَنِ مَسْرُوقٍ
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُكُمْ
خَيْرُكُمْ لِنِسَائِهِمْ

²⁵ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Nikah, *Husn al-Mu'asyarah al-Nisa'*, no. 1.968, juz I, hlm. 636. Lihat juga dalam: *Ibid.*, 1.967; al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, "al-Manaqib `an Rasulullah Allah, *Fadl Azzawaj al-Nabi*" no. 3.830; al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, "al-Nikah, *Fi Husn Mu'asyarah al-Nisa'*", no. 2.160.

"...dari `Abd Allah bin `Umar berkata, telah bersabda Rasulullah Saw. 'sebaik-baik kalian adalah yang paling baik kepada istri-istrinya".

Seruan Nabi untuk mempergauli istri dengan baik, karena perempuan dan anak yatim adalah pihak yang lemah, sebagaimana disebut dalam riwayat Ibn Majah yang *marfu`*, *muttasil* dan berkualitas *hasan*, no. 3.668.²⁶

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ الْقَطَّانُ عَنْ ابْنِ عَجَلَانَ
عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ اللَّهُمَّ إِنِّي أخرجُ حَقَّ الضَّعِيفِينَ الْيَتِيمِ وَالْمَرْأَةِ

"...dari Abu Hurairah berkata, bersabda Rasulullah Saw. 'Ya Allah, aku memohon lapangkanlah hak-hak pihak yang lemah, yakni anak yatim dan perempuan."

Memaknai Ulang Hakikat Pernikahan

Pernikahan bukanlah semata-mata akad yang mengakibatkan pemilikan atau kebolehan berhubungan seksual suami atas istri, sebagaimana definisi yang dikemukakan para *Fuqaha'* empat mazhab,²⁷ meskipun dalam QS al-Baqarah (2): 223²⁸ mengisyaratkan hal tersebut... *nisa' ukum hars lakum fa'tu harsakum anna syi'tum...*"²⁹ Harus dimengerti ayat ini turun bukan dalam konteks menjelaskan istri harus melayani suami kapan saja dan di mana saja. Tetapi dalam konteks menjawab realitas historis yang bersumber dari Jabir, bahwa orang Yahudi mengatakan kalau menggauli istrinya dari belakang akan berakibat buruk pada anaknya. Ketika hal tersebut ditanyakan ke Nabi, Nabi

²⁶Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, "al-Adab, Haq al-Yatim", no. 3.668, juz II, hlm. 1.213. Lihat juga dalam riwayat Ahmad, *Musnad Ahmad*, "Baqi Musnad al-Muksirin, Baqi Musnad al-Sabiq", no. 9.289.

²⁷Syafi'i, Malik, Hanafi dan Hanbali sama-sama berpandangan pernikahan adalah akad yang mengakibatkan pemilikan atau kebolehan memperoleh kesenangan seksual dari istri. Lihat : `Abd al-Rahman al-Jazairi, *al-Fiqh `ala Mazahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1991), juz IV, hlm.2-4.

²⁸"Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok-tanam, maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. Dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwailah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. Dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman."

²⁹Lihat: Isma'il bin `Umar bin Kasir al-Dimasyqi Abu al-Fida>, *Tafsir al-Qur'an al-`Azim / Tafsir Ibn Kasir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H), juz I, hlm. 261.

menjawab, bahwa yang penting adalah di *farji*-nya, bukan caranya. Melalui rahim laksana bercocok tanam di sawah, pengibaratannya "sawah/ladang" menunjukkan betapa berharganya seorang istri (konteks Madinah saat itu, ladang subur adalah kekayaan yang tidak ternilai).

Perkawinan juga bukan ikatan yang hanya mengikat satu pihak, membahagiakan satu pihak, serta kewajiban satu pihak untuk melanggengkannya. Keberpasangan adalah realitas ketetapan Ilahi yang bukan hanya untuk manusia, tetapi semua makhluk hidup, sebagaimana dalam QS. al-Zariyat (51): 49,³⁰ Yasin (36):36,³¹ al-Syura (42):11.³² Ikatan pernikahan-lah yang membedakan keberpasangan makhluk manusia dengan makhluk yang lain.

Pernikahan juga bukan semata-mata upaya regenerasi, meskipun al-Qur'an juga mengisyaratkan hal tersebut dalam QS al-Syura (42):11; al-Nahl (16): 72³³; al-Nisa' (4):1, karena harus dimengerti pemilikan anak tidak menjadi kontrol sepenuhnya manusia.

Pernikahan adalah keterikatan dua pihak yang bertransaksi (suami-istri) untuk mewujudkan mahligai rumah tangga yang dilandasi mawaddah, rahmah dan sakinah dengan ikatan yang kokoh (misaqan galizian).³⁴ Sebagaimana yang digambarkan secara lugas dalam QS. al-Rum (30): 21.

Penutup

Satu hal yang perlu dicermati, bahwa bentuk relasi antar suami dan istri sangat terkait dengan aspek sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang sifatnya kontekstual dan historis. Oleh karenanya untuk menyarikan ide dasar yang berada di balik teks, beberapa hal yang perlu dipertimbangkan adalah:

³⁰ "Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah."

³¹ "Maha Suci Tuhan yang telah menciptakan pasangan-pasangan semuanya, baik dari apa yang ditumbuhkan oleh bumi dan dari diri mereka maupun dari apa yang tidak mereka ketahui."

³² "(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat.»

³³ "Allah menjadikan bagi kamu istri-istri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari istri-istri kamu itu, anak anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari ni'mat Allah?"

³⁴ Al-Qur'an menyebut ikatan yang kuat dan kokoh ini dalam 3 tempat; QS al-Nisa' (4):21, 154; dan al-Ahzab (33):7.

Pertama, hakikat pernikahan adalah keterikatan suami-istri untuk membentuk keluarga yang *sakinah, mawaddah* dan *rahmah* (yang harus melibatkan dua pihak secara bersama) dengan ikatan yang kokoh (*misagan galizan*). *Kedua*, beberapa redaksi Hadis yang melegalkan superioritas suami, seperti: suami sebagai kepala keluarga, puasa sunnah istri harus seizin suami, infak harus izin suami, keluar rumah harus izin suami, menerima tamu harus atas kerelaan suami, harus selalu siap melayani kebutuhan seksual suami, kebolehan memukul istri, kepatuhan tak terbatas pada suami tidak bisa dipahami secara tekstual, sebagai sesuatu yang normatif. Hal tersebut dikarenakan, beberapa teks Hadis lain menyebutkan hal yang kontradiktif, yakni keharusan mempertimbangkan dan menghargai kepentingan istri sebagai pihak yang berelasi. Teks-teks Hadis tersebut juga harus dipahami secara integral dengan tidak melepas konteks historis relasi jender masa Nabi.

Dengan demikian, "ide dasar" yang bisa dipegangi bukan terletak pada "keharusan seorang istri patuh secara total kepada suaminya", adanya bentuk relasi suami-istri yang tidak berimbang, tetapi terletak pada "relasi suami-istri adalah relasi antara dua subyek yang sejajar atas dasar kasih sayang." Untuk merealisasikan keluarga *sakinah-mawaddah-rahmah* tidak bisa diukur dengan standar suami, kerelaan suami atau kebahagiaan suami saja. Begitu juga sebaliknya, tidak bisa diukur dengan standar istri, kerelaan istri dan kebahagiaan istri saja. Relasi suami-istri harus menghadirkan keberadaan dua pihak yang setara dan berimbang serta tidak berat sebelah, sehingga akan menjamin keberlangsungan keluarga yang benar-benar bahagia serta dirasakan secara adil oleh dua belah pihak.

Daftar Pustaka

- Abd al-Rahman al-Jazairi, *al-Fiqh `ala Mazahib al-Arba`ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1991)
- Fakhr al-Din al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas, 1990)
- Isma'il bin `Umar bin Kasir al-Dimasyqi Abu al-Fida', *Tafsir al-Qur'an al-`Azim / Tafsir Ibn Kasir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H), juz I, hlm. 261.
- Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004)
- Muhammad Rasyid Rida, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim / Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.)
- Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farh al-Qurtubi Abu `Abd Allah, *al-Jami` li Ahkam al-Qur'an / Tafsir al-Qurtubi* (Kairo: Dar al-Syu`b, 1372 H)
- Mansour Fakih, *Analisis Gender & Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), cet. Ke VII.
- Nurun Najwah, *Rekonstruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perempuan*, 2005.
- al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf `an Haqaiq al-Tanzil wa `Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Tawil* (Mesir: Syirkah Matba`ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, t.t.)
- CD-Rom *Al-Qur'an al-Karim*, versi 6.5. Mesir: Sakhr, 1997.
- CD-Rom *Mausu`ah al-Hadisal- Syarif al-Kutub al-Tis`ah*, 1997.
- CD-Rom *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyah*, 1999.
- CD-Rom *Maktabah al-Tafsir wa `Ulum al-Qur'an*, 1999.

KESETARAAN PEREMPUAN DALAM RUANG SPIRITUALITAS ISLAM

Suryadi



Pengantar

Adalah tidak bisa dipungkiri, bahwa dalam realitas ada kebiasaan membaca atau mengenalkan 'Islam' via 'muslim'. Kenyataan ini, tidak hanya dilakukan oleh pihak luar (eksternal) yang ingin menilai Islam melalui perilaku kaum Muslim, tetapi juga kaum Muslim sendiri (internal) yang ingin memperkenalkan Islam melalui perilaku kesehariannya, baik dalam ranah sosial, ekonomi, politik, budaya ataupun yang lainnya. Kenyataan itulah yang tampaknya membuat jurang yang cukup dalam antara 'idealitas Islam' sebagai sebuah tuntunan dan 'realitas muslim' sebagai sebuah kenyataan, termasuk dalam mensikapi masalah perempuan.

Perilaku kaum muslimin yang kerap menempatkan perempuan dalam posisi nomor dua, khususnya di kalangan kaum muslimin yang berada di wilayah Timur Tengah, tempat turunnya ajaran Islam, ataupun wilayah lainnya yang mayoritas penduduknya muslim, bukan berarti secara otomatis mencerminkan kenegatifan ajaran Islam. Realitas ini sejajar dengan kenyataan yang kita hadapi sehari-hari, bahwa banyaknya kaum muslim yang tidak shalat atau tidak puasa atau tidak berzakat atau hadir sebagai koruptor, pencopet, pezina, tidak suka berderma, penghisap narkoba, pelaku mutilasi, dsb telah kita sepakati bukanlah merupakan cerminan dari 'buruknya' ajaran Islam, melainkan lebih sebagai manifestasi dari 'buruknya' orang-orang Islam. Namun, begitu menyangkut persoalan perempuan, bisa jadi sebagian orang masih keberatan untuk mengatakan hal senada.

Sangat mungkin, kenyataan yang dihadapi umat Islam dalam menyikapi perempuan yang tidak konsisten, sehingga terbaca mendeskreditkan perempuan, dikarenakan struktur sosial budaya yang berjalan hampir tanpa perubahan atau bisa juga karena pembacaan terhadap teks agama (al-Qur'an dan Hadis), sebagai sumber ajaran kurang mempertimbangkan aspek ruang dan waktu kemuncularnya dan atau menghadirkannya secara parsial, dengan tidak mengintegrasikannya secara menyeluruh.

Artikel ini secara khusus akan mengupas bagaimana Islam memotret spiritualitas perempuan dengan perpektif Hadis dengan mengupayakan menghadirkan teks secara menyeluruh dan holistik.

Perempuan dalam Keterbatasan Spiritual

Sejarah mencatat, Islam datang di wilayah Arab dalam kondisi yang sangat mengenaskan, karena hanya mengenal satu jenis kelamin manusia, yaitu laki-laki. Sementara perempuan saat itu tidak lebih dari seonggok benda, yang semakin rendah status sosial, semakin merana kondisinya. Perempuan dari kalangan budak akan jauh lebih merana daripada *mawali*, dan perempuan *mawali* lebih merana dari pada kaum perempuan bangsawan.

Pada saat itu, banyak bayi perempuan yang dikubur hidup-hidup karena dianggap akan menjadi pemicu berbagai problem masa depan dan menjadi beban sosial, ekonomi dan politik yang cukup pelik. Sesuatu yang tidak bisa dinafikan, adanya kenyataan cara hidup mereka yang senantiasa berpindah-pindah di gurun pasir, menjadikan perempuan lebih banyak menjadi beban, karena fisiknya lebih lemah dalam menghadapi alam. Persediaan bahan pangan yang terbatas juga memicu *policy* pengurangan laju pertumbuhan penduduk, dengan membinasakan makhluk perempuan, karena dianggap sebagai biang keladinya. Belum lagi, secara politik dalam setiap peperangan antar suku, anak-anak dan perempuan dari pihak yang kalah akan menjadi budak milik suku pemenang. Ini tentunya merupakan ancaman yang dapat menjatuhkan martabat dan kehormatan suku yang dikalahkan.³⁵

Perempuan jugadihadirkansebagaiobyekeksploitasidalamwadahal lembaga pernikahan, tradisi kawin paksa, diperlakukan semena-mena

³⁵Nourouzzaman Shiddiqi, *Pengantar Sejarah Muslim* (Yogyakarta: Mentari Masa, 1989), cet.2., hlm. 105.

oleh suami, dipoligami tanpa batas dan tanpa syarat, ditukar, disetubuhi (budak) untuk dijual anaknya. Atas nama perkawinan, suami sah-sah saja menurut tradisi saat itu untuk saling tukar istri, ia menyerahkan isterinya pada laki-laki lain, begitu pula sebaliknya. Bukan *pamali* pula, suami yang impoten demi memperoleh keturunan akan menitipkan kepada laki-laki lain untuk disetubuhi hingga melahirkan keturunan. Belum lagi model prostitusi atas nama kawin kontrak untuk waktu tertentu dengan sejumlah mahar yang disepakati adalah bentuk realitas lain dari praktik dehumanisasi perempuan sebagai manusia saat itu.³⁶ Perempuan juga bisa dikawinceraikan kapan pun dan meski tanpa alasan apa pun oleh suami. Mantan isteri bila ingin menikah dengan orang lain, harus membayar tebusan yang diminta bekas suaminya.³⁷ Bahkan lebih mengesankan lagi, perempuan juga menjadi barang warisan yang dimiliki anak oleh tirinya yang tertua, jika suaminya meninggal.³⁸ Mungkin kata-kata yang tepat untuk membaca akad perkawinan saat itu adalah akad yang berorientasi pada seksual.

Terbelenggunya perempuan dalam ruang domestik dan ruang publik, ternyata juga berimbas kepada lingkup spiritual yang merupakan hak dasar perempuan yang hakiki yang berbicara atas nama dirinya. Sudah menjadi kenyataan yang biasa, bahwa perempuan harus mengikuti berbagai bentuk aktivitas spiritual berdasarkan 'pilihan' dan keputusan laki-laki. Mulai dari agama atau kepercayaan yang dianut, tata cara beribadah maupun kapan dan berapa lama dia bisa menjalankan ritualnya sangat tergantung pada tata tertib yang dibuat sang maestro, laki-laki.

Sangat mungkin berbagai realitas yang 'tidak memanusiakan perempuan' yang terjadi di masyarakat Arab saat itu disebabkan oleh paradigma yang berkembang adalah bahwa detak hidup seorang perempuan tergantung pada laki-laki dan atau setidaknya 'untuk laki-laki', sehingga tidak memiliki independensi atas nama dirinya sendiri dalam semua aktivitasnya.

³⁶ Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSSPA, 2000), cet. 2, hlm. 33-34.

³⁷ *Ibid.*, hlm. 43-44.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 36-37.

Ruang Spiritual yang Terbuka

Dehumanisasi makhluk perempuan yang cukup menyedihkan kemudian disikapi Nabi dengan melakukan berbagai perubahan yang cukup signifikan, ada yang sifatnya perombakan total (revolusioner) dan ada yang sifatnya perombakan secara gradual (evolutif). Perombakan secara revolusioner terjadi seperti pada kasus: (1) larangan mengubur bayi perempuan hidup-hidup;³⁹ (2) larangan menjadikan perempuan sebagai barang warisan;⁴⁰ (3) perempuan mempunyai hak waris;⁴¹ (4) perempuan tidak bisa dikawin cerai seenaknya;⁴² (5) perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama secara spiritual di hadapannya serta harus mempertanggungjawabkan semua perbuatannya kepada-Nya.

³⁹Larangan mengubur bayi perempuan hidup-hidup dilarang dalam Islam, QS. al-Isra' (16): 40. "Maka apakah patut Tuhan memilhkan bagimu anak-anak laki-laki sedang Dia sendiri mengambil anak-anak perempuan di antara para malaikat? Sesungguhnya kamu benar-benar mengucapkan kata-kata yang besar (dosanya)." Dalam riwayat al-Bukhari yang berkualitas *sahih, marfu'* dan *muttashil* disebutkan, no.B 2231, "...Nabi Saw. bersabda: Sesungguhnya Allah telah mengharamkan kamu durhaka kepada ibumu dan mengubur anak-anak perempuan..."

⁴⁰QS. al-Nisa' (4): 19. "Hai orang-orang yang beriman, tidak halal bagi kamu mempusakai wanita dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, terkecuali bila mereka melakukan pekerjaan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka secara patut. Kemudian bila kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena mungkin kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan padanya kebaikan yang banyak."

⁴¹Dalam kasus Ummu Kajjah, yang ditinggal mati suaminya, dan tidak memiliki apa-apa, karena semua harta peninggalan suami dikuasai adik suaminya, hak-haknya diperjuangkan Nabi agar selaras dengan QS. al-Nisa' (4): 7: "Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan." Lihat Mernissi, *Wanita*, hlm. 153-154; al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, juz IV, hlm. 262.

⁴²Nabi mengingatkan kepada kaum laki-laki untuk bisa menahan atas kekurangan yang tidak disukai dari diri isterinya, karena perceraian adalah sesuatu yang dihalkan tetapi paling dibenci Allah. Dalam QS. al-Baqarah (2):229 disebutkan: "Talac (yang dapat dirujuki) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang *ma' ruf* atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali dari sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya (suami isteri) tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim."

Adapun perombakan yang sifatnya evolutif, seperti kuantitas warisan yang lebih sedikit dari laki-laki⁴³; kesaksian yang dinilai setengah kesaksian laki-laki dalam mu`amalah⁴⁴; adanya `iddah dan ihdad⁴⁵; nikah harus diwakilkan wali,⁴⁶ saksi nikah yang tidak boleh perempuan,⁴⁷ poligami,⁴⁸ adanya hak talak pada laki-laki,⁴⁹ dan perbudakan merupakan berbagai bentuk adaptasi kultural yang dilakukan Nabi.

Menghadapi berbagai perombakan dari Nabi, respon yang muncul dari kalangan sahabat pun berbeda-beda; ada yang menentang keras dan adapula yang menghadapinya dengan sikap biasa.

Respon yang cukup keras dari kalangan sahabat adalah terkait dengan masalah warisan. Beberapa sahabat laki-laki terang-terangan enggan melakukannya dan mempertanyakan mengapa perempuan berhak mendapat warisan? Hal itu karena dengan kebijakan semacam itu, berarti akan berdampak pada pengurangan jumlah warisan laki-laki. Oleh karenanya, wajar terjadi kesulitan adaptasi yang sifatnya kultural-fisik-material semacam itu, karena menyangkut hal riil yang langsung dirasakan. Tantangan yang cukup keras tampaknya bukan datang dari laki-laki saja, Nabi juga menghadapi tuntutan sahabat

⁴³ QS. al-Nisa' (4): 11. "Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan..." Lihat juga dalam *Sahih al-Bukhari* no. 4.212.

⁴⁴ QS. al-Baqarah (2): 282. "...dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki diantaramu. Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka seorang lagi mengingatkannya....". Dalam riwayat al-Bukhari no. 2.464, "... dari Abu Sa'id r.a. dari Nabi SAW. bersabda Bukankah kesaksian seorang perempuan itu setara dengan setengah kesaksian laki-laki, Mereka menjawab "Benar". Nabi pun mengatakan. "Itulah kekurangan akalnya (perempuan)." *Ibid.*, "*Al-Syahadat, Syahadah al-Nisa'*", no. 2.464, juz II, hlm. 941.

⁴⁵ Q.S. al-Talaq (65): 4. "Dan perempuan-perempuan yang sudah tidak haid lagi di antara perempuan-perempuan kamu, jika kamu ragu-ragu tentang masa iddahnya, maka iddah mereka adalah tiga bulan..."

⁴⁶ Riwayat Ibn Majah no. 1.869, "*al-Nikah*," *La Nnikah illa bi Walii*". "Perempuan manapun yang menikah tanpa wali, maka nikahnya dianggap batal"

⁴⁷ Riwayat al-Turmudzi no. 1.022, *al-Nikah 'an Rasulillah; Ma Ja'a fi La Nikaha illa bi Bayyinah*"

⁴⁸ "...Wahb al-Asadi berkata, "Aku masuk Islam dan memiliki delapan isteri, maka aku katakan hal itu kepada Nabi, lalu Nabi mengatakan 'pilihlah empat di antara mereka.'" Lihat: Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "*al-Talaq, fi Man Aslamu wa 'indahu Nisa' Aksar min Arba'au Ukhthani*", no. 1.914.

⁴⁹ Riwayat Abu Dawud no. 1.887, "*al-Thalaq; fi a-Battah*"

perempuan agar dibolehkan berperang, agar memiliki kesempatan mendapat rampasan perang, sebagaimana laki-laki.

Termasuk perombakan yang ditanggapi dengan datar dan *adem ayem*, adalah masalah spiritual. Sesuatu yang patut untuk dicermati, upaya Nabi menjelaskan adanya hak yang sama dalam pahala dan siksa di akhirat bagi laki-laki dan perempuan terungkap melalui pertanyaan Ummu Salamah isteri Nabi, mengapa hanya laki-laki yang sering disebut al-Qur'an, lalu dijawab dengan turunnya QS al-Ahzab (33) :35 bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kedudukan yang sama.

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam keta'atannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.

Laki-laki dan perempuan diberi kesempatan yang sama untuk mendapat ganjaran / pahala dan ampunan dari Allah. Laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama di hadapan-Nya dan harus mempertanggungjawabkan semua perbuatannya kepada-Nya, sebagaimana disebut dalam surat al-Nahl (16): 97

"Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan."

QS. al-Nisa' (4): 124

"Barangsiapa yang mengerjakan amal-amal saleh, baik laki-laki maupun wanita sedang ia orang yang beriman, maka mereka itu masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikitpun."

QS. Ali `Imran (3): 195

"Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), "Sesungguhnya Aku tidak menyalahkan amal orang-orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki atau perempuan, (karena) sebagian kamu

adalah turunan dari sebagian yang lain. Maka orang-orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang dibunuh, pastilah akan Ku-hapuskan kesalahan-kesalahan mereka dan pastilah Aku masukkan mereka ke dalam surga yang mengalir sungai-sungai di bawahnya sebagai pahala di sisi Allah. Dan Allah pada sisi-Nya pahala yang baik."

QS. al-Hujurat (49): 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 bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal."

Realitas yang menarik, Nabi justru mendapat tuntutan dari perempuan menyangkut kesempatan spiritualnya, mereka juga menuntut agar dosa yang dibebankan pada perempuan hanya setengah laki-laki, karena warisan perempuan setengah laki-laki. Tuntutan tersebut dijawab Nabi dengan QS al-Nisa' (4): 32:

"Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bahagian daripada apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu."

Secara aplikatif Nabi menunjukkan apresiasi beliau pada kaum perempuan dengan membuka majlis ta'lim khusus perempuan atas usul mereka, karena khawatir suami mereka tidak menyampaikan sebagaimana yang disampaikan Nabi.⁵⁰ Nabi juga mengizinkan kaum perempuan turut berjamaah dengan Nabi di masjid, meski malam hari. Bahkan ketika para sahabat laki-laki keberatan dengan *policy* Nabi dengan melarang isteri mereka berjamaah di masjid, ditegur Nabi dengan sabda beliau dalam riwayat al-Bukhari no. 818, "jika isterimu minta izin pergi ke masjid, jangan kamu larang!"⁵¹

⁵⁰Syafiq Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001., hlm. 32.

⁵¹Al-Bukhari, no. 818. "*al-Adzan; Khuruj al-Nisa' ila al-Masjid bi al-Lail wa al-Ghalas*"

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا
اسْتَأْذَنْكُمْ نِسَاؤُكُمْ بِاللَّيْلِ إِلَى الْمَسْجِدِ فَأَذِّنُوا لَهُنَّ

Bahkan, Nabi menghapus beberapa mitos yang menganggap 'perempuan sebagai barang najis' sehingga harus dikucilkan dalam tempat khusus pada saat menstruasi, yakni menganjurkan perempuan keluar rumah dan berkumpul bersama pada hari raya Idul Fitri maupun Idul Adha (meski tidak melaksanakan salat 'Id). Sebuah riwayat dari 'Aisyah, Nabi menyandarkan kepala di pangkuannya sambil membaca al-Qur'an, padahal dia dalam keadaan menstruasi.⁵²

Keberpihakan Nabi pada kaum perempuan, terlihat pada pesan beliau yang sangat berempati pada kaum perempuan:

*"...Perlakukanlah para isteri kalian dengan baik, mereka itu adalah kawan-kawan yang membantu kalian dan mereka tidak mempunyai sesuatu untuk (mengurus) diri mereka sendiri. Ketahuilah, bahwa kalian mengambil mereka (dari tengah-tengah keluarga mereka) sebagai amanat Allah dan kehormatan mereka dihalalkan bagi kalian dengan nama Allah. Karena itu, perhatikanlah kata-kataku ini, wahai kaum muslimin...."*⁵³

Meski terlihat banyak perubahan yang cukup signifikan, namun berbagai pertanyaan masih tersisa, menghadapi berbagai realitas lain yang terkesan masih merupakan sekat-sekat yang cukup tebal bagi perempuan dalam berspiritual dan dibaca membatasi gerak perempuan.

Logikanya, menempatkan perempuan dalam hak dan kewajiban yang sama di hadapan Allah, seharusnya juga memberi ruang kesempatan yang sama untuk dimasuki.

Di antara sekat yang dianggap mengurangi ruang perempuan adalah: Pertama, karena persoalan suara perempuan dianggap aurat, maka muncul produk hukum di antaranya :

- a. Larangan mengumandangkan azan. Meski dalam berbagai teks Hadis tidak dinyatakan keharusan laki-laki. Namun secara ijma' 'amaliyyah menunjukkan hal tersebut⁵⁴

⁵²Lihat: Muslim, *Sahih Muslim*, "al-Haid, Jawaz al-Gusl al-Ha'id...", no. 454.

⁵³Muhammad al-Gazali, *Fiqhus Sirah*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir (Bandung: al-Ma'arif, 1985), hlm. 749-750.

⁵⁴Riwayat Ibn Majah, no. 718, *al-Adzan wa al-Sunnah fih, Fadhu al-Adzan wa Tsawab al-Mu'adzdzin*."

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُؤَدِّنَ لَكُمْ خِيَارَكُمْ
وَلِيُؤْمَكُمُ قَرَأُوكُمُ

b. Mengingatnkan kekeliruan imam dengan tepukan, bukan dengan suara (ber-tasbih).⁵⁵

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ التَّسْبِيحُ
لِلرِّجَالِ وَالتَّصْفِيقُ لِلنِّسَاءِ

Pemahaman seperti ini dipegangi mayoritas muslim seantero dunia, meski akar dasarnya 'suara sebagai aurat' dalam banyak aspek sudah bergeser, semisal adanya Musabaqah Tilawatil Qur'an ataupun Mubalighat kaliber Nasional, Regional maupun Dunia yang tidak dipersoalkan lagi.

Kedua, karena menganggap tubuh perempuan mengundang madharat, di antaranya:

a. Shalat lebih utama di rumah. Dalam riwayat Abu Dawud disebutkan:⁵⁶

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَمْنَعُوا نِسَاءَكُمْ
الْمَسَاجِدَ وَيُؤْتِهِنَّ خَيْرَ لِهِنَّ

"...dari `Abd Allah bin `Umar dari Nabi Saw bersabda, Jika seorang isteri memintamu izin ke masjid, maka janganlah kamu melarangnya. dan rumah mereka lebih utama bagi mereka"

Sesuatu yang patut dicatat dalam *al-Kutub al-Tis`ah*, hanya riwayat Abu Dawud yang ditambah dengan *wa buyutahunna khair lahunna*. *Ziyadah* semacam itu, bisa jadi merupakan `Illat, kata-kata tambahan perawi dan bukan dari Nabi. Di samping itu, Nabi juga mengingatkan kepada para sahabat untuk tidak melarang para isteri mereka berjama`ah di masjid. Kalau shalat di rumah lebih baik, semestinya Nabi tidak perlu menegur para sahabat yang melarang isteri mereka ke masjid.⁵⁷ Banyak riwayat yang menunjukkan sahabat perempuan

⁵⁵Dalam riwayat al-Bukhari yang *shahih, marfu`*, no.1128; *al-Jum`ah, al-Tashfiq li al-Nisa`*.

⁵⁶Riwayat Abu Dawud no.480; *al-Shalah: "ma Ja`a fii Khuruj al-Nisa` ila al-Masjid."*

⁵⁷Lihat: al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, yang *marfu`*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*, no. 4.837.

yang berjama'ah shalat bersama Nabi di masjid pada waktu subuh, dalam riwayat al-Bukhari no. 544:⁵⁸

"...bahwasanya `Aisyah r.a. memberitahu, 'Kami perempuan-perempuan mu'minat melaksanakan shalat subuh bersama Nabi dengan pakaian yang menutup seluruh tubuh dan berjalan cepat-cepat, kemudian pulang ke rumah tatkala telah usai menunaikan shalat, tidak ada seorang pun yang tahu karena gelapnya malam...."

Bahkan Nabi pernah mempercepat shalatnya, karena di antara ma'mumnya ada sahabat wanita yang membawa anaknya dan Nabi mendengar tangisnya, sebagaimana termaktub dalam *Sahih al-Bukhari* no. 669:⁵⁹

"... dari Anas bin Malik dari Nabi Saw. bersabda, sesungguhnya aku ketika shalat hendak memperpanjang (bacaan surat), lalu aku mendengar tangis bayi, lalu aku peringan bacaannya, karena aku tahu betapa beratnya (gelisahannya) sang ibu mendengar tangis bayinya..."

b. Shaf shalat lebih baik di belakang. Dalam riwayat Muslim no.664⁶⁰

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أُولَئِهَا وَشَرُّهَا آخِرُهَا وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا وَشَرُّهَا أُولَئِهَا
"...dari Abu Hurairah berkata, telah bersabda Rasulullah Saw. 'sebaik-baik shaf bagi laki-laki, yang paling depan dan yang paling buruk adalah yang paling belakang, dan sebaik-baik shaf perempuan adalah yang paling belakang dan seburuk-buruk shaf bagi perempuan adalah yang paling depan."

Adapun tentang shaf perempuan yang lebih baik di belakang, sebenarnya merupakan pemisahan tempat dalam kerangka menjaga dari fitnah adanya percampuran di masjid yang memungkinkan membawa kemaksiatan. Konstruksi bangunan masjid pada saat itu, pintu berada di samping (tengah).

Ketiga, karena aspek kodrati yang dialami perempuan, di antaranya:

⁵⁸Lihat: al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "Mawaqitu al-Salah, Waqt al-Fajr", no. 544.

⁵⁹al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Azan, Akhaff al-Salah 'inda Buka' al-Sabiy", no. 669.

⁶⁰Muslim, *Sahih Muslim*, "al-Salah, Taswiyah al-Sufuf wa Iqamatihā wa Faal al-Awwal fa al-Awwal minha", no.664.

a). Karena adanya haid dan nifas, dilarang shalat dan puasa.⁶¹

Dalam riwayat al-Bukhari disebutkan:

"...dari Abu Sa'id r.a. telah berkata, bersabda Nabi Saw. 'Bukankah kamu apabila haid, tidak shalat dan puasa? Itulah yang dimaksud kurang agamanya."

b) larangan membaca al-Qur'an saat haid dan nifas.⁶² Dalam riwayat al-Turmudzi no. 121 disebutkan:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تَقْرَأُ الْحَائِضُ وَلَا الْحَبُّ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ

Terkait dengan tidak shalat dan puasa-nya perempuan karena haid dan nifas harus dinilai sebagai bentuk ketaatan terhadap-Nya, tidak bisa dikenai sanksi, sebagaimana orang yang tidak memiliki kemampuan jihad dan sadaqah., Q.S. al-Taubah (9): 91 menyebutkan:

"Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, atas orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan, apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan rasul-Nya...."

Di samping itu, ada penekanan ibadah pada kualitas dan bukan kuantitas perbuatan. Keihlasan dalam hati adalah pangkal penilaian utama, bukan pada perbuatan fisik semata, karena *riya'* akan menafikan 'amaliyyah seseorang.⁶³

Keempat, karena mengharuskan adanya keterikatan ibadah perempuan dengan orang lain, seperti:

a. Keharusan haji disertai mahram. Dalam riwayat al-Bukhari no. 1.729 disebutkan.⁶⁴

⁶¹al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Saum, al-Ha'id Tatrak al-Saum wa al-Salah", no. 1.815.

⁶²Dalam riwayat al-Turmudzi no. 121, *al-Thaharah 'an Rasulillah*, "ma Ja'a fi al-Junub wa al-Haidh..."

⁶³Dalam Q.S. Al-Baqarah (2): 264 disebutkan: »Hai orang-orang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima), seperti orang yang menafkahkan hartanya karena riya' kepada manusia dan tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian. Maka perumpamaan orang itu seperti batu licin yang di atasnya ada tanah, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, lalu menjadilah dia bersih (tidak bertanah). Mereka tidak menguasai sesuatupun dari yang mereka usahakan, dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.»

⁶⁴Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Hajj, Haj al-Nisa'", no. 1.729.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَخْرُجَ فِي جَيْشٍ كَذَا وَكَذَا وَأَمْرَاتِي تُرِيدُ الْحَجَّ فَقَالَ أَخْرُجْ مَعَهَا

"...dari Ibn `Abbas r.a. berkata, Nabi Saw. bersabda: 'Janganlah seorang perempuan bepergian, kecuali disertai mahramnya, dan janganlah seseorang (laki-laki) menemuinya, kecuali disertai mahramnya,' lalu seorang laki-laki bertanya, 'wahai Rasulullah, sebenarnya aku ingin berangkat ke peperangan ini dan itu, sedangkan istriku ingin pergi haji'. Nabi pun mengatakan, 'pergilah (haji) bersamanya (isterimu).'"

Meski secara tegas ada larangan bepergian haji tanpa disertai mahram, para isteri Nabi tidak memahami mahram secara tekstual. Para isteri Nabi berhaji bersama-sama (sepeninggal Nabi), ditemani 2 sahabat Nabi; `Usman bin `Affan dan `Abd al-Rahman bin `Auf. Dalam riwayat al-Bukhari, disebutkan:⁶⁵

"...`Umar r.a. mengizinkan para istri Nabi berhaji pada hajinya yang terakhir, ia mengutus `Usman bin `Affan dan `Abd al-Rahman bin `Auf menyertainya."

Di samping itu, merupakan ketentuan Ilahi bahwa umur manusia di tangan sang Pencipta, maka adalah sesuatu yang naif bila kewajiban seseorang dikaitkan dengan sesuatu di luar kemampuannya, yakni keberadaan mahram, yang sangat bisa jadi semenjak dilahirkan dan atau sepanjang hidupnya seorang perempuan tidak pernah memiliki mahram.

b). Puasa sunnah isteri harus atas izin suaminya. Dalam riwayat al-Bukhari disebutkan:⁶⁶

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصُومُ الْمَرْأَةُ وَيَعْلَمُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ

"...dari Abu Hurairah dari Nabi Saw. bersabda, seorang perempuan tidak boleh berpuasa, ketika suaminya di rumah, kecuali atas izin suaminya".

⁶⁵ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Hajj, Hajj al-Nisa", no. 1.727, juz II, hlm. 658.

⁶⁶ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Nikah, Saum al-Mar'ah bi Izni Zaujiha Tatawwu'a", no. 4.793, juz V, hlm. 1.993.

Hadis di atas, berkaitan pengaduan isteri Safwan bin Mu`attal terhadap perilaku suaminya yang menghalang-halangnya dalam shalat dan berpuasa. Pengaduan itu dibenarkan suaminya sendiri.⁶⁷ Dalam riwayat Abu Dawud no. 2.103 disebutkan:⁶⁸

"... Adapun pengaduannya tentang membatalkan puasanya, karena ia terus berpuasa, sementara aku masih muda dan tidak sabar (menahan seks). Lalu Nabi menjawab, 'seorang isteri tidak boleh berpuasa tanpa izin suaminya'..."

Beribadah kepada Allah harus tetap memperhatikan hak-hak orang lain, suami kepada isteri dan isteri kepada suaminya. Ini terbukti, ketika Rasul melarang `Abd Allah bin `Umar bin al-`As yang akan men-*dawam*-kan puasa di siang hari dan salat *tahajjud* di malam hari, karena isterinya memiliki hak darinya, sebagaimana riwayat al-Bukhari no. 1.839:⁶⁹

"...telah bercerita kepadaku `Abd Allah bin `Umar bin al-`As, Rasul berkata kepadaku, 'benarkah berita yang menyatakan kamu puasa di siang hari dan salat di malam hari?', aku menjawab, 'benar, wahai Rasulullah'. Nabi pun mengatakan, janganlah kamu melakukan seperti itu, berpuasalah dan berbukalah, shalat malamlah dan tidurlah, karena jasadmu, matamu, isterimu, tenggorokanmu memiliki hak atasmu, bagimu cukup puasa tiga hari dalam sebulan, karena tiap kebaikan akan berlipat sepuluh kali bagimu, karena puasa dahr (terus menerus) akan memberatkan semuanya', `Abd Allah menjawab, 'saya kuat lebih dari itu (tiga hari)' Nabi menjawab, 'puasalah seperti puasanya Nabi Dawud A.S.', aku bertanya, 'bagaimana puasa Nabi Dawud A.S.?', Nabi menjawab, 'setengah dahr (sehari puasa, sehari tidak berpuasa)..."

Penutup

Menyimak tuntunan dan perlakuan Nabi yang cukup apresiatif terhadap ruang spiritualitas perempuan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa Islam sebenarnya membuka pintu selebar-lebarnya bagi perempuan untuk ber-*musabaqah* dengan dirinya sendiri maupun

⁶⁷Di hadapan Rasul, Safwan menjelaskan istrinya berlebihan dalam beribadah, salat dengan membaca dua surat dan terlalu sering berpuasa, padahal dirinya masih muda dan dan tidak kuat menahan hasrat seksualnya.

⁶⁸Lihat: Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, "al-Saum, al-Mar'ah Tasum bi gair Izni Zaujiha", no. 2.103 yang *marfu*, *muttasil* dan berkualitas *sahih*, juz II, hlm. 330.

⁶⁹ al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, "al-Saum, Haq al-Jism fi al-Saum", no. 1.839.

dengan kaum laki-laki dalam meraih, bukan saja kesempatan sosial, melainkan lebih dari itu juga kesempatan spiritual; sebuah ruang yang selama ini juga kerap diklaim “diistimewakan” untuk kaum laki-laki. Sementara terkait dengan adanya beberapa Hadis yang terkesan membatasi ruang spiritual perempuan, seperti Hadis tentang suara perempuan dan tubuh perempuan yang mengundang *madharat*; adanya kodrat perempuan menstruasi/nifas yang menjadikannya tidak boleh shalat, puasa, membaca al-Qur`an; keterikatan ibadah perempuan dalam haji dan puasa dengan pihak lain, sama sekali tidak bisa serta merta dimaknai sebagai keterbatasan peluang perempuan dalam meraih derajat spiritual. Karena apabila memahami teks-teks Hadis yang ada secara menyeluruh dan dengan menghadirkan *background* kemunculan Hadis tersebut, maka akan bisa kita dapati adanya pandangan yang konsisten bahwa antara perempuan dan laki-laki memiliki hak dan kesempatan yang sama, baik dalam ruang sosial maupun ruang spiritual. *Wallahu A`lamu bi al-Shawab.*

Daftar Pustaka

- 'Abd al-Gaffar Sulaiman. *al-Mausu'at Rijal al-Kutub al-Tis'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Asghar Ali Engineer, *Hak-hak Perempuan dalam Islam*, terj. Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: LSSPA, 2000)
- Budi Munawar Rachman, dkk. *Rekonstruksi Fiqih Perempuan*. Yogyakarta: Ababil, 1996.
- Fatima Mernissi, *Wanita Dalam Islam*. terj. Yaziar Radianti. Bandung: Pustaka, 1994.
- Hamim Ilyas., dkk. *Perempuan Tertindas Kajian Hadis-hadis Misoginis*. Yogyakarta: PSW IAIN Su-Ka dan Ford Foundation, 2003.
- M. Syuhudi Ismail. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual Telaah Ma'ani al-Hadis tentang Ajaran Islam yang Universal Temporal dan Lokal*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Muhammad al-Gazali, *Fiqih Sirah*, terj. Abu Laila dan Muhammad Tohir (Bandung: al-Ma`arif, 1985).
- Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Nasr Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan dan Moch. Syamsul Hadi. Yogyakarta: Samha, 2003, cet. 1.
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Pengantar Sejarah Muslim* (Yogyakarta: Mentari Masa, 1989).
- Syafiq Hasyim, *Hal-hal yang Tak Terpikirkan Tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.

Zaitunah Subhan. *Tafsir Kebencian, Studi Bias Jender dalam al-Qur'an*.
Yogyakarta: LKiS, 1999.

CD-Rom *Al-Qur'an al-Karim*, versi 6.5. Mesir: Sakhr, 1997.

CD-Rom *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif al-Kutub al-Tis'ah*, 1997.

BAGIAN IV

MENAPAK JEJAK PERADABAN ISLAM



Syi'ah dan Pencapaian Tradisi Keilmuan dalam Islam

Muhammad Aftah Suryodilaga



Belajar Pengembangan Pesantren dari *Hawzah Syi'ah*

Fahrudin Aziz



Mengurai Ketegangan Sufisme dan Ortodoksi

Mansur



Argumentasi Ilmiah Tradisi Pengobatan Nabi

Abdul Mustaqim



Gusdurian

**Ekspresi Kecintaan Masyarakat Untuk Almarhum Ab-
durahman Wahid**

Ali Usman

SYI'AH DAN TRADISI PENCAPAIN ILMU DALAM ISLAM

Muhammad Alfatih Suryadilaga



Pengantar

Keluasan serta kedalam ilmu yang dimiliki oleh Nabi Muhammad Saw tentu saja terwariskan ke umat Islam lain. Khusus di kalangan sahabat, ilmu-ilmu yang diwariskan oleh Nabi Muhammad Saw banyak dijumpai di sahabat tertentu, salah satunya adalah sahabat Ali r.a. Sebagaimana dalam sebuah Hadis diungkapkan dengan bahasa metafor yang sangat indah, yaitu bila Nabi Saw laksana kota ilmu, maka Ali r.a. adalah pintu gerbangnya (أنا مدينة العلم وعلي بابها).¹ Dalam menyikapi Hadis tersebut, terdapat penilaian yang berbeda di kalangan ulama.²

Ali r.a. sebagai seorang sahabat, menantu dan orang yang pertama masuk Islam di kalangan pemuda memiliki banyak keistimewaan. Beliau memberikan nuansa tersendiri dalam sejarah perkembangan Islam. Dan di kalangan Syi'ah, sosok Ali r.a. merupakan seorang yang penting karena masih keluarga Nabi Saw (*ahl al-Bait*).³ Sementara di kalangan Sunni, Ali r.a. termasuk dikalangan al-khulafa' al-rasyidun, pemeluk Islam yang pertama di kalangan pemuda dan dijuluki *karramallah al-wajhah*.⁴

¹ Lihat antara lain Hadis Abd al-Ra'uf al-Munawi, *Fayd al-Qadir*, Juz III (Mesir, Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1356), hlm. 46.

² Ibrahim ibn Taha al-Qisi dan Hamid Muahhad Marar, *Mawsuat al-Hadis wa al-Asar al-Da'ifah al-Mawdu'ah*, cet III (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1999), hlm. 115.

³ Beliau di Syi'ah dianggap sebagai penerus Nabi Saw dan imam yang maksum. Lihat dalam Al-Kulaini, *al-Kafi al-Kulaini*, ditahqiq oleh Ali Akbar al-Gifari, Juz I (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1388), bagian kitab al-hujjah.

⁴ Selayaknya sebagaimana sahabat Nabi Saw dan termasuk sepuluh orang yang

Makalah ini akan membahas tentang keutamaan Ilmu Sahabat Ali r.a. sebagaimana dalam Hadis أنا مدينة العلم وعلي بابها. Sebelum membahas tentang Hadis tersebut, akan dibahas tentang biografi Sahabat Ali r.a., setelah itu dikemukakan juga *takhrir* Hadisnya dan pemahaman Hadis tersebut dalam perspektif ma'anil Hadis dan bukti-bukti perkembangan ilmu di dalam tradisi Syi'ah.

Mengenal Ali r.a.

Nama lengkap beliau adalah Ali bin Abi Talib r.a. bin Abdi Manaf bin Abdul Muthalib bin Hasyim bin Abdi Manaf bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Luay bin Ghalib bin Fihri bin Malik bin al-Nadhar bin Kinanah Abul Hasan dan Husein.⁵ Beliau adalah keponakan sekaligus menantu Rasulullah Saw dari puteri beliau, Fathimah al-Zahra' dan dijuluki Abu Turab. Adapun ibu beliau bernama Fathimah binti Asad bin Hasyim bin Abdi Manaf bin Qushay, ibunya dijuluki dengan wanita Bani Hasyim pertama yang melahirkan seorang putera Bani Hasyim.⁶ Sedangkan ayah beliau bernama Abu Talib. Dia adalah paman kandung yang sangat menyayangi Rasulullah Saw nama sebenarnya Abdi Manaf.⁷

Sepak terjang Ali dalam membela Agama Islam dibuktikan antara lain dengan masuk Islam di saat berusia tujuh tahun. Pendapat lain ada yang mengatakan delapan tahun, dan ada pula yang mengatakan sepuluh tahun. Yang jelas, beliau adalah salah seorang di antara yang pertama kali masuk Islam.⁸ Atau lebih tepatnya, beliau adalah 'bocah' yang pertama kali masuk Islam, sebagaimana halnya Khadijah adalah wanita yang pertama kali masuk Islam, Zaid bin Harisah adalah budak yang pertama kali masuk Islam, Abu Bakar r.a. adalah lelaki dewasa merdeka yang pertama kali masuk Islam. Ali bin Abi Talib ra. memeluk Islam dalam usia muda disebabkan ia berada di bawah tanggungan Rasulullah Saw di saat penduduk Makkah tertimpa paceklik dan

masuk surga. Ahmad ibn Ali Abu Bakar al-Khatib al-Bagdadi, *Tarikh al-Bagdadi*, jilid II, IV (Beirut: Dar al-Ilmiyyah, t.th.), hlm. 81, 391

⁵ <http://media.isnet.org/islam/Etc/Ali.html>

⁶ H.M.H. Al Hamid Al Husaini, *Sejarah Hidup Imam Ali bin Abi Thalib r.a.* (Jakarta: LPI, 1981), hlm. 6.

⁷ *Ibid.*, hlm. 10-11.

⁸ Lihat Muhammad ibn Abdullah Abu Abdullah al-Hakim al-Naysaburi, *Mustadrak ala al-Sahihain*, juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411 H.), 120, Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad ibn Abdul Barr, *al-Isti'ab*, jilid III (Beirut: Dar al-Jail, 1412 H.), hlm. 1091.

kelaparan, Rasulullah Saw 'memungut' dia dari ayahnya.⁹ Ali bin Abi Talib kecil hidup bersama Rasulullah Saw Pada saat Rasulullah Saw wafat, Ali termasuk salah seorang yang memandikan, mengkafani dan mengebumikan jenazah Rasulullah Saw Ketika Abu Bakar al-Siddiq dibai'at menjadi khalifah pada hari Saqifah, Ali termasuk salah seorang yang berbai'at di masjid.¹⁰

Keluarga yang dibangun oleh Ali adalah dengan Fathimah binti Rasulullah Saw Beliau memperoleh dua orang putera, al-Hasan dan al-Husain. Ada yang mengatakan putera ketiga beliau bernama Muhasin, namun meninggal dunia saat masih bayi. Beliau memperoleh dua orang puteri, yaitu Zainab al-Kubra dan Ummu Kaltsum al-Kubra yang kemudian dinikahi oleh Umar bin al-Khaththab. Ali tidak menikahi wanita lain di samping Fathimah hingga ia wafat enam bulan setelah wafatnya Rasulullah Saw Setelah Fathimah wafat, Ali menikahi beberapa wanita, di antara istri-istrinya ada yang wafat pada saat beliau masih hidup, ada yang beliau ceraikan dan ketika wafat beliau meninggalkan empat istri.¹¹

Ali r.a. juga terkenal dengan kefasihannya. Sehingga ucapan-ucapannya mengandung nilai-nilai sastra Arab yang jernih dan tinggi, baik dalam menciptakan peribahasa maupun hikmah. Ia juga kerap mengutip redaksi Al Quran dan Hadis Rasulullah Saw, sehingga menambah benderang dan semerbak kata-katanya. Hal itulah yang membuat dirinya berada di puncak kefasihan bahasa dan sastra Arab.

Ali r.a. terbunuh pada malam Jum'at waktu sahur pada tanggal 17 Ramadhan tahun 40 H.¹² Pendapat lain ada yang mengatakan pada bulan Rabi'ul Awal. Namun, pendapat pertama lebih benar dan populer. Atau dengan kata lain, pendapat yang mengatakan bahwa sahabat Ali

⁹*Ibid.*, hlm. 1094.

¹⁰H.M.H. Al Hamid Al Husaini, *Sejarah Hidup ...*, hlm. 53.

¹¹Isteri-isterinya: setelah Fathimah az Zahra wafat, Imam Ali menikahi Umamah bin Abi Al Ash bin Rabi> bin Abdul Uzza al Qurasyiyah. Selanjutnya menikahi Umum Banin bini Haram bin Khalid bin Darim al Kulabiyah. Kemudian Laila binti Mas>ud an Nahsalyiyah, ad Daarimiyah dari Tamim. Berikutnya Asmaa binti <Umair, yang sebelumnya merupakan isteri Ja>far bin Abi Thalib, dan selanjutnya menjadi isteri Abu Bakar (hingga ia meninggal), dan berikutnya menjadi isteri imam: Ali. Selanjutnya ia menikahi Ummu Habib ash Shahbaa at Taghalbiyah. Kemudian, Khaulah binti Iyas bin Ja'lfar al Hanafiyah. Selanjutnya Ummu Sa>d ats Tsaqafiyah. Dan Mukhabba>ah binti Imri>il Qais al Kulabiyah. *Ibid.*, hlm. 18-24.

¹²Abu Muhammad ibn Abu Hatim Muhammad ibn Idris ibn al-Munzir al-Tamimi Hanzali al-Razi, *Jarh wa al-Ta'dil*, juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Imiyah, t.th.), hlm. 213.

r.a. ditikam pada hari Jum'at 17 Ramadhan tahun 40 H, tidak ada yang memperselisihkan. Namun demikian, mengenai kapan persisnya waktu wafatnya masih terjadi perbedaan pendapat: ada yang mengatakan beliau wafat pada hari beliau ditikam, ada juga yang mengatakan pada hari Ahad tanggal 19 Ramadhan, atau dua hari setelah peristiwa penikaman. Sementara itu, Al-Fallas berkata, "Ada yang mengatakan, beliau ditikam pada malam dua puluh satu Ramadhan dan wafat pada malam dua puluh empat dalam usia 58 atau 59 tahun". Versi lain mengatakan beliau wafat dalam usia 63 tahun. Itulah pendapat yang masyhur, demikian dituturkan oleh Muhammad bin al-Hanafiyah, Abu Ja'far al-Baqir, Abu Ishaq as-Sabi'i dan Abu Bakar bin 'Ayyas. Sebagian ulama lain mengatakan, wafat dalam usia 63 atau 64 tahun.¹³ Diriwayatkan dari Abu ja'far al-Baqir, katanya, "Wafat dalam usia 65 tahun." Karena masa kekhalifahan Ali lima tahun kurang tiga bulan. Ada yang mengatakan empat tahun sembilan bulan tiga hari. Ada yang mengatakan empat tahun delapan bulan dua puluh tiga hari.

Hadis-hadis tentang Kentamaan Ilmu Sahabat Ali r.a. .

Teks Hadis yang dijadikan obyek penelitian adalah ، أنا مدينة العلم ، بعد أن فعلت بعد ذلك في كتاب *Maktabah Alfiyah li al-Sunnah al-Nabawiyah* ditemukan dalam dua kitab yaitu:

1. *Fayd al-Qadir*¹⁴

رواه الحارث بن أبي أسامة والطيالسي وكذا الديلمي بأتم من هذا ولفظه أنا دعوة أبي إبراهيم وبشارة أخي عيسى ولما ولدت خرج من أمي نور أضياء ما بين المشرق والمغرب اه أنا دار الحكمة وفي رواية أنا مدينة الحكمة وعلي بابها أي علي بن أبي طالب هو الباب الذي يدخل منه إلى الحكمة فناهيك بهذه المرتبة ما أسناها

2. *Kasyf al-Khafa*¹⁵

Dalam kitab tersebut dijelaskan takhrij al-Hadis ana madinatul ilmim, yakni:

¹³Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad Abu Hatim al-Tamimi al-Busti, Masyahir Ulama' al-Amsar, juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1959), hlm. 12, 19, 29, lihat juga H.M.H. Al Harnid Al Husaini, *Sejarah Hidup ...*, hlm. 125. Muhammad ibn Abdullah Abu Abdullah al-Hakim al-Naysaburi, *Mustadrak ala ...*, 154.

¹⁴Abd al-Ra'uf al-Munawi, *Fayd al-Qadir*, Juz III, hlm. 46.

¹⁵Muhammad ibn Ismail al-Ajluni al-Jarakhi, *Kasyf al-Khafa*, (Beirut: Mua'ssasah al-Risalah, 1405 H.), juz I, hlm. 235.

٦١٨ أنا مدينة العلم وعلي بابها رواه الحاكم في المستدرک والطبرانی في الكبير وأبو الشيخ في السنة وغيرهم كلهم عن ابن عباس مرفوعاً مع زيادة فمن أتى العلم فليأت الباب ورواه الترمذي وأبو نعيم وغيرهما عن علي بلفظ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال أنا دار الحكمة وعلي بابها وهذا حديث ثابت كما قاله الدارقطني في العلل وقال الترمذي منكر وقال البخاري ليس له وجه صحيح ونقل الخطيب البغدادي عن يحيى بن معين أنه قال انه كذب لا أصل له وقال الحاكم في الحديث الأول إنه صحيح الإسناد لكن ذكره ابن الجوزي بوجهيه في الموضوعات وواقفه الذهبي وغيره وقال أبو زرعة كم خلق افتضحوا فيه وقالوا أبو حاتم ويحيى بن سعد لا أصل له لكن قال في الدرر نقلاً عن أبي سعيد العلاني الصواب أنه حسن باعتبار تعدد الإشارة لا صحيح ولا ضعيف فضلاً أن يكون موضوعاً وكذا قال الحافظ ابن حجر في فتوى له قال

Sedangkan melalui CD Maktabah Syamilah maka ditemukan dalam *Mustadrak al-Hakim*¹⁶ dan *Mu'jam al-Kabir al-Tabrani*. Adapun teks Hadis secara lengkap adalah sebagai berikut:

٤٦١٢ - حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ، ثنا محمد بن عبد الرحيم الهروي ، بالرملة ، ثنا أبو الصلت عبد السلام بن صالح ، ثنا أبو معاوية ، عن الأعمش ، عن مجاهد ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا مدينة العلم وعلي بابها ، فمن أراد المدينة فليأت الباب » « هذا حديث صحيح الإسناد ، ولم يخرجاه » ، « وأبو الصلت ثقة مأمون . فإني سمعت أبا العباس محمد بن يعقوب في التاريخ يقول : سمعت العباس بن محمد الدوري يقول : سألت يحيى بن معين ، عن أبي الصلت الهروي ، فقال : « ثقة » . فقلت : أليس قد حدث عن أبي معاوية ، عن الأعمش « أنا مدينة العلم » ؟ فقال : قد حدث به محمد بن جعفر الفيدي وهو ثقة مأمون . سمعت أبا نصر أحمد بن سهل الفقيه القباني إمام عصره ببخارى ، يقول : سمعت صالح بن محمد بن حبيب الحافظ يقول : وسئل عن أبي الصلت الهروي ، فقال

¹⁶Muhammad ibn Abdullah Abu Abdullah al-Hakim al-Naysaburi, *Mustadrak ala al-Sahihain*, juz III (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411 H.), hlm. 441.

: دخل يحيى بن معين ونحن معه على أبي الصلت فسلم عليه ، فلما خرج تبعته فقلت له : ما تقول رحمك الله في أبي الصلت ؟ فقال : « هو صدوق » . فقلت له : إنه يروي حديث الأعمش ، عن مجاهد ، عن ابن عباس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم « أنا مدينة العلم ، وعلي بابها ، فمن أراد العلم فليأتها من بابها » ، فقال : قد روى هذا ذاك الفيدي ، عن أبي معاوية ، عن الأعمش كما رواه أبو الصلت

٤٦١٣ - حدثنا بصحة ، ما ذكره الإمام أبو زكريا ، ثنا يحيى بن معين ، ثنا أبو الحسين محمد بن أحمد بن تميم القنطري ، ثنا الحسين بن فهم ، ثنا محمد بن يحيى بن الضريس ، ثنا محمد بن جعفر الفيدي ، ثنا أبو معاوية ، عن الأعمش ، عن مجاهد ، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا مدينة العلم وعلي بابها ، فمن أراد المدينة ، فليأت الباب » قال الحسين بن فهم ، حدثناه أبو الصلت الهروي ، عن أبي معاوية قال الحاكم : « ليعلم المستفيد لهذا العلم أن الحسين بن فهم بن عبد الرحمن ثقة مأمون حافظ » ولهذا الحديث شاهد من حديث سفيان الثوري بإسناد صحيح

٤٦١٤ - حدثني أبو بكر محمد بن علي الفقيه الإمام الشاشي القفال ، ببخارى وأنا سألته حدثني النعمان بن الهارون البلدي ، ببلد من أصل كتابه ، ثنا أحمد بن عبد الله بن يزيد الحراني ، ثنا عبد الرزاق ، ثنا سفيان الثوري ، عن عبد الله بن عثمان بن خثيم ، عن عبد الرحمن بن بهمان التيمي قال : سمعت جابر بن عبد الله يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « أنا مدينة العلم ، وعلي بابها ، فمن أراد العلم فليأت الباب »

Adapun redaksi dalam *Mu'jam al-Kabir* karya al-Tabarani adalah:

١٠٨٩٨ - حَدَّثَنَا الْمُعَمَّرِيُّ، وَمُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ الصَّائِغِ الْمَكِّي، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ، حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ مُجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى

اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِهِ مِنْ بَابِهِ.

Dari teks Hadis tentang *علي بابها العلم*، dan *أنا مدينة العلم* di atas, dapat dikatakan bahwa Hadis tersebut telah dibahas oleh ulama terdahulu. Di antara mereka ada yang mensahihkan, ada yang menilai hasan dan pula ada yang menilai daif atau lemah. Bagi al-Hakim dalam kitabnya *al-Mustadrak* mengatakan bahwa Hadis tersebut adalah sahih.¹⁷ Sedangkan bagi al-Hafiz al-Ala'i dalam kitabnya yang berjudul *النقد الصحيح لما اعترض عليه من أحاديث المصابيح* menjelaskan bahwa Hadis tersebut adalah bernilai hasan. Sedangkan al-Bukhari, al-Tirmizi, Ibn Hibban, al-Uqaili. Hadis tersebut juga ditemukan dalam versi lain yakni *علي بابها الحكمة*.

Versi lain dari *علي بابها العلم*، dan *أنا مدينة العلم* berdasarkan informasi dalam CD Maktabah Syamilah ditemukan di Sunan al-Tirmizi dengan redaksi *أنا دار الحكمة وعلي بابها*:¹⁸

٤٠٨٩- حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ الرُّومِيِّ حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ عَنْ سُؤَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ عَنِ الصَّنَابِجِيِّ عَنِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- «أَنَا دَارُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا». قَالَ هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مُنْكَرٌ. وَرَوَى بَعْضُهُمْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ شَرِيكٍ وَلَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ عَنِ الصَّنَابِجِيِّ وَلَا نَعْرِفُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ وَاحِدٍ مِنَ الثِّقَاتِ عَنْ شَرِيكٍ. وَفِي الْبَابِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ

٣٦٥٧ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُوسَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ الرُّومِيِّ حَدَّثَنَا شَرِيكٌ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ كَهَيْلٍ عَنْ سُؤَيْدِ بْنِ غَفَلَةَ عَنِ الصَّنَابِجِيِّ عَنِ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَا دَارُ الْحِكْمَةِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا قَالَ أَبُو عِيْسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مُنْكَرٌ وَرَوَى بَعْضُهُمْ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ شَرِيكٍ وَلَمْ يَذْكُرُوا فِيهِ عَنِ الصَّنَابِجِيِّ وَلَا نَعْرِفُ هَذَا الْحَدِيثَ عَنْ وَاحِدٍ مِنَ الثِّقَاتِ عَنْ شَرِيكٍ وَفِي الْبَابِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ

¹⁷Abu Abd al-Aziz Khalifah Kawari, *Takhrir al-Hadis ana Madinat al-Ilmi*, Majallah Ilmiyyah fi Jami' Qitr.

¹⁸Lihat CD Maktabah Syamilah dalam Sunan al-Tirmizi No. 4089 dan bandingkan dengan CD Mawsuat al-Hadis al-Syarif No. 3657

Dalam Tahzib al-Asar li al-Tabrani.¹⁹

١٤١٤-حدثني إسماعيل بن موسى السدي ، قال : أخبرنا محمد بن عمر الرومي ، عن شريك ، عن سلمة بن كهيل ، عن سويد بن غفلة ، عن الصنابحي ، عن علي ، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « أنا دار الحكمة ، وعلي بابها » القول في علل هذا الخبر وهذا خبر صحيح سنده ، وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح ، لعلتين : إحداهما : أنه خبر لا يعرف له مخرج عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه . والأخرى : أن سلمة بن كهيل عندهم ممن لا يثبت بنقله حجة . وقد وافق عليا في رواية هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم غيره

Dalam Jami' al-AHadis²⁰

٣٣٩١٤-قال الترمذى وابن جرير معا حدثنا إسماعيل بن موسى السدى أنبأنا محمد بن عمر الرومى عن شريك عن سلمة بن كهيل عن سويد بن غفلة عن الصنابحي عن علي قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنا دار الحكمة وعلي بابها (أبو نعيم فى الحلية قال الترمذى : هذا حديث غريب وفى نسخة منكر ، وروى بعضهم هذا الحديث عن شريك ولم يذكروا فيه عن الصنابحي ولا يعرف هذا الحديث عن أحد من الثقات غير شريك ، وفى الباب عن ابن عباس انتهى . وقال ابن جرير : هذا خبر صحيح سنده وقد يجب أن يكون على مذهب الآخرين سقيما غير صحيح لعلتين إحداهما أنه خبر لا يعرف له مخرج عن علي عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلا من هذا الوجه والأخرى أن سلمة بن كهيل عندهم ممن لا يثبت بنقله حجة وقد

Terlepas dari adanya pro kontra tentang kualitas Hadis mengenai keutamaan Ali tentang ilmu dan hikmahnya di atas, maka dapat dikatakan bahwa substansi Hadis tersebut bukanlah merupakan terkait erat dengan persoalan keyakinan atau ibadah yang mengharuskan adanya kualitas Hadis yang sahih. Persoalan Hadis tersebut adalah menunjukkan kapabilitas salah seorang sahabat Nabi Saw yang di

¹⁹Muhammad ibn Ismail al-Ajluni al-Jarakhī, *Kasyf al-Khafa'*, Jilid, 4 hlm. 123

²⁰*Ibid.*, 3, hlm. 115.

dalamnya penuh adanya ilmu dan hikmah. Oleh karenanya, untuk menguji Hadis tersebut seharusnya menggunakan analisis sejarah. Apakah Ali r.a. dalam berbagai kesempatan menunjukkan kearifan atas keilmuan dan hikmahnya. Pembahasan tentang hal ini dapat dilihat dari pembahasannya dalam bagian pemahaman Hadis tersebut dalam uraian berikutnya.

Pemahaman tentang Hadis-hadis Keutamaan Ilmu Sahabat Ali r.a. .

Variasi teks Hadis di atas antara lain: *وعلينا بابها ، العلم ، وأنا مدينة العلم* dan *أنا دار الحكمة وعلى بابها*. Kedua kata itu memiliki arti yang sama tentang ilmu. Kata ilmu dan hikmah memiliki arti yang sama. Istilah ilmu sering dikenal sebagai pengejawantahan dari term 'ilm. Kata tersebut berasal dari Bahasa Arab yang dapat menunjukkan berbagai arti.²¹ Banyak term yang disandingkan dengan kata 'ilm, seperti *science, wetenschap, wissenschaft*.²² Beberapa padanan tersebut sering tidak dapat mewakili istilah ilmu itu sendiri. Namun, pada umumnya ilmu sering diartikan dengan pengetahuan tertentu yang diperoleh dengan cara tertentu yang disepakati para ilmuwan.²³ Dengan demikian yang disebut ilmu adalah sesuatu yang spesifik merujuk pada suatu bidang tertentu.

Salah satu informasi tentang ilmu dalam konteks pokok-pokok agama terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi Muhammad Saw yang merupakan dasar ideal dari Islam. Paling tidak sebanyak 105 kali ayat al-Qur'an menyebut istilah ilmu dan jika dihitung dengan kata

²¹Alima, ya'lamu, ilmun, ma'lumun, 'alimun dan berbagai turunannya. Lihat Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Arab Indonesia al-Munawwir* (Yogyakarta: PP. Krapyak, 1984), hlm. 1036-1038.

²²Berbagai istilah dan perdebatan di seputar hal tersebut lihat M. Dawam Rahardjo, "Ilmu" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. I, 1990, hlm. 56.

²³Syarat disebut ilmu antara lain memiliki obyek kajian yang jelas (formal maupun non formal), memiliki metode, dan evidensi empiris. Lihat Peter R. Senn, "Struktur Ilmu" dalam Jujun S. Sumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), hlm. 129-133. The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty dan Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi Yogyakarta, 1991), hlm. 90. Dengan demikian, ilmu pengetahuan memiliki sesuatu proses yang disebut dengan aktivitas penelitian dengan didasari serangkaian metode ilmiah dan menghasilkan produk pengetahuan yang sistematis. Hal inilah yang ditolak di antara pakar muslim, di mana syarat-syarat tersebut penuh dengan sikap matrealisme. Lihat Hasan Abu Ammar, *Akidah Syi'ah Seri Tauhid: Rasionalisme dan Alam Pemikiran Filsafat dalam Islam* (Jakarta: Yayasan al-Muntazar, 1990), hlm. 266-273.

derivasinya maka ditemukan dalam 744 tempat.²⁴ Sedangkan term-term yang merujuk dengan istilah tersebut masih banyak lagi seperti 'ma'rifah, hikmah,²⁵ fiqh, fahm dan sebagainya.

Ilmu tidak hanya bermakna pengetahuan, ilmu adalah pengetahuan yang diperoleh dengan menerapkan sejumlah metode keilmuan. Karena ilmu merupakan sebagian dari pengetahuan, yakni pengetahuan yang memiliki sifat-sifat tertentu.²⁶ Akan tetapi tidak lantas menyamakan pengertian ilmu dan pengetahuan, bahkan kata Munawar Ahmad Anees, mengartikan ilmu sama dengan pengetahuan merupakan suatu kejahatan atas konsep yang luhur dan multidimensional tersebut.²⁷ Rosenthal juga mengatakan bahwa tidak dapat begitu saja ilmu diartikan dengan pengetahuan. Konsep ilmu ini telah mampu secara operatif berperan menentukan dalam pembentukan peradaban Islam di segala aspeknya. Keberadaannya tidak kalah dengan konsep *tauhid* dan *al-din* yang sering disebut.²⁸

Sebagaimana dikatakan di atas, bahwa al-Qur'an telah memberikan inspirasi dan menjadi penyebab utama lahirnya sejumlah ilmu. Hal ini terbukti dari munculnya berbagai macam keilmuan akibat dari pengaruh al-Qur'an. Di antaranya yang terpenting adalah kesusasteraan Arab (gramatika, *ilm al-Bayan* atau retorika, dan *isti'arah* atau pengetahuan tentang perumpamaan), serta ilmu-ilmu yang berhubungan dengan bentuk lahiriyah agama seperti ilmu *qira'at al-Qur'an*, tafsir al-Qur'an, Hadis, biografi para ulama, *sanad*, Hadis, dan *usul al-fiqh*.

Dari pengaruh ini, kaum Syi'ah tergerak untuk memainkan peranan penting dalam sumbangsih keilmuan. Dalam banyak literatur Syi'ah dikatakan bahwa kaum Syi'ah banyak menciptakan ilmu-ilmu alat seperti, gramatika Arab yang disusun oleh Abual-Aswad ad-Du'ali, salah seorang sahabat Nabi, dan oleh Ali Sahib ibn 'Abbad, seorang pendiri ilmu *balagh* (termasuk di dalamnya ilmu *bayan* dan *isti'arah*).

²⁴*Alima*: 35, *ya'lamu*: 215, *'lam*: 31, *yu'lamu*: 1, *'ilm*: 105, *'alim*: 18, *ma'lum*: 13, *'alamin*: 73, *'alam*: 3, *a'lam*: 49, *'alim 'ulama'*: 163, *'ulima*: 3, *mu'allam*: 1 dan *ta'allama*: 2. Lihat Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Mu'jam Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 469-480.

²⁵*Ibid.*, hlm. 458-459, 214.

²⁶Jujun S. Sumantri, *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Gramedia, 1994), hlm. 9.

²⁷Munawar Ahmad Anees, "Menghidupkan Kembali Ilmu" dalam *Jurnal al-Hikmah*, No. 3 Dzulhijjah 1411-Rabiul Awal 1412/Juli-Oktober 1991, hlm. 72.

²⁸Lihat Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970).

Selain itu, kamus Arab pertama yakni *kitab al-'Ayn* yang dikarang oleh Khalil ibn Ahmad Al-Basri, juga peletak dasar ilmu *Arud* dan guru besar gramatika bahasa Arab (ilmu *Nahwi*), yaitu Sibawaih adalah seorang Syi'ah.²⁹

Dari semangat keilmuan di Syi'ah inilah, kemudian mereka mengembangkan sistem penalaran yang terkonstruksi dalam filsafat tradisional, terutama yang mereka peroleh dari ucapan para sahabat Nabi yang sedikit banyak ucapan-ucapan itu berisi pembahasan filsafat, terlebih uraian-uraian Ali tentang metafisika yang mendalam. Pada akhirnya ulama-ulama yang datang berikutnya beserta para imam kaum Syi'ah—khususnya yang ke-1 dan ke-8—memperkenalkan perbendaharaan tak ternilai tentang pemikiran-pemikiran filsafat dalam konteks Islam, serta menyebarkan cara berpikir filosofis.³⁰

Demikianlah, kemudian filsafat tradisional lebih mewarnai perkembangan intelektual Syi'ah. Namun, kesadaran akan pentingnya fungsi akal kemudian berkembang dan menjalar hingga pada ranah keilmuan dan penemuan bentuk ilmu-ilmu yang lainnya.

Ilmu itu mampu mengungkapkan hikmah-hikmah yang terjadi dari setiap kejadian hidup keseharian kita. Jadi, tidak setiap orang mampu memungut hikmah sebagai hak miliknya yang hilang. Nabi Saw bersabda, "*Hikmah adalah milik yang hilang dari seorang mukmin. Di mana pun ia menemukannya, maka dia adalah orang yang paling berhak (memungutnya).*" (HR. At-Tirmidzi)

٢٦١١ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ الْوَلِيدِ الْكِنْدِيُّ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ نُمَيْرٍ
عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا
فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا³¹

Berbicara ilmu, ada baiknya kita membaca kembali hikmah berikut ini. Berdasarkan cerita ahli hikmah, berkumpul sepuluh pemuka kaum Khawarij dan menyatakan tidak mau menerima ketika

²⁹Allamah Tabataba'i, *Islam Syi'ah*, terj. Johan Efendi (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993), hlm. 116

³⁰Tercatat sebanyak 12.000 orang dan 120.000 karya mengenai pembahasan filsafat. Lihat *Ibid.*, hlm. 119

³¹CD Mawsua't al-Hadis al-Syarif No. 2611 Riwayat Tirmidzi dan Ibn Majah No. 4159.

mendengar sabda Nabi Saw *"Akulah kota ilmu. Ali adalah gerbangnya."* Dalam pertemuan itu, mereka mau mencoba untuk membuktikannya. Kaum Khawarij mengatakan, "Kita cukup melontarkan satu pertanyaan yang sama. Jika Ali memberikan alasan yang berbeda, maka benarlah apa yang disabdakan Nabi".

Kaum Khawarij kemudian mendatangi Ali secara bergilir satu persatu dan bertanya kepada Ali, "Lebih utama mana, ilmu atau harta?" "Ilmu," jawab Ali. "Apa alasannya?" "Ilmu warisan para Nabi, harta warisan Qarun, Syaddat Fir'aun, dan lainnya." Orang pertama segera pergi. Lalu datang orang kedua dengan pertanyaan yang sama. Ali selalu menjawab bahwa ilmu lebih utama dari harta. Tetapi setiap pertanyaan selalu diberikan alasan yang berbeda. "Ilmu menjagamu, sedang harta, kamulah yang menjaganya," jawab Ali kepada orang kedua. "Pemilik harta musuhnya banyak, pemilik ilmu sahabatnya banyak," jawabnya kepada orang ketiga

Kepada orang keempat, Ali menjawab, "harta akan berkurang jika kau gunakan, sedangkan ilmu akan bertambah jika kau pergunakan." Kepada orang kelima, Ali menjawab, "pemilik harta akan ada yang menjulukinya si pelit, pemilik ilmu selalu dihormati dan dimuliakan." Kepada orang keenam, Ali menjawab, "harta perlu dijaga dari tangan pencuri, sedangkan ilmu tidak perlu dijaga." Kepada orang ketujuh, Ali menjawab, "pemilik harta pada hari kiamat kelak akan dimintai tanggung jawab, pemilik ilmu akan mendapat syafa'at."

Kepada orang yang kedelapan, Ali menjawab, "manakala dibiarkan dalam waktu yang lama, harta akan rusak, tetapi ilmu tak akan musnah dan lenyap". Kepada orang kesembilan, Ali menjawab, "harta membuat hati jadi keras, sedangkan ilmu menjadi penerang hati." Kepada orang kesepuluh, Ali menjawab, "pemilik harta akan dipanggil tuan besar, sedangkan pemilik ilmu akan dijuluki ilmuwan".

Setelah mereka semua selesai bertanya pada Ali, maka Ali lalu berujar: "Andai kata kalian hidupkan banyak orang untuk bertanya lagi, maka aku akan menjawabnya dengan berbeda selagi aku masih hidup. Mereka lalu kembali dalam pengakuan Islam. Sungguh indah dan beruntung bagi mereka yang memiliki anak-anak, ilmuwan (lebih-lebih ilmu agama Islam), sehingga dengan ilmunya, perilaku dirinya akan dibimbing ke jalan yang lurus dan benar.

Perkembangan Keilmuan di Kalangan Syi'ah Era Klasik

Doktrin keilmuan Syi'ah bersumber pada akal, yaitu melihat keutamaan manusia dari segi akalnya melebihi segi-segi lainnya, serta berkeyakinan bahwa hal yang paling istimewa pada diri manusia yang juga memanusiaikan manusia terletak pada akalnya. Tentu saja akal yang dimaksud merupakan kekuatan untuk berpikir dan bernalar. Pada hakikatnya, terlepas dari sebuah tuduhan bahwa filsafat Islam yang berkembang di dunia Syi'ah merupakan warisan yang lahir dari hasil penerjemahan buku-buku Yunani, yang beberapa abad kemudian Filsafat Yunani mati di dunia Islam. Hal tersebut tidak sepenuhnya benar, mengingat aspek kesejarahan bahwa al-Qur'an merupakan sumber pengetahuan dan kebenaran yang memainkan peranan penting sebagai pendorong bagi umat Islam supaya banyak berpikir dan mempergunakan akalnya.³² Selain itu, mereka tidak mau terjebak pada firman Tuhan tentang seburuk-buruk manusia yang sangat dikecam Allah dalam QS. al-Anfal (8) :22. "*Sesungguhnya binatang (makhluk) yang seburuk-buruknya pada sisi Allah ialah; orang-orang yang pekak dan tuli yang tidak mengerti apa-apapun.*"

Mainstream al-Qur'an tentang perlunya proses penalaran melahirkan pandangan filosofis yang menghantarkan kepada kecenderungan keilmuan di kalangan Syi'ah yang sangat mendalam, karena diyakini bahwa filsafat merupakan basis ilmu serta berpikir. Selain itu, kecintaan mereka terhadap *ahl al-bait* juga mendorong kecintaan pada keilmuan, terutama sekali kecintaan kepada Imam Ali. Mereka termotivasi bukan saja karena pernyataan Nabi mengenai penunjukan Ali yang jelas dan langsung. Lebih dari itu, karena sifat-sifat kepribadian Ali, seperti keberanian, kebijaksanaan, kesalehan, keputusan yang benar, pengetahuan dan wawasan keagamaan yang mendalam. *Nahj al-Balagh* merupakan warisan yang paling diagung-agungkan oleh kaum Syi'ah, yang diyakini merupakan kitab terindah setelah al-Qur'an.

Sosok Imam Ali merupakan pribadi yang bukan khusus bagi zaman tertentu, melainkan mempunyai kaitan dengan segala zaman. Dalam diri Imam Ali terdapat kepribadian, keadaan, segi, dan ucapan yang tidak akan usang. Dengan demikian, kepribadian Imam Ali

³²Lihat penghargaan tinggi terhadap akal yang banyak diungkap dalam ayat-ayat al-Qur'an, antara lain seperti QS. Qaf (50): 6-7, QS. al-Tariq (86):5-7, QS. al-Gasiyah (88):17-20, QS. al-Nahl (16):68-69.

memiliki dua bagian. *Pertama*, pribadi yang kekal, dan *kedua*, pribadi yang senantiasa berubah sesuai dengan berlalunya waktu. Gibran—seperti dijelaskan Muthahhari—seorang Arab Kristen dari Lebanon, ia sering mengungkapkan kekagumannya pada pemimpin-pemimpin Islam, terutama Imam Ali dan Isa al-Masih. Berikut adalah salah satu ungkapan yang ditujukan untuk Imam Ali: “*Saya tidak habis mengerti rahasia dunia ini, ikhwal bagaimana mungkin sebagian orang mampu mendahului zamannya hingga tingkatan ini*”. Selanjutnya ia mengatakan, “*Menurut keyakinan saya, Ali bin Abi Thalib bukan berasal dari zamannya, Ali adalah satu-satunya orang dari bangsa Arab yang senantiasa berada di samping Ruh Universal (al-Ruh al-Kully) alam semesta ini*”. Dengan kata lain, zaman tidak berhak atas Imam Ali dan sesungguhnya ia telah mendahului zamannya, ia dilahirkan sebelum zamannya, beliau adalah orang yang senantiasa berada di sisi Tuhan.³³

Murtadha Muthahhari mengatakan, dalam QS. al-Syams (91): 1-2, “*Dem i matahari dan cahayanya di pagi hari. Dan bulan apabila mengiringinya*”, makna lahiriah ayat tersebut mengatakan, bahwa matahari dan bulan adalah sebagaimana yang biasa kita lihat sehari-hari. Akan tetapi secara bathiniyah, adalah sesuai dengan ungkapan indah dalam sebuah Hadis yang menafsirkan ayat ini, bahwa matahari yang dimaksud adalah Nabi Muhammad, sedangkan bulan adalah Imam Ali. Karena itu, Ali adalah sebagai penerus dan pantulan cahaya Rasulullah. Begitu juga mengenai al-Qur’an, Rasulullah bersabda, “*al-Qur’an berjalan sebagaimana matahari dan bulan beredar*”. Maksud sabda Rasulullah mengenai al-Qur’an adalah, masih menurut Muthahhari, bahwa cahaya Ali selalu mengiringi Muhammad, Ali selalu berjalan di bawah naungan Nur Muhammad. Sesuai dengan sabda Nabi yang diriwayatkan oleh al-Tabrani dari Ummu Salamah, bahwa Ali tidak pernah dipisahkan dari kebenaran dan kebenaran tidak pernah terpisah dari Ali.

Berangkat dari kecintaan pada Imam Ali inilah, para pengikutnya mengakui bahwa Imam Ali sebagai muslim pertama yang mendalami persoalan Metafisika (*Falsafah Ketuhanan*) dengan cara menggabungkan keketatan pemikiran dan pembuktian yang logis. Dari dorongan

³³Murtada Muthahhari, *Islam dan Tantangan Zaman*, terj. Ahmad Sobandi (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 186.

aspek intelektual dan gnostik dari kepribadian Ali tersebut kemudian membentuk pemikiran dan intelektual serta filsafat Syi'ah. Selanjutnya, kecintaan tersebut mampu membukakan mereka terhadap diskursus intelektual dan memunculkan kesadaran ilmu yang sangat tinggi. Adapun faktor yang paling dominan dalam memberikan kesadaran keilmuan yang tinggi di Syi'ah adalah *magnum opus* Imam Ali yang dihimpun oleh al-Syarif al-Radi (w. 406 H./1015 M.) berjudul *Nahj al-Balagh* yang banyak berbicara mengenai keutamaan ilmu dan pengetahuan.

Di antara hikmah tersebut adalah wasiat beliau kepada Kumail ibn Ziyad³⁴ tentang ilmu dan pengetahuan:

"Wahai Kumail, pengetahuan lebih baik dari kekayaan. Pengetahuan menjaga kamu, sementara kamu harus menjaga harta. Harta berkurang dengan pembelanjaan, sedang pengetahuan berlipat ganda dengan pengeluarannya ... Ya Kumail, pengetahuan adalah iman yang diamalkan. Bersamanya manusia mendapat ketaatan dalam hidupnya dan nama baik setelah matinya.... Pengetahuan telah mengantarkan mereka pada pemahaman yang sesungguhnya dan dengan demikian mereka mengaitkan dirinya dengan semangat keyakinan ..." (Letters: 147).³⁵

Dari penekanan terhadap doktrin di atas, tradisi keilmuan di kalangan Syi'ah mengalami perkembangan pesat, terutama selama periode Buwayhiyyah atau bisa dikatakan saat gaibnya Imam. Pada masa ini banyak bermunculan para pengarang yang *brilliant* dan sejumlah filosof-filosof muslim. Di antara empat buku kumpulan hukum (*al-Kutub al-Arba'ah* [Kitab yang Empat]) yang tumbuh subur sekitar masa ini adalah kitab *al-Kafi fi 'Ilm al-Din*, karya Muhammad ibn Ya'qub al-Kulaini al-Razi (w. 329 H./941 M); *Man La Yahduruhu al-Faqih* (Orang yang Tidak Mengenal Ahli Fiqih), karya Abu Ja'far Muhammad ibn Babuya (Babawaih) al-Qummi, yang dikenal sebagai al-Saduq (w.381 H./991 M); *Istibsar* (Penerangan) dan *Tahdib al-Ahkam* (Perataan

³⁴Kumail ibn Ziyad al-Nakha>i merupakan sahabat utama Amirul Mukminin yang juga sebagai pemegang rahasia keimanan. Ia menempati kedudukan besar dalam pengetahuan dan prestasi, dan mencapai tempat utama dalam kezahidan dan taqwa. Ia seorang gubernurnya di Hit selama beberapa waktu. Ia dibunuh oleh Hajjaj ibn Yusuf Saqafi di tahun 83 H, dalam usia sembilan puluh tahun, dan dikuburkan di luar kota Kufah. Lihat, Syarif Radi, *Nahj al-Balagh: Selection From Sermons, Letters And Sayings of Amir al-Mu>minin 'Ali ibn Abi Talib*, disyarah oleh: Syed 'Ali Raza (Karachi: Ansariyan Publication Republik of Iran, 1971), hlm. 606.

³⁵*Ibid.*, hlm. 607-609.

Hukum), karya Nasir al-Din al-Tusi, beliau hidup agak belakangan, wafat pada 460 H/1067 M. Dan tokoh terkemuka di kalangan orang-orang terpelajar Imamiyah pada masa Buwaihiyyah adalah al-Syaikh al-Mufid (Ibn al-Mu'allim), wafat pada 413 H/1022 M.³⁶

Tradisi keilmuan yang tumbuh subur di kalangan Syi'ah juga diprakarsai oleh sejumlah tokoh dengan keahliannya masing-masing. Seperti al-Kulaini dengan *magnum opus*-nya *al-Kafi fi 'Ilm al-Din*, yang mencakup lebih dari 15.000 Hadis yang dianggap berasal dari para Imam dan Nabi. Al-Kulaini menguraikan secara sistematis ajaran-ajaran Syi'ah *Imamiyah*. Dalam pembuatan koleksi Hadis-hadis, Syi'ah berusaha melebihi praktik Sunni yang telah diterima. Kemudian Ibnu Babawaih, seorang putra Syekh Syi'ah dari pusat Syi'ah besar di Qum. *Rukn al-Daulah* pernah memberikan penghargaan yang tinggi terhadapnya, dan mengundangnya ke Rayy. Ia seorang penentang terhadap *kalam* (teologi). Penentangan ini diungkapkan dalam tulisan-tulisannya yang bersifat dogmatis, yang di dalamnya dia menyebutkan Hadis-hadis yang melarang pertikaian teologis (umpamanya berkenaan dengan Tuhan dan takdir).

Selanjutnya adalah al-Mufid, seorang murid dari Ibn Babawaih yang dilahirkan di Ukbara. Di antara guru-gurunya yang lain adalah Abu 'Ali al-Iskafi, Abu Abdullah al-Marzubani, Abu Abdullah al-Basri, dan Abu al-Hasan Ali ibn Isa al-Rummani. Ia merupakan kepala *mutakallimun* (para teolog) seperti yang digambarkan oleh Ibn al-Nadim dan juga seorang yang ahli dalam perdebatan (dialektika/*jadal*) yang keras hati terhadap lawan-lawannya. Tidak seperti pendahulunya, yakni Ibn Babawaih, al-Mufid mendukung perdebatan keagamaan dan teologi spekulatif. Ia menulis sebuah kritik terhadap Ibn Babawaih, yang di dalamnya berpendapat bahwa Imam-imam menganjurkan perdebatan keagamaan, dengan syarat orang yang melakukan perdebatan tersebut sungguh-sungguh mencari kebenaran dan mampu mempertahankannya dari bid'ah dan kekafiran. Semangat dan kecerdasannya yang polemis dicatat oleh penulis-penulis yang muncul belakangan.³⁷

Dari beberapa tokoh yang tersebut di atas menggambarkan, seakan-akan Syi'ah tidak pernah lengang oleh geliat keilmuan dan

³⁶Joel L. Kreamer, *Humanism in The*, hlm. 65-66.

³⁷*Ibid.*, hlm. 66-67.

pengetahuan, apalagi dengan bertambahnya tokoh-tokoh dengan penguasaan pada bidangnya masing-masing. Misalnya Ibn Miskawaih, seorang ahli ilmu mantiq, ilmu akhlaq dan filsafat, al-Farabi, seorang ahli filsafat Islam pertama,³⁸ Ibnu Sina,³⁹ maha guru ketiga dalam ilmu ke-*tabib*-an, ilmu jiwa, ilmu hukum Islam, dan perbandingan hukum Islam; Nasir al-Din Muhammad al-Tusi, ahli sejarah dan ilmu perkembangan agama-agama, dan masih banyak lagi tokoh terkemuka Syi'ah lainnya yang memberikan kontribusi terhadap Islam dalam ilmu dan pengetahuan, sehingga Islam mengalami kemajuan hingga saat ini.

Gema intelektual yang dimiliki Syi'ah serasa memantapkan langkah para pemikir yang datang berikutnya. Sehingga Syi'ah memiliki segudang pakar ilmu yang mempunyai jangkauan universal dan memberikan kontribusi besar terhadap segala bidang keilmuan, serta mempunyai banyak ahli dalam bidang ilmu-ilmu tertentu. Mereka merupakan hakim yang namanya muncul dan menghiasi masa-masa formasi keilmuan Islam dan meninggalkan bekas yang tak terhapus dalam gejolak peradaban intelektual Islam.

Lebih dari itu, adalah Jabir Ibn Hayyan (103 H / 721 M – 200 H / 815 M), yang merupakan pemula Alkhemi dalam Islam. Seorang sufi sekaligus Syi'i. Ia berhubungan akrab dengan orang-orang di sekitar Imam Ke-6 (Imam Ja'far al-Shadiq). Pada tahun-tahun pertama, Jabir tinggal di kota Thus, kemudian pindah ke Arabia. Setelah itu, menetap di Kufa, di mana ia menghabiskan sebagian umurnya, dan untuk terakhir kalinya pindah ke Baghdad. Di tempat tinggal terakhirnya ini ia mulai dikenal sebagai ahli Alkhemi, tepatnya ketika ia bekerja di istana Harun al-Rasyid dan bergaul erat dengan para menteri kaum Abbasiyah, yaitu golongan Barmakiyah yang sangat berkuasa. Jabir banyak menulis tentang Alkhemi, dan karya tulisnya hampir berjumlah sekitar tiga ribu, yang sebagian besar berbentuk naskah pendek termasuk karya utamanya berjumlah 112 buku, 70 buku di antaranya

³⁸Para penulis biografi ulama memastikannya sebagai penganut madzhab Syi'ah antara lain Hasan as-Sadr dan al-Khunsari, hal ini juga diperkuat dengan pandangannya tentang al-Khair dan *imamah*. Lihat Muhsin Labib, *Para Filosof; Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra* (Jakarta: Al-Huda, 2005), hlm. 92

³⁹Sebagaimana para penulis biografi mengategorikan ke dalam jajaran ulama-ulama Syi'ah yang tercermin dalam karyanya *Ar-Risalah al-Mi'rajijah*. Lihat *ibid.*, hlm. 123.

diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, dan buku keseimbangan yang membahas teori keseimbangan termasyhur yang mendasari seluruh Alkhemi. Di antara karya-karyanya dipersembahkan untuk keluarga Barmak. Jabir tidak hanya piawai dalam Alkhemi saja, akan tetapi, ia juga menulis tentang filsafat, logika, ilmu medis, guna-guna (*occult*), fisika, mekanika dan hampir semua bidang ilmu yang lain.⁴⁰

Dari sekian banyak tokoh Syi'ah, yang mewakili aliran filsafat Islam yang hidup subur pada masa awal studi-studi intensif ilmu-ilmu filosofis adalah al-Farabi. Al-Farabi, nama lengkapnya adalah Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Auzalagh al-Farabi (w. 339 H/950 M). Nama al-Farabi dalam literatur Islam sering disebut Abu Nasr. Ia merupakan penggagas aliran utama dalam filsafat Islam, yaitu aliran *Masysya'i* (*Paripatetik*). Al-Farabi dinobatkan sebagai guru kedua setelah Aristoteles. *Ihsa al-Ulum* adalah hasil karyanya yang membahas klasifikasi berbagai cabang pengetahuan ke dalam delapan tajuk: yaitu *Linguistik* (Kebahasaan), *Logis*, *Matematis* (*Propaedeutik*), *Fisis*, *Metafisis*, *Politik*, dan *Yuridis*.

Awal mula perkenalan al-Farabi dengan logika Aristotelian sewaktu ia kembali ke Bagdad selepas dari Merv, yaitu pada rentang waktu antara 910 M dan 920 M. Selama itu, ia mencurahkan diri dalam belajar, mengajar dan menulis filsafat. Saat tiba di Bagdad, ia berkenalan dengan seseorang yang mempunyai reputasi tinggi dalam logika, yaitu Matta' ibn Yunus (w. 328 H. /940 M). Matta' bin Yunus merupakan orang yang mampu menarik kerumunan besar siswa dalam ceramah-ceramah dan perkuliahan-perkuliahan umum tentang logika Aristoteles, termasuk al-Farabi yang kemudian menjadi muridnya. Menurut beberapa otoritas, ia mempunyai kemampuan dalam menguraikan gagasan-gagasan yang bersifat abstrak menjadi gagasan yang mudah dipahami, serta mampu mengungkapkannya dengan istilah-istilah yang sederhana. Kemampuan ini semata-mata karena bimbingan Matta' (Abu Bisyr). Ajaran-ajaran dan tulisan-tulisannya selama periode ini dengan cepat memantapkan reputasinya sebagai filosof muslim terkemuka, bahkan mempunyai otoritas setelah Aristoteles. Meskipun al-Farabi masih relatif muda,

⁴⁰Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, terj. J. Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1986), hlm. 24.

berkat ketekunannya ia mampu melebihi gurunya, Matta' ibn Yunus, dalam bidang logika.⁴¹

Di antara karya-karya al-Farabi tentang logika dan filsafat bahasa, termasuk di antaranya komentar bebas atas *organon*-nya Aristoteles dan risalah-risalah lepas adalah, *Isagoge*-nya Porphyri, serta *Rhetoric* dan *Poetics*-nya Aristoteles. Ia juga menulis sebuah komentar besar atas *De Interpretatione*. Ringkasan-ringkasannya bukanlah usaha terperinci untuk menafsirkan teks-teks Aristoteles, melainkan mengembangkan interpretasi-interpretasinya sendiri, juga mengambil susunan dan inspirasi menyeluruh terhadap logika Aristoteles dan tradisi dari madzhab yang muncul darinya. Karya-karya yang lebih pribadi yaitu kitab *al-Huruf* dan kitab *al-Alfaz al-Musta'malah fi al-Mantiq*, yang juga dicurahkan pada topik-topik logika dan kebahasaan.⁴²

Kemudian al-Razi (250-313 H./864-925 M.=320 H./932 M.), yang mempunyai nama lengkap Muhammad ibn Zakariya al-Razi. Nama Razi diambil dari nama Latin Rhazes. Menurut riwayat, ia seorang yang menguasai musik, baik teori maupun praktik. Ia juga sebagai ahli Alkhemi sebelum belajar formalnya di bidang kedokteran. Selanjutnya, ia menjadi kepala rumah sakit di Rayy. Rumahnya yang besar di Rayy dan di tempat-tempat lain di Distrik Jibal, Kaspia Selatan menggambarkan bahwa ia seorang yang kaya. Selain itu, menurut riwayat ia telah mengarang dua ratusan karya.

Al-Razi disebut sebagai seorang *Galenis* Arab, yaitu dokter klinis terbesar Islam, karena ia mencantumkan dalam daftar pustakanya karya-karya Galen yang tidak tercantum dalam karya Galen sendiri dan katalog penerjemah besar Hunain ibn Ishaq, seorang cendekiawan Kristen. Namun, ia justru sebagai orang yang selalu waspada kepada otoritas empirisnya, seperti terlihat dalam karya, *Doubts About Galen*, yang menolak klaim Galen tentang superioritas bahasa Yunani dan mengkritik banyak pandangan kosmologis dan medisnya. Pandangan tersebut mengklaim kedokteran bersandar filsafat dan menegaskan bahwa praktek yang baik bergantung pada pemikiran bebas.

⁴¹Othman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 34-35.

⁴²Deborah L. Black, "Al-Farabi" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Vol. I (London and New York: Routledge, 1996), hlm. 178-179.

Al-Razi juga banyak terinspirasi oleh Plato dan Aristoteles. Seperti terlihat dalam tulisannya yang membahas tentang kesenangan dan mendefinisikannya sebagai suatu bentuk ketenangan. Kesenangan adalah kembalinya badan ke keadaan alaminya yang sempat terampas, baik secara mendadak dan bijak, ataukah berangsur-angsur dan tak bijak. Semua kesenangan menggadaikan kepedihan sebelumnya. Ia juga menulis anatomi dan katalog sifat jahat manusia, sebagai ganti anatomi Aristoteles yang rumit mengenai kebajikan.⁴³ Ia juga seorang yang banyak didatangi orang untuk belajar dan berguru kepadanya, baik orang dari jarak dekat maupun dari tempat jauh, serta dihormati karena pengetahuan dan keramahannya kepada siswa dan pasien. Ia menghabiskan akhir hidupnya untuk belajar dan menulis, hingga ia buta dan kemudian kembali ke Rayy.

Pada awal abad pertengahan, dunia intelektual Islam dihiasi oleh munculnya salah seorang pemikir muslim, yaitu Ibn Sina atau Avicenna (370-429 H./980-1037 M). Beliau lahir di Afshanah (desa kecil yang dekat dengan Bukhara, ibukota Dinasti Samaniyyah). Pada usia 10 tahun, ia telah selesai belajar al-Qur'an dan literatur Islam dan ilmu-ilmu lainnya, seperti fiqih, astronomi dan kedokteran serta logika. Belajar logika ia selesaikan pada usia 18 tahun. Ia tercatat sebagai orang yang mempunyai produktivitas tangguh dan mempunyai daya ingat yang luar biasa besar. Hal ini terbukti dari pencapaian besar dalam berbagai bidang keilmuan dan mampu menghafal di luar kepala al-Qur'an dan *metaphysics*-nya Aristoteles. Jumlah karyanya diperkirakan antara 100 sampai 250 buah judul. Kualitas karya dan keterlibatannya dalam praktik kedokteran, mengajar, dan politik, semuanya menunjukkan tingkat kemampuan yang luar biasa.

Selanjutnya adalah Ahmad ibn Miskawayh (w. 421 H./1030 M). Ia adalah anggota kelompok pemikir terkemuka yang berkarir politik dan beraktifitas filsafat. Pada masa Buwaihiyyah, ia menjabat sebagai bendahara dan banyak memberikan andil bagi perdebatan teoritis pada masa itu. Sebagai pemikir, ia tidak setenar Ibn Sina dan tokoh-tokoh lainnya. Akan tetapi, ia telah memberikan kontribusi intelektual yang menarik bagi perkembangan filsafat. Tulisannya yang menarik dalam filsafat adalah klaim terhadap sistem etikanya yang tersusun

⁴³Lenn E. Goodman, "Muhjammad ibn Zakariyya al-Razi" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of*, hlm. 198-201.

dengan baik. Terdapat beberapa prinsip dalam karyanya yang menjadikan ia sebagai tokoh yang "unik" pada zamannya, di antaranya *Taharah al-Akhlaq* yang lebih dikenal dengan *Tahzib al-Akhlaq*—harus dibedakan dengan karya Yahya ibn Adi yang berjudul sama—. Dalam karya tersebut, beliau mencoba menunjukkan bagaimana kita dapat memperoleh watak-watak yang lurus untuk menjalankan tindakan-tindakan yang secara moral benar, dengan terorganisasi dan tersistem, serta menyandarkan pada tinjauannya tentang sifat dasar jiwa yang diambil begitu saja dari Plato, sebagai entitas atau substansi yang berdiri sendiri. Tentu saja, hal ini berbeda dengan gagasan Aristotelian mengenai jiwa.⁴⁴

Pada abad ke-5 H/11 M di Persia dan negeri-negeri Timur lainnya, filsafat Islam mengalami kemunduran akibat serangan Syahrastani, al-Ghazali, dan Fakhruddin al-Razi. Hal ini mengurangi laju perkembangan keilmuan di dunia Islam. Akan tetapi, filsafat Islam menikmati kejayaan sementara di tangan Ibn Bajjah, Ibn Tufail, dan Ibn Rusyd dan akhirnya mati di ujung barat dunia Islam. Kemudian, filsafat Ibn Sina dihidupkan kembali oleh Nashir al-Din Tusi dan kelompoknya di abad ke-7 H/13 M.⁴⁵ Sehingga, kejumudan keilmuan di dunia Islam terlebih pasca serangan al-Ghazali dengan *Tahafut al-Falasifah* mengakibatkan tidak bermunculannya ide-ide baru dan orisinal dari para pemikir muslim. Lebih tepatnya sejak kaum literalis menuding para filosof dan sufi telah memperlakukan teks suci secara berlebihan dan memberikan penafsiran yang sulit dicerna. Mungkin klaim tersebut bisa dibenarkan, jika menengok perkembangan keilmuan di dunia Islam bagian barat. Tetapi, jika memandang perkembangan keilmuan di dunia timur atau Islam Syi'ah secara khusus, yang terus menjaga intensitas keilmuannya, lebih-lebih setelah *counter* Ibn Rusyd terhadap tuduhan al-Gazali, justru perkembangan keilmuan mengalami kemajuan yang hebat.

Sementara itu, dua generasi sebelum Tusi dan kelompoknya suatu perspektif intelektual baru yang diperkenalkan oleh seorang

⁴⁴Oliver Leaman, "Ibn Miskawayh" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of*, hlm. 252-253.

⁴⁵S.H. Nasr "Pengantar" dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Illunasionis Filsafat Islam; Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 22

filosof yang juga pembawa nuansa baru dalam arus pemikiran filsafat Islam adalah Syihab al-Din Yahya ibn Habasy ibn Amirak Abu al-Futuh Suhrawardi.⁴⁶ Beliau sering disebut sebagai guru *Iluminasi* (*Syaikh al-Isyraq*), sebutan yang biasa bagi pendiri mazhab baru dalam filsafat. Beliau dilahirkan di Suhraward Persia Barat Laut pada 549 H/1154 M. Ia merupakan sosok yang sangat berani memproklamirkan pengajaran filsafat esoteriknya, yang mengakibatkan tidak disukai di kalangan penganut eksoterik yang berkuasa pada masanya, yang pada akhirnya mengantarkan Suhrawardi pada kematian di usianya yang masih relatif muda melalui tiang gantungan (w. 587 H/1191 H). Oleh karenanya, beliau disebut sebagai *al-Maqtul* (yang terbunuh).

Meskipun kehidupannya terbilang singkat, beliau telah menghisai peradaban Islam dengan sederet karya yang sangat diperhitungkan, antara lain *al-Ahd al-Isyraq*, *al-Talwihat*, *al-Lamahat*, *al-Muqawamat*, *al-Mutarahat*, serta *al-Munajat*. Adapun *Hikmah al-Isyraq*, *Kalimah al-Hukama'*, dan *I'tiqad al-Ulama'* yang disebut terakhir merupakan buah karya menjelang akhir hayatnya, yang banyak diwarnai oleh pemikiran Neo-Platonis dan Ibn Sina. Pemikirannya banyak mempengaruhi Filsafat Persia, terutama dari *magnum opus*-nya, yaitu *Hikmah al-Isyraq*. Karya tersebut berbeda dari karakteristik filsafat Barat yang jauh dari nilai-nilai intuisi *zauqi*. Karya ini sebagai bentuk penawaran konsep baru yang membakar gairah intelektual Islam, dengan ide dasarnya yang memadukan antara visi sufistik (*al-Ittihad*) dengan penalaran filosofis (*al-Ittisal*)

Pada waktu yang bersamaan "sains mistisisme" atau 'irfan (gnosis) terumuskan oleh Ibn Arabi dan segera mulai berinteraksi dengan cara yang sangat kreatif dengan tradisi filsafat Islam maupun dengan teologi atau kalam yang saat itu telah menjadi semakin "filosofis". Dari hasil semua perkawinan silang ini adalah beberapa abad kegiatan filsafat yang ekstensif di Persia yang ditandai oleh sejumlah tokoh seperti Qutb al-Din Syirazi, Dabiran Katibi, Atsir al-Din Abhari, Ibn Turkah Isfahani, keluarga Dasytaki, serta tokoh-tokoh lain yang sedikit sekali dikenal di dunia barat. Masa pendekatan dan percampuran ini, yang berlangsung selama kira-kira tiga abad, mencapai kulminasinya dengan "Madzhab Isfahan" yang

⁴⁶Hossein Ziai, "Syihab al-Din Suhrawardi: Founder of the Illuminationist School" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of*, hlm. 434.

dibangun oleh Mir Damad pada abad ke-10 H/16 M dan mencapai titik puncaknya pada Mulla Shadra.

Dalam perjalanannya, terjadilah kemunduran kemudian pasang surut terlebih pada akhir periode Safawi dan pada saat perusakan sebagian besar Kota Isfahan akibat serbuan bangsa Afghan pada abad ke-12 H/18 M. Kemudian menyala kembali di tangan Mulla Shadra dan terus berlanjut hingga masa Dinasti Qajar.⁴⁷ Sementara itu, doktrin spiritual-mistis dan hidup ini mempengaruhi tradisi intelektual, khususnya filsafat Islam tradisional. Doktrin ini, di samping sebagai pengetahuan rasional juga merupakan sebuah teosofi hikmah yang secara mutlak sangat diperlakukan untuk mencapai realisasi spiritual. Shadr al-Din Syirazi, salah seorang filosof yang paling dihormati dalam Islam. Nama lengkapnya Muhammad ibn Ibrahim al-Qawami al-Syirazi. Beliau lebih dikenal dengan Mulla Shadra. Beliau merupakan teladan bagi para filosof-filosof sesudahnya. Oleh karena itu, beliau diberi gelar *Shadr al-Muta'allihin* yang artinya, teladan atau otoritas Filosof-filosof Illahi. Mulla Sadra lahir di Syiraz, Persia Selatan, pada 979 H/1572 M dari sebuah keluarga berada. Ayahnya adalah seorang menteri dalam istana Syafawiyah, yang juga seorang ulama. Menurut riwayat, beliau telah berhaji sebanyak tujuh kali dengan berjalan kaki, dan pada perjalanannya yang terakhir, beliau meninggalkan dunia dan dikubur di Basrah.⁴⁸

Kemunculan Mulla Shadra sebagai seorang pemikir orisinal ditandai dengan sintesis besar yang disebut *Hikmah al-Muta'aliyah*, atau yang biasa disebut Teosofi Transenden, yaitu sebuah sintesis yang menggabungkan pemikiran-pemikiran terdahulu ke dalam sebuah pandangan dunia yang menyatu dan menciptakan sudut pandang intelektual baru. Beliau berusaha membuat sistem filsafat baru, bukan anti tradisi paripatetik (*Masysya'i*) ataupun Illuminasionis (*Isyraqi*). Akan tetapi sebuah upaya rekonstruksi baru dari keduanya, yaitu sistem yang lebih menjelaskan suatu pandangan dunia, bahwa dunia visi intuitif adalah bagian tak terpisahkan dari pengetahuan.

⁴⁷S.H. Nasr "Pengantar" dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Illunasionis*, hlm. 22-23

⁴⁸Hossein Ziai, "Mulla Shadra: Kehidupan dan Karyanya" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Jilid II (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 902.

Sintesis tersebut tertuang dalam karya besarnya *al-Asfar al-Arba'ah fi al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Empat Perjalanan Intelektual), dengan pengklasifikasian sebagai berikut; perjalanan *pertama* dibahas tentang metafisika dan ontologi; *kedua*, filsafat kealaman; *ketiga*, ilmu ketuhanan; dan *keempat* mengenai psikologi dan eskatologi. Adapun karya-karya yang lainnya berjumlah lebih dari lima puluh judul, yang terbagi menjadi dua bentuk utama, yakni ilmu *aqliyah* dan ilmu *naqliyah*. Ilmu *naqliyah* mencakup subjek-subjek tradisional fiqih Islam, tafsir al-Qur'an, ilmu Hadis, dan teologi. Dalam bidang ini, karyanya antara lain: (1) *Syarah Ushul al-Kafi*, (2) *Mafatih al-Gaib*, dan (3) sejumlah tafsir al-Qur'an yang masing-masing dicurahkan pada tafsir atas surah-surah tertentu al-Qur'an, (4) Risalah pendek yang berjudul *imamah* yang berisi mengenai teologi Syi'ah, (5) Sejumlah komentar ringkas tentang teks-teks kalam standar; seperti *Syarah al-Tajrid* karya Qusychi. Sedangkan karya-karya yang berkenaan dengan ilmu-ilmu *aqliyah* adalah (1) *al-Asfar al-Arba'ah al-'Aqliyyah*, (2) *Al-Syawahid al-Rububiyah*. (3) Komentar-komentar ringkas atas karya Ibn Sina (*Syifa*) dan atas karya Suhrawardi (*Hikmah al-'Isyraq*).⁴⁹

Selanjutnya, Isfahan di bawah Mullah Ali Nuri menjadi pusat besar filsafat. Di sisi lain, Teheran juga mulai muncul sebagai pusat kegiatan filsafat sejak abad ke-13 H/19 M hingga seterusnya. Selama masa ini, sejumlah filosof penting, seperti Hajji Mullah Hadi Sabziwari dan Mullah Ali Zunuri, muncul di atas gelanggang dan menulis makalah-makalah penting yang dibaca kalangan tradisional Persia hingga sekarang. Mereka juga melatih banyak siswa yang mengemban tradisi yang hidup dari madzhab ini dengan menekankan pengajaran secara lisan dan tulisan hingga masa Dinasti Pahlavi dan dunia seterusnya. Sampai kemudian banyak bermunculan guru-guru seperti Mirza Mahdi Asyiyari dan Mirza Tahir Tunikabuni yang merupakan tokoh-tokoh penting, yang selanjutnya digantikan oleh Ayatullah Sayyid Abu Hasan Qazwini di Qazwin dan Teheran, Sayyid Muhammad Khazim Ashshar dan Ayatullah Sayyid Ahmad Khunsari di Teheran, dan Ayatullah Ruhullah Khomeini dan belakangan Allamah Sayyid Muhammad Husain Tabatab'î di Qum.⁵⁰

⁴⁹*Ibid.*, hlm. 909.

⁵⁰S.H. Nasr "Pengantar" dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Illunasionis*, hlm.

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa perkembangan keilmuan dalam tradisi Syi'ah terus berkembang seiring dengan perkembangan zaman. Selain itu, uraian di atas juga membuktikan betapa keilmuan pada masa klasik ikut membuka cakrawala bagi keilmuan pada masa selanjutnya. Hal tersebut menjadi saksi sejarah bahwa semangat keilmuan di Syi'ah tidak pernah berhenti, dan masih terus bergejolak hingga kini. Banyak institusi-institusi Islam, universitas-universitas yang berbasis teknologi, bahkan perpustakaan-perpustakaan berkaliber raksasa didirikan dalam rangka mempertahankan tradisi intelektual. Penemuan-penemuan teknologi-teknologi mutakhir yang banyak dikembangkan di Barat juga berkembang pesat di kawasan Syi'ah khususnya di negara Iran, mulai dari teknologi uranium sampai obat pembasmi virus HIV pun sudah diketemukan. Dengan begitu, khazanah keilmuan dalam tradisi Islam Syi'ah telah ikut mewarnai, menjaga dan melestarikan laju peradaban di dunia Islam. Khususnya dalam persoalan filsafat, Syi'ah melaju dengan kencang.

Simpulan

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa Hadis tentang keutamaan dan keluasan keilmuan sahabat Ali r.a di kalangan ulama mengalami berbagai macam pendapat. Ragam pendapat tersebut adalah sahih, hasan dan daif (lemah). Sebagaimana diketahui, bahwa Hadis keutamaan Ali r.a berisikan tentang persoalan keluasan keilmuan dan hikmah yang ada di tangan sahabat Ali r.a. Oleh karenanya, sebagai sebuah Hadis yang tidak terkait erat dengan persoalan syari'ah (akidah dan ibadah), maka perlu pembuktian melalui sejarah. Dan setelah dilakukan penelitian dengan pendekatan sejarah ini, maka dapat dikatakan bahwa sahabat Ali r.a tampaknya memang memiliki keluasan ilmu sebagaimana disebutkan dalam Hadis tersebut. Implikasi dari itu dapat dilihat dari perkembangan ilmu di kalangan Syi'ah yang senantiasa berkembang dengan dinamis.

Daftar Pustaka

- Abdul Barr, Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad ibn. *al-Isti'ab*, jilid III. Beirut: Dar al-Jail, 1412 H.
- Ammar, Hasan Abu *Akidah Syi'ah Seri Tauhid: Rasionalisme dan Alam Pemikiran Filsafat dalam Islam*. Jakarta: Yayasan al-Muntazar, 1990.
- Anees, Munawar Ahmad "Menghidupkan Kembali Ilmu" dalam *Jurnal al-Hikmah*, No. 3 Dzulhijjah 1411-Rabiul Awal 1412/ Juli-Oktober 1991.
- Baqi, Muhammad Fu'ad Abd al- *Mu'jam Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Bakar, Othman *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-pikir Islamisasi Ilmu*, terj. Purwanto. Bandung: Mizan, 1997.
- al-Bagdadi, Ahmad ibn Ali Abu Bakar al-Khatib. *Tarikh al-Bagdadi*, jilid II. Beirut: Dar al-Ilmiyyah, t.th.
- al-Busti, Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad Abu Hatim al-Tamimi. *Masyahir Ulama' al-Amsar*, Juz I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1959.
- CD Maktabah Alfiyyah li al-Sunnah al-Nabawiyah Markaz al-Turas, Versi 1,5 tahun 1999 M./1419 H.
- CD Maktabah Syamilah Versi 2,11
- CD Mawsua't al-Hadis al-Syarif No. 2611 Riwayat Tirmizi dan Ibn Majah No. 4159.
- Deborah L. Black, "Al-Farabi" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, Vol. I (London and New York: Routledge, 1996).
- Jarakhi, Muhammad ibn Ismail al-Ajluni al- *Kasyf al-Khafa'*. Beirut: Mua'ssasah al-Risalah, 1405 H.

- Jujun S. Sumantri, *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Gramedia, 1994.
- Labib, Muhsin *Para Filosof; Sebelum dan Sesudah Mulla Shadra* (Jakarta: Al-Huda, 2005).
- Munawi, Abd al-Ra'uf al- *Fayd al-Qadir* (Mesir, Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1356), Juz III..
- Munawwir, Ahmad Warson al- *Kamus Arab Indonesia al-Munawwir*. Yogyakarta: PP. Krapyak, 1984.
- Mutahhari, Murtada *Islam dan Tantangan Zaman*, terj. Ahmad Sobandi Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Nasr, S.H. "Introduction To Mystical Tradition" dalam *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.) London-New York: 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, terj. J. Mahyudin Bandung: Pustaka, 1986.
- Qisi, Ibrahim ibn Taha al- dan Hamid Muahhad Marar, *Mawsuat al-Hadis wa al-Asar al-Da'ifah al-Mawdu'ah*, cet III. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1999.
- Radi, Syarif *Nahj al-Balaghah: Selection From Sermons, Letters And Sayings of Amir al-Mu'minin 'Ali ibn Abi Talib*, disyarah oleh: Syed 'Ali r.a. za Karachi: Ansariyan Publication Republik of Iran, 1971.
- Rahardjo, M. Dawam "Ilmu" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. I, 1990.
- Rosenthal, Franz *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Ej. Brill, 1970.
- S.H. "Pengantar" dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Epistemologi Illunasionis Filsafat Islam; Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2003).
- Senn, Peter R. "Struktur Ilmu" dalam Jujun S. Sumantri, *Ilmu dalam Perspektif* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Tabataba'i, Allamah *Islam Syi'ah*, terj. Johan Efendi. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993.

The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty dan Yayasan Studi Ilmu dan Teknologi Yogyakarta, 1991).

Ziai, Hossein „Mulla Sjadra: Kehidupan dan Karyanya“ dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Jilid II. Bandung: Mizan, 2003.

BELAJAR PENGEMBANGAN PESANTREN DARI *HAWZAH SY'AH*

Fahrudin Faiz



Pendahuluan

Sebagai sebuah institusi pendidikan Islam, keberadaan pesantren diakui sebagai lembaga pendidikan yang 'penting' dan 'kontributif' bagi umat Islam, khususnya di Indonesia. Telah banyak peran dan sumbangan diberikan kepada umat Islam dan Indonesia baik dalam ranah pendidikan, sosial, budaya, bahkan politik. Posisi pesantren sebagai pusat kajian keislaman tradisional tidak akan bisa dibantah oleh siapapun.

Meskipun demikian, seiring dengan perkembangan zaman dan dinamika ilmiah akademis, juga terjadinya berbagai pergeseran paradigma sosial, budaya serta pendidikan di tengah masyarakat, peran dan posisi pesantren tersebut mulai mendapat tantangan. Tantangan yang dimaksud setidaknya bisa dilihat dari merosotnya animo masyarakat untuk memasukkan putra-putri mereka ke pondok pesantren karena munculnya banyak madrasah dan sekolah yang dianggap lebih 'menjamin' masa depan dibandingkan dengan 'sekedarnya' *nyantri* di pesantren.

Secara sepintas bisa dikatakan bahwa apabila kondisi semacam ini terus berlangsung, lambat laun keberadaan pesantren akan mirip dengan museum; dipandang penting, perlu dilestarikan, namun kehilangan dialektikanya dengan zaman. Tidak mengherankan apabila kemudian banyak pesantren yang berusaha 'memodernkan diri' dengan cara mendirikan sekolah atau madrasah, bahkan perguruan tinggi, di lingkungan pesantren sendiri.

Kenyataan semacam ini tidak lepas dari bergesernya paradigma pendidikan di Indonesia yang menjadi semakin pragmatis dan berorientasi 'kerja'. Dengan paradigma semacam ini, pertanyaan pertama yang diajukan oleh seseorang yang memasuki satu lembaga pendidikan adalah: "apakah lembaga ini bisa membuatku bisa diterima di dunia kerja, baik itu dengan ijazahnya, atau gelarnya atau setidaknya ketrampilan praktis-teknis yang diajarkannya?"

Tentu saja, ketika kompetensi-kompetensi pragmatis ini juga dikejar dan menjadi fokus perhatian pesantren, maka yang terjadi adalah mulai lunturnya visi kajian Islam tradisional yang memadukan secara sekaligus antara keilmuan dan kesalehan. Pendidikan di pesantren jelas tidak sekedar mengajarkan ilmu agama demi 'kerja', namun juga mendidik sisi moralitas dan menanamkan semangat pengabdian masyarakat secara ikhlas dalam rangka *izzul Islam wal muslimin*. Dampak lain yang bisa dirasakan dari gejala ini adalah tersendatnya regenerasi ulama yang *notabene* menjadi tugas utama dunia pesantren.

Dalam ranah pendidikan Islam tradisional, dunia Islam sebenarnya tidak hanya mengenal pesantren yang khas Indonesia dan *Sunni*. Dalam tradisi *Syi'ah* terdapat pula institusi serupa yang dikenal dengan nama *Hawzah Ilmiah*. *Hawzah* ini dapat dikatakan semacam pesantren-nya *Syi'ah* dengan sistem pendidikan yang juga mirip dengan pesantren, baik dalam hal 'kiai'-nya, 'santri'-nya maupun 'kitab kuning'-nya. Namun tidak sebagaimana pesantren yang harus berjibaku dengan tantangan modernitas, *hawzah* agaknya mampu menghadapi berbagai dinamika jaman dengan paradigmanya sendiri.

Keberhasilan *hawzah* ini bisa dilihat dari konsistensinya dalam melahirkan ulama-ulama dan ahli ilmu-ilmu keislaman hingga saat ini. Status Iran sebagai "Negeri Seribu Mullah" yang berarti negara yang memiliki sangat banyak ulama menjadi bukti kesuksesan *hawzah*. Bahkan Ayatullah Khomeini yang meletuskan Revolusi Iran tahun 1979 dan kemudian merombak tatanan sosial-budaya-politik Iran adalah alumni dan ulama *Hawzah*. Keberhasilan ini bisa dibuktikan lagi dengan dibukanya berbagai 'cabang' *hawzah* di banyak negara di dunia.⁵¹

⁵¹Saat ini *Hawzah* antara lain terdapat di negara Iran, Iraq, Lebanon, Syria, Saudi Arabia, India. Lihat dalam <http://www.hawza.org/hawza/hawzahistory>, akses 20 Agustus 2010

Tulisan berikut adalah sebuah upaya untuk meneliti tentang apa dan bagaimana *Hawzah Ilmiah* yang berkembang di dunia Syi'ah tersebut serta sejauh mana visibilitas sistem pendidikan yang dijalankannya untuk diadaptasi oleh pesantren di Indonesia. Ringkasnya, tulisan ini akan menjawab tiga permasalahan utama, yaitu bagaimana problematika pendidikan di pesantren?, kemudian bagaimana sistem dan strategi pendidikan yang dijalankan di hawzah?, dan yang terakhir adalah bagaimana kemungkinan mengadaptasi beberapa kelebihan hawzah dalam konteks pengembangan pesantren di Indonesia?

Tulisan ini merupakan hasil dari sebuah penelitian pustaka (*library research*), karena data yang digunakan dalam tulisan ini berasal dari buku, naskah, ensiklopedi, dan lain sejenisnya, termasuk data-data yang berasal dari internet. Model *Library Research* ini dipakai karena telah banyak kajian yang dilakukan sebelumnya, baik tentang pesantren maupun tentang hawzah.⁵² Kontribusi tulisan ini terletak dalam konsep-konsep baru pengembangan pesantren yang diadaptasi dari model pendidikan hawzah.

Adapun untuk analisis data dalam tulisan ini dipergunakan analisis fenomenologis. Sebagaimana dasar filosofinya, fenomenologi berusaha menyingkap esensi dan *fundamental-structure* dari obyek yang diteliti. Fenomenologi berusaha menghilangkan prasangka-prasangka ketika meneliti atau mengkaji sesuatu untuk sampai kepada esensi.⁵³ Untuk sampai kepada esensi yang dimaksud, dalam analisis fenomenologis dikenal metode reduksi, yaitu meletakkan dalam tanda kurung (menyisihkan untuk sementara) data maupun fenomena yang sebenarnya erat berkaitan dengan obyek material yang diteliti, namun kurang memiliki relevansi dengan obyek formal penelitian.

⁵²Untuk penelitian tentang Pesantren bisa disebut misalnya tiga buah disertasi: pertama, Zamakhsyari Dhofier *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*; kedua, Manfred Ziemek *Pesantren dan Perubahan Sosial*; ketiga, H. Horikoshi *Kyai dan Perubahan Sosial* (terjemah Indonesia). Sementara itu untuk penelitian terhadap Hawzah bisa disebut misalnya Tulisan Esam Hikmat, *A Hawza Background*, Karya Meir Litvak, *Shi'ite Seminaries in Iraq* dalam *Encyclopedia Iranica*, juga karya Christoph Marcinkowski, *Thinking Ahead: Shi'ite Islam in Iraq and Its Seminaries (Hawzah Ilmiah)*

⁵³Tentang pendekatan fenomenologi ini lihat antara lain dalam Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem* (Swiss: CWK Gleerup, 1982), h. 32; atau Frederick Elliston, "Phenomenology Reinterpreted: From Husserl to Heidegger" dalam *Philosophy Today*, vol. XXI, no.3, 1977, hlm. 279

Pesantren dan Problematika Pendidikan Islam Tradisional

Pesantren menurut pengertian dasarnya adalah "tempat belajar para santri". Ada beberapa istilah yang ditemukan dan sering digunakan untuk menunjuk jenis pendidikan Islam tradisional khas Indonesia atau yang lebih terkenal dengan sebutan pesantren. Di Jawa termasuk Sunda dan Madura, umumnya dipergunakan istilah pesantren atau pondok.⁵⁴ Pondok berarti "rumah atau tempat tinggal sederhana yang terbuat dari bambu". Di samping itu, "pondok" mungkin juga berasal dari bahasa Arab "funduk" yang berarti "hotel atau asrama".⁵⁵ Di Aceh dikenal dengan istilah Dayah, Rangkung atau Meunasah, sedangkan di Minangkabau disebut Surau.

Ada beberapa variabel utama pesantren yang harus diketahui oleh mereka yang bermaksud untuk memahami pesantren di Indonesia. Variabel yang dimaksud adalah:⁵⁶

1. **Kiai.** Adanya kiai dalam pesantren merupakan hal yang mutlak bagi sebuah pesantren, sebab dia adalah tokoh sentral yang memberikan pengajaran. Kiai merupakan salah satu unsur yang paling dominan dalam kehidupan pesantren. Kemasyhuran, perkembangan dan kelangsungan kehidupan pesantren banyak bergantung pada keahlian, kedalaman ilmu, kharisma, wibawa dan ketrampilan kiai dalam mengelola pesantrennya. Gelar kiai biasanya diberikan oleh masyarakat kepada orang yang mempunyai ilmu pengetahuan mendalam tentang agama Islam dan memiliki serta memimpin pondok pesantren, serta mengajarkan kitab kuning kepada para santri.
2. **Santri.** Santri merupakan unsur pokok dari suatu pesantren. Santri ini biasanya terdiri dari dua kelompok, yaitu *santri mukim* dan *santri kalong*. Santri mukim ialah santri yang berasal dari daerah yang jauh dan menetap dalam pondok pesantren, sementara santri kalong adalah santri yang berasal dari daerah-daerah sekitar pesantren dan biasanya mereka tidak menetap dalam pesantren. Mereka pulang ke rumah masing-masing setiap selesai mengikuti suatu pelajaran di pesantren.

⁵⁴ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 1990), hlm. 18

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 142-145

3. **Kitab Kuning.** Unsur pokok lain yang cukup membedakan pesantren dengan lembaga lainnya adalah bahwa di pesantren diajarkan kitab-kitab Islam klasik atau yang terkenal dengan sebutan kitab kuning. Kitab kuning ini merupakan hasil karya para ulama terdahulu mengenai berbagai macam ilmu pengetahuan agama Islam. Tingkatan suatu pesantren dan pengajarannya biasanya diketahui dari jenis-jenis kitab-kitab yang diajarkan.
4. **Pondok.** Pondok merupakan tempat tinggal kiai bersama para santrinya. Adanya pondok sebagai tempat tinggal bersama antara kiai dengan para santrinya merupakan pembeda dengan lembaga pendidikan lainnya. Pondok bukan semata-mata dimaksudkan sebagai tempat tinggal atau asrama para santri untuk mengikuti dengan baik pelajaran yang diberikan oleh kiai, tetapi juga sebagai tempat latihan bagi santri yang bersangkutan agar mampu hidup mandiri dalam masyarakat.
5. **Masjid.** Disamping berfungsi sebagai tempat melakukan sholat berjamaah setiap waktu sholat, juga berfungsi sebagai tempat belajar mengajar. Biasanya waktu belajar mengajar berkaitan dengan waktu shalat berjamaah, baik sebelum maupun sesudahnya.

Kurikulum pesantren dalam statusnya sebagai lembaga pendidikan non-formal, secara umum pada awalnya hanya mempelajari agama, bersumber pada kitab-kitab klasik meliputi bidang-bidang studi: Tauhid, Tafsir, Hadis, Fiqh, Ushul Fiqh, Tashawuf, Bahasa Arab (Nahwu, Sharaf, Balagah, dan Tajwid), Mantiq, dan Akhlak, yang kesemuanya dapat digolongkan ke dalam 3 golongan yaitu: 1) kitab dasar, 2) kitab menengah, 3) kitab besar.⁵⁷

Karakteristik kurikulum dalam pesantren yang terfokus pada ilmu agama seperti di atas, tidak lepas dari dua tujuan pokok keberadaan pondok pesantren itu sendiri, yaitu: tujuan umum dan tujuan khusus. Tujuan umum pesantren adalah membimbing anak didik untuk menjadi manusia yang berkepribadian Islami yang dengan ilmu agamanya ia sanggup menjadi *muballigh* Islam dalam masyarakat sekitar melalui ilmu dan amalnya. Sedangkan tujuan khususnya adalah dalam rangka mempersiapkan para santri untuk

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 34

menjadi orang alim dalam ilmu agama yang diajarkan oleh kiai yang bersangkutan, serta mengamalkannya dalam masyarakat.⁵⁸

Ilmu-ilmu agama yang diajarkan di pesantren-pesantren tidak sama dan seragam. Pada umumnya, setiap pesantren mempunyai penekanan atau ciri tersendiri dalam hal-hal ilmu yang diberikan. Tiap pesantren tidak mengajarkan kitab yang sama, melainkan kombinasi kitab yang berbeda-beda sehingga banyak kiai terkenal dengan spesialisasi kitab tertentu. Hal ini karena kurikulum pesantren tidak distandarisasi.

Dalam hal metode pembelajaran, dikenal empat model pembelajaran khas pesantren, yaitu *Sorogan*, *Weton* atau *Bandongan*, *Halaqah* dan *Tahfidz*. *Sorogan*, berasal dari kata *sorog* (bahasa Jawa), yang berarti menyodorkan atau menyerahkan. Dalam kenyataannya, *sorogan* diterapkan dengan cara setiap santri menyodorkan kitab kajiannya di hadapan kiai atau asisten kiai, untuk selanjutnya sang kiai atau asistennya mengajar santri yang bersangkutan berdasarkan kitab yang disodorkannya itu.

Weton/bandongan, istilah *weton* ini berasal dari kata *waktu* (bhs. Jawa) yang berarti waktu. Penamaan metode ini mengikuti praktik nyata terjadinya pembelajaran dimaksud. Istilah *Weton* ini di Jawa Barat disebut dengan *bandongan*. Dalam pengajian dengan metode *Weton*, pembelajaran dilakukan pada waktu-waktu tertentu, misalnya sebelum atau sesudah melakukan shalat fardlu. Metode *weton* ini merupakan metode kuliah, dimana para santri mengikuti pelajaran dengan duduk di sekeliling kiai yang menerangkan pelajaran secara kuliah, sementara santri mengikuti pembacaan kitab oleh kiai dengan melihat dan memperhatikan kitab-kitab yang mereka bawa masing-masing. Santri juga membuat catatan seperlunya, baik dituliskan pada sisi kitab atau menyisipkannya di lembar-lembar catatan lain.

Sedangkan *halaqah* merupakan sistem kelompok kelas dari sistem *bandongan*. *Halaqah* yang arti bahasanya "lingkaran murid", atau sekelompok siswa dengan formasi duduk melingkar, yang belajar di bawah bimbingan seorang guru atau belajar bersama dalam satu tempat. *Halaqah* ini juga merupakan kelompok belajar dengan menggunakan metode diskusi tak-terstruktur untuk memahami isi kitab. Diskusi berkisar pada persoalan apa kandungan atau hikmah

⁵⁸ Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan Umum dan Islam* (Jakarta: Bina Aksara, 1991), him. 248

pelajaran yang dapat diambil dari bacaan, baik dari sumber kitab al-Qur'an, kitab Hadits, atau kitab-kitab kuning lainnya; dan bukan untuk mempertanyakan benar-salahnya apa-apa yang diajarkan oleh kitab. Aspek kritisnya bukan diletakkan pada kemampuan mempertanyakan normativitas isi kitab tetapi kemampuan berijtihad mengenai apa maksud yang diajarkan oleh kitab.

Hafalan/Tahfiz, metode hapalan yang diterapkan di pesantren-pesantren, umumnya dipakai untuk menghafal kitab-kitab tertentu, misalnya *Alfiyah Ibn Malik*. Metode hafalan juga sering diterapkan untuk pembelajaran al-Quran-Hadis. Dalam pembelajaran al-Qur'an metode ini biasa disebut metode Tahfizh al-Qur'an. Biasanya santri diberi tugas untuk menghafal beberapa bait dari kitab *alfiyah*, dan setelah beberapa hari baru dibacakan di depan kiai/ustadnya.

Sepanjang sejarahnya, berbagai perkembangan dan improvisasi telah dilakukan secara kontinyu oleh kalangan pesantren. Di antara hasil dari improvisasi tersebut adalah munculnya varian-varian baru pesantren, misalnya munculnya beberapa sebutan seperti pesantren *salaf*, pesantren *salaf-khalaf*, dan pesantren *khalaf*. Pesantren *salaf* merupakan bentuk pesantren asli, yaitu pesantren yang menyelenggarakan pendidikan dengan metode weton atau sorogan untuk mengkaji kitab-kitab kuning. Sedangkan pesantren *khalaf* adalah merupakan pesantren yang telah beradaptasi dengan model pendidikan modern dengan menambah pelajaran umum dan bahkan juga diselenggarakan secara klasikal.⁵⁹

Pesantren *khalaf* setidaknya bisa dibedakan menjadi dua, yaitu pesantren yang menamakan diri sebagai pesantren modern, dengan ciri menggunakan kurikulum, klasikal atau *madrasi*, memberikan pelajaran umum, berjenjang, dan memberikan ijazah bagi para santrinya yang telah berhasil menamatkan pendidikan. Pesantren Modern Gontor adalah salah satu contohnya. Sedangkan bentuk *khalaf* lainnya adalah pesantren, yang masih mempertahankan bentuk salafnya tetapi dilengkapi dengan lembaga pendidikan umum, baik yang menginduk ke Departemen Agama atau ke Departemen Pendidikan Nasional.⁶⁰

⁵⁹Imam Suprayogo, "Tatkala Pesantren Ingin Diakui Pemerintah" dalam http://www.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=1377%3Atatkala-pesantren-berharap-diakui-pemerintah&catid=25%3Aartikel-ректор&Itemid=210, akses tanggal 20 Agustus 2010

⁶⁰ *Ibid.*

Bentuk improvisasi lainnya adalah dibentuknya *Madrasah diniyah* dan *Ma'had Aly*. Keberadaan kedua lembaga ini biasanya bersifat komplementer, yaitu *Madrasah Diniyah* untuk pendidikan Islam tingkat dasar yang diselenggarakan untuk melengkapi pendidikan umum yang ada. Para santrinya adalah siswa sekolah umum di pagi hari, karena itu diniyah diselenggarakan di sore atau malam hari. Pendidikan yang bersifat komplementer ini pada akhir-akhir ini dirintis untuk melengkapi pendidikan di sekolah menengah dan bahkan perguruan tinggi. Adapun *Ma'had Aly* sejak beberapa tahun terakhir ini juga digunakan untuk menyebut pesantren tingkat tinggi, yang diselenggarakan di beberapa pesantren yang terpilih, misalnya di Pesantren Salafiyah Syafi'iyah Asembagus, Situbondo, Jawa Timur.

Secara umum, kalangan pesantren sendiri menganggap problem pesantren saat ini adalah pengakuan pemerintah. Tatkala para alumni pesantren mendaftar sebagai pegawai atau meneruskan belajar ke jenjang sekolah umum, mereka tidak bisa diterima. Baru sekitar lima tahun terakhir, beberapa pesantren *khalaf*, misal pesantren Gontor Ponorogo, berstatus dipersamakan dengan sekolah umum, baik Kementerian Pendidikan Nasional maupun dari Kementerian Agama. Pengakuan yang sama belum diberikan kepada *Madrasah Diniyah* atau *Ma'had 'Aly*.

Pemberian pengakuan oleh pemerintah terhadap lembaga pendidikan pesantren rupanya tidak mudah. Pemerintah merasa harus bersikap adil kepada siapapun dalam penyelenggaraan pendidikan, di antaranya melakukan akreditasi, ujian nasional, dan memberlakukan persyaratan legal formal lainnya. Sementara itu, kebijakan pemerintah tersebut belum diterima oleh semua pesantren. Misalnya, beberapa pesantren belum bersedia mengikuti ujian nasional sebagaimana lembaga pendidikan lainnya.

Problema pesantren lain yang akhir-akhir ini dirasakan adalah keniscayaan pesantren untuk bersaing dengan lembaga pendidikan lain yang lebih menjajikan masa depan secara ekonomi. Dalam paradigma pendidikan kontemporer yang lebih menekankan kompetensi pragmatis-ekonomi, jangankan meluaskan jangkauan basis konsumennya dengan mempromosikan segala keunggulan model dan materi pengajarannya, untuk sekedar eksis dalam mempertahankan basis konsumennya saja, pesantren mengalami kesulitan.

Di antara problem utama pesantren yang lain adalah menurunnya kualitas penguasaan bidang pengetahuan agama para santri lulusan pesantren. Meski sebenarnya ironis, namun kendala dan kecenderungan semacam ini harus diupayakan langkah antisipasinya, misalnya dengan menyusun pola kurikulum yang terencana secara sistematis, dengan target pencapaian yang jelas. Meski penyusunan kurikulum tidak harus memberangus penggunaan kitab-kitab kuning pesantren, namun paling tidak, ada pola penjenjangan kitab-kitab kurikulum sesuai dengan tingkatannya, serta terdapat skala prioritas penekanan dan pencapaian secara tepat.

Selama ini, kurikulum pesantren terkesan *fiqh oriented*. Kurikulum pesantren semacam ini cenderung berkiblat ke model pendidikan *ribath* di Hadramaut; dan ini bisa dimaklumi karena para da'i pertama di Jawa memang berasal dari sana, dimana ciri dari model tersebut adalah penekanannya dalam bidang fikih yang sudah jadi dan tasawuf serta bahasa Arab.⁶¹ Namun agaknya, pendalaman bahasa Arab di Pesantren terlihat tidak ditujukan sebagai sarana komunikatif atau *muhadatsah* baik secara aktif maupun pasif, sehingga banyak lulusan pesantren yang mengalami kesulitan jika berkomunikasi dengan bahasa Arab, meski bertahun-tahun belajar *nahtwu-sharaf* hingga *balaghah*.

Apabila diteliti secara serius pasti masih banyak lagi problem-problem yang harus dihadapi oleh pesantren. K.H. Ahmad Sadid Jauhari, salah seorang tokoh NU yang juga berbasis pesantren, dalam salah satu tulisannya menginventarisir beberapa problem pesantren saat ini, antara lain adalah:

1. Banyaknya alumni pesantren yang mendirikan pesantren sendiri-sendiri;
2. Tekanan ekonomi kalangan masyarakat menengah ke bawah, sementara animo pesantren yang banyak dari kalangan tersebut;
3. Lembaga pesantren dulu dinilai sebagai lembaga pendidikan termurah, namun setelah adanya dana Biaya Operasional Sekolah bagi lembaga pendidikan formal, maka pesantren terkesan lebih mahal;

⁶¹Achmad Sadid Jauhari, *Problematika Pesantren Salaf Masa Kini* dalam http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=14101, akses 10 Agustus 2010

4. Bagi pesantren yang sudah mengalami regenerasi, umumnya kualitas pengasuhnya mengalami kemunduran, baik dari sisi keilmuan maupun keikhlasan
5. Banyak alumni pesantren masa kini yang kurang kuat terhadap godaan duniawi, sehingga kurang bisa mencerminkan akhlak yang baik yang merupakan target utama produk pesantren;
6. Keterlibatan para kiai dalam panggung politik praktis yang sering kali menimbulkan kesimpulan berbeda dari hasil *ijtihad siyasiy* mereka. Sehingga menyebabkan sebagian umat ada yang berburuk sangka dan tidak simpati lagi.⁶²

Hawzah Ilmiah Iran: Sebuah Perbandingan

Istilah *hawzah* secara denotatif oleh kalangan Syi'ah dipakai untuk merujuk satu institusi pendidikan agama tradisional di kalangan Syi'ah, dan biasanya disebut secara lengkap sebagai *Hawzah Ilmiah*. *Hawzah* memiliki dua misi utama: 1) melatih para calon ulama untuk menyebarkan dasar dan praksis keberagaman Islam, khususnya yang berhubungan dengan Syi'ah, dan 2) melatih dan memproduksi ahli ilmu-ilmu agama yang mampu menarik hukum Islam dari sumber-sumber otoritatifnya.⁶³ Di awal abad 21, institusi pendidikan Syi'ah ini telah berdiri di beberapa negara di mana populasi pemeluk Syi'ah cukup besar, seperti di Iran, Iraq, Pakistan, India dan Libanon. Di antara pusat *hawzah* yang terkenal bisa disebut antara lain *hawzah* yang ada di kota Najaf, Hillah, Karbala, dan Samirra di Iraq, serta Isfahan, Qom, Shiraz dan Mashad di Iran.⁶⁴

Lahirnya *hawzah* dalam tradisi Syi'ah tidak lepas dari rivalitas Sunni-Syi'ah yang berkembang dalam tradisi keberagaman Islam. Munculnya *madrasah* di dunia Sunni, yang sejak periode awal telah mampu melahirkan ilmuwan muslim dan ulama-ulama terkemuka, seperti Madrasah Nizamiyah, telah mendorong kalangan Syi'ah untuk merancang institusi yang serupa.⁶⁵

⁶²Achmad Sadid Jauhari, *Problematika Pesantren Salaf Masa Kini* dalam http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=14101, akses 10 Agustus 2010

⁶³Lihat dalam <http://www.bookrags.com/research/hawzah-eorl-06/>, akses 21 Agustus 2010

⁶⁴*Ibid.*

⁶⁵Cristoph Marcinkowski, "Thinking Ahead: Shi'ite Islam in Iraq and Its Seminaries (*Hawzah Ilmiah*)" dalam www.rsis.edu.sg/publications/WorkingPapers/WP125.pdf, akses tanggal 10 Agustus 2010, hlm. 5-6

Berdasarkan catatan sejarah, hawzah pertama berdiri tahun 1054 oleh Muhammad ibn Hasan al-Tusi yang dikenal dengan panggilan Syaikh Tusi yang tinggal di Najaf, Irak. Selanjutnya, kota-kota di Irak seperti Hillah, Karbala dan Samerra juga mendirikan hawzah. Sebelum revolusi Iran (1979), Najaf adalah pusat hawzah yang paling penting di dunia Syi'ah. Meskipun demikian pemerintah Irak saat itu cenderung berupaya untuk melemahkan otoritas hawzah dan kekuatan para ulama Syi'ah di Najaf. Banyak ulama senior yang ditangkap, dibunuh atau diasingkan. Selama masa itu, jumlah murid di Najaf turun drastis dari sepuluh-ribuan menjadi dua-ribuan. Selanjutnya, pusat hawzah pun berpindah dari Najaf ke Qom, Iran.⁶⁶

Hawzah di Qom sendiri mulai bangkit lagi setelah beberapa lama mengalami stagnasi. Madrasah-e Fayziyyah, salah satu sekolah agama tertua dan paling terkenal di Qom didirikan tahun 1524 atas perintah Shah Tahmasb I dari Dinasti Safawiyah. Setelah jatuhnya Dinasti Safawiyah, hawzah di Qom ini menjadi tidak aktif lagi, sampai sekitar abad ke-20, ketika Ayatullah Abd Karim Ha'iri tinggal di Qom dan membangun kembali hawzah di Qom.⁶⁷

Hawzah ini dicirikan dengan perhatiannya secara khusus kepada kemampuan muridnya. Hawzah tidak secara khusus memfokuskan diri untuk mengembangkan kemampuan riset (*ijtihad*) dan kapasitas mental para murid, juga meningkatkan pengetahuan budaya, hukum (*fiqh*) dan filsafat, serta membekali mereka dengan perilaku ilmiah dan moral politik.⁶⁸

Secara umum pendidikan di hawzah berlangsung dalam tiga tingkatan kelas: 1) Level Pendahuluan (*muqaddamat*), yang berlangsung selama 2 sampai 3 tahun dengan fokus kepada kajian Bahasa Arab dan Logika; 2) Level Menengah (*sutuh*), yang berisi kajian-kajian dari kitab-kitab *fiqh* (hukum Islam), *ushul fiqh* dan Falsafah yang berlangsung sekitar empat sampai delapan tahun; 3. Level Pendidikan Tinggi (*dars-e kharij*), yang secara khusus memperdalam *fiqh* dan *ushul fiqh*. Tidak seperti pendidikan di level awal dan menengah, di level ketiga

⁶⁶ *Ibid.*, hlm 16

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Esam Hikmat, "A Hawza Backgrounder dalam *Iraq Today* yang tersedia online dalam www.iraq-today.com/article.php?id=1133&sp=&searchstring=§ion=15, akses 10 Agustus 2010

ini tidak ada pembatasan kitab. Guru di level ini hanya melemparkan isu keagamaan atau hukum tertentu untuk kemudian dikomentari dan diperdebatkan oleh para murid. Level ini dimaksudkan untuk meningkatkan kemampuan intelektual seorang murid sehingga layak mendapatkan kualifikasi *mujtahid*. Untuk dianggap berhak melakukan ijtihad, seseorang harus lulus dari level ketiga ini yang berlangsung sekitar tujuh sampai sepuluh tahun, tergantung upaya sang murid.⁶⁹

Sebagian besar mata kajian tradisional yang diajarkan di hawzah saling berkaitan dan saling mendukung; misalnya, seseorang yang berusaha untuk mengkhususkan diri dalam kajian hukum (*fiqih*) harus juga mengkaji ilmu-ilmu lain secara mendalam, seperti Ushul Fiqh, Bahasa Arab, Ulumul Qur'an, Hadis, Sejarah Islam, Kalam, Tafsir, Mantiq, dan lain sebagainya.

Ada sebagian murid yang belajar di hawzah dan menghabiskan seluruh umurnya untuk belajar dan mengajar ilmu-ilmu keislaman tradisional, sementara ada pula yang belajar hanya sekitar 3-5 tahun dan kemudian kembali ke kampungnya, biasanya lalu menjadi *muballigh* sambil belajar secara mandiri. Dalam perkembangan terakhir, ada pula anak-anak muda tertentu yang mengikuti kajian 1-3 bulan di hawzah, untuk memperdalam ilmu-ilmu Keislaman, khususnya di masa liburan.⁷⁰

Secara umum, kajian yang diberikan di hawzah antara lain adalah:⁷¹

1. Mantiq (logika)
2. Ushul fiqih
3. Tafsir al-Qur'an
4. Ulumul Qur'an
5. Ilmu Hadis
6. Ilmu Rijal al-Hadis
7. Sejarah
8. Kalam
9. Bahasa
10. Filsafat

⁶⁹ Lihat dalam <http://www.islam-laws.com/howzasystem.htm>, akses 10 Agustus 2010

⁷⁰ Lihat dalam <http://www.al-islam.org/index.php?t=258&cat=258>, akses 10 Agustus 2010

⁷¹ *Ibid.*

11. 'Irfan (Tasawwuf)

Menarik untuk diperhatikan bahwa meskipun jumlah hawzah senantiasa bertambah, sebagaimana perkembangan pesantren, namun agaknya seluruh hawzah yang ada memiliki sistem dan model pembelajaran yang sama, termasuk dalam kitab-kitabnya. Kenyataan ini memungkinkan seorang murid berpindah hawzah, dengan sebab apapun, tanpa harus mengulang atau mendapatkan pelajaran yang berbeda.

1. Mantiq (Logika)

Di masa lalu, kitab yang selalu dipakai di hawzah untuk belajar *Mantiq* adalah *Sharh Manhumah fi al-Mantiq* karya Sabzawari. Namun demikian, kitab yang paling populer di pakai saat ini adalah *Usul al-Mantiq* karya Syaikh al-Mudhaffar yang secara umum dikenal sebagai "Mantiq al-Mudhaffar"

2. Ushul Fiqh

Di hawzah, kajian ini dimulai dari kitab-kitab tingkat dasar seperti *Mabadi usul al-fiqh* karya Syekh Abdul Hadi Fadli dan dua jilid kitab *al-Mujaz fi Usul al-Fiqh* karya Ayatullah Ja'far Subhani. Selanjutnya dua kitab yang sangat populer dikaji dalam bidang ini adalah: *Durus fi Usul al-Fiqh* (biasanya disebut secara singkat sebagai *halaqat*) karya Ayatullah Bagir al-Sadr yang terdiri atas dua jilid dan *Usul al-Fiqh* karya Syekh Mudhaffar (yang dikenal sebagai Ushul al-Mudhaffar) yang terdiri atas dua jilid.

3. Fiqih

Para murid di level awal biasanya memulai kajiannya dengan kitab *Mukhtasar an-Nafi'* dan dilanjutkan dengan kitab *Fiqh al-Imam Ja'far as-Sadiq* karya Syaikh Jawad Mughniya. Kitab *Mukhtasar an-Nafi'* ini untuk saat ini sering diganti dengan *al-Daras fi al-Fiqh al-Istidlali* karya Syekh Baqir al-Irwani.

Di level yang lebih tinggi, setiap murid hawzah harus belajar kitab *al-Zabdat fi Sharh Rawdat al-Bahiyya* yang dikenal sebagai *Sharh Lum'ah*. Kitab-kitab lain yang dikaji juga untuk pendalaman adalah *Shara'i al-Islam* (al-Hilli), *Ayaat al-Ahkam* (al-Irwani) dan *Tawdhih al-Masail*.

4. Tafsir al-Qur'an

Kitab Tafsir yang dipakai untuk bidang ini biasanya adalah *Tafsir al-Mizan* (20 jilid) karya 'Allamah Tabataba'i.

5. Ulumul Qur'an

Kitab yang dipakai untuk bidang ini biasanya adalah kitab *Talkhis al-Tamhid* (2 jilid) karya Syaikh Muhammad Hadi Ma'rifah

6. Ilmu Hadis

Kitab yang dipakai untuk bidang ini adalah kitab-kitab berikut:

- a. *Al-Kafi* karya Syaikh al-Kulayni
- b. *Man la Yandhuru al-Faqih* karya Syaikh al-Saduq Ibn Babwayh
- c. *Tahdhib al-Ahkam* karya Syaikh al-Tusi
- d. *Al-Istibsar* karya Syaikh al-Tusi

7. Ilmu Rijal

Yang dipakai untuk bidang ini biasanya adalah kitab *Al-Mu'in 'ala Mu'jam Rijal al-Hadis* karya Ayatullah Abul Qasim al-Khui

8. Sejarah

Kitab yang dipakai untuk bidang ini adalah kitab *Al-Milal wa al-Nihal* karya Shahrastari.

9. Aqidah/Teologi

Kitab teologi Syi'ah biasanya membahas 5 hal: 1) *Tauhid*, 2) *'Adalah*, 3) *Nubuwwah*, 4) *Imamah*, 5) *Ma'ad*. Kitab-kitab yang dikaji di Hawzah dalam hal ini adalah:

- a. *Tajrid al-Itiqad* karya Khawja Nasir al-din al-Tusi
- b. *Al-bab Hadi Ashar* karya 'Allamah Hilli
- c. *Adle Ilahi* karya Muthahhari
- d. *Ilahiyyaat* karya ayatullah Ja'far al-Subhani

10. Bahasa Arab

Kajian Bahasa Arab mengkaji 1) *Nahwu*, 2) *Sharaf*, 3) *Balaghah* dan 4) *Mufradat*. Biasanya kitab yang dipakai untuk Nahwu adalah *al-Hidayah fi al-Nahw*, *Sharh Ibn Aqil* dan *al-Nahw al-Wadhih*. Sementara untuk Sharaf dipakai *Mabadi' al-Arabiyyah* dan *Kitab al-Tasreef*. Sementara untuk Balaghah dipakai *al-Balaghah al-Wadhihah* dan untuk level lebih tinggi dipakai *Nahj al-Balaghah*.

11. Filsafat

Kitab-kitab yang dipakai untuk bidang ini adalah *Bidayat al-Hikmah* dan *Nihayat al-Hikmah* karya 'Allamah Tabataba'i. Kadang juga dipakai *al-Manhaj al-Jadid* karya Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi.

12. Irfan/Tasawwuf

Kitab-kitab yang dipakai untuk bidang ini adalah *Hikmah Muta'aliyah* (9 jilid) karya Mulla Shadra, *Sahifa al-Sajjadiyah* dan *Mafatih al-Jinan* karya Syaikh Abbas Qummi serta *Iqbal al-'Amal* karya Ibn Tawus

Sedangkan *Civitas akademika* yang terlibat dalam hawzah dapat dibedakan dalam tiga kelompok, yaitu:

1. *Talabah*, yaitu nama dari murid yang belajar di hawzah. Murid yang telah mencapai level tertinggi, yaitu level *Dars-e Kharij* biasanya mendapat sebutan *Tsiqatul Islam*.
2. *Mujtahid*, yaitu orang yang mampu menarik dan menyimpulkan hukum berdasarkan Al-Qur'an dan hadis, rasio dan ijma' ulama'. Orang yang telah menyelesaikan tingkatan akhir bisa mencapai level ini. Seorang ulama' yang telah mencapai tingkatan *Mujtahid* ini biasanya disebut dengan *Hujjatul-Islam* dan orang yang mampu melampaui tingkatan *Mujtahid* ini, misalnya memiliki keahlian ilmu lain diluar fiqh, seperti filsafat atau tasawwuf, disebut *Ayatullah*.
3. *Marja'*, yaitu orang yang selain mampu mencapai level ijthad, juga mencapai derajat kesalehan yang tinggi sehingga mampu mendapatkan banyak pengikut. Tidak setiap *Mujtahid* bisa menjadi *Marja'*. Seorang *Mujtahid* menjadi *Marja'* apabila banyak orang yang mengikuti pemikiran-pemikiran ijthadnya. Berdasarkan fiqih syi'ah, setiap muslim dewasa harus mengikuti seorang *Marja'* yang dipandangnya kompeten. Seorang *Marja'* biasanya disebut dengan gelar *Ayatullah al-Uzma*. Lembaga *Marja'* (*Marja'iyyat*) ini adalah satu lembaga elit Ulama' yang memiliki otoritas tertinggi dalam Syi'ah. Biasanya seorang *Marja'* mengurus satu *hawzah*. Kalangan Syiah biasanya memberi imbalan mereka dalam bentuk *khums*, yaitu potongan 5% dari penghasilan selama setahun, dimana pengguna. *Khums* ini diatur oleh *hawzah* termasuk untuk kepentingan *hawzah* sendiri.⁷²

⁷²Lihat dalam <http://www.bookrags.com/research/hawzah-eorl-06/>, akses 21 Agustus 2010

Salah satu syarat seseorang berhak mendapat gelar *mujtahid* adalah ketika ia telah menyelesaikan seluruh level di hawzah dan mendapatkan sertifikat atau lisensi ijthad, yaitu hak atau kewenangan mengeluarkan fatwa. Pemberian lisensi ijthad atau secara resmi dalam bahasa lokal disebut *ijazah al-ijthad* adalah sebuah pola tradisional yang bisa dianggap sebagai satu-satunya sertifikat akademik tertinggi yang diakui di seluruh hawzah. Pemberi lisensi berasal dari lembaga Marja'iyat yang berisi para *faqih (fuqaha')*, yaitu mereka yang memiliki pengetahuan yang sangat luas tentang fikih sehingga mereka bisa menetapkan sesuatu hukum. Pemberian lisensi ini tidak hanya didasarkan pada kualifikasi dan kapabilitas intelektual, namun tingkat spiritualitas dan moralitas juga menjadi pertimbangan yang penting. Oleh Karena itu, *Talabah*, atau pelajar agama, harus dikenal dekat oleh pemberi ijazah sebagai pelajar yang berprestasi secara intelektual dan juga moral.⁷³

Sebagaimana dijelaskan di atas, secara umum, seseorang yang telah mencapai peringkat mujtahid atau fakih, akan diberi gelar *Hujjatul-Islam* dan jika memiliki beberapa keunggulan istimewa, akan digelar Ayatullah. Mujtahid yang telah ditaulid, atau diangkat sebagai imam yang bisa diikuti keputusannya, diberi gelar *Ayatullah Uzhma* dan ia berposisi sebagai Marja'. Semua ini adalah gelar yang pada umumnya diberikan masyarakat Iran kepada ulamanya. Namun, ada pula gelar-gelar tambahan yang sifatnya monumental dan kekhususan karena kepakaran dalam berbagai bidang tidak hanya dalam fikih; misalnya gelar '*Allamah* untuk Ayatullah Muhammad Husain Thabathaba'i karena penguasaannya yang istimewa dalam bidang tafsir dan filsafat; gelar *Muhaqqiq* yang diberikan kepada Ayatullah Murtadha al-Askari karena keahliannya dalam studi sejarah Islam. Sedangkan Ayatullah Murtadha Muthahhari digelar "ustadz", yang artinya professor, karena pemikirannya yang amat luas dan multidimensional.⁷⁴

Sedangkan gelar Imam yang sebelumnya hanya diperuntukkan kepada keturunan Nabi Muhammad, atau *Ahlul Bait*, kini diberikan pula kepada Ayatullah Ruhullah Khomeini dan sekarang gelar Imam diberikan juga kepada Ayatullah Ali Khamaeni, sebagai pemimpin tertinggi di Iran.⁷⁵

⁷³Ismail Amin, "Jalan Panjang Menjadi Ulama' Iran" dalam <http://www.panyingkul.com/view.php?id=925&jenis=kabarkita>, akses 10 Agustus 2010.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

Mengembalikan Lagi Identitas Intelektual Pesantren

Sepanjang sejarahnya, pesantren telah memainkan banyak peran dan telah memberikan banyak kontribusi, khususnya dalam kehidupan keberagaman Islam Indonesia. Peran dan kontribusi yang dimaksud bisa dalam ranah sosial, budaya, politik, bahkan ekonomi. Namun apapun sumbangan dan kontribusi yang diberikan oleh pesantren, yang pertama-tama harus dicatat adalah betapapun pesantren merupakan sebuah lembaga pendidikan, sehingga keberhasilan pesantren pertama harus diukur dalam kesuksesannya dalam ranah pendidikan, baik dalam kualitas maupun dalam kuantitasnya.

Sebagaimana diuraikan di atas, sebagai lembaga pendidikan, pesantren menghadapi dua tantangan utama di ranah ini; *pertama*, menurunnya animo masyarakat dengan bermunculannya berbagai model pendidikan yang dipandang lebih menjanjikan untuk masa depan; *kedua*, kurikulum pesantren yang belum didesain secara 'tuntas', baik dari sisi orientasi, muatan, bahan kajian, *out-put* yang diinginkan maupun metode pembelajaran. Berbagai improvisasi dan inovasi telah dilakukan dan terus dilakukan, namun secara umum dapat dikatakan masih belum ada 'kesepakatan' di kalangan pesantren sendiri mengenai kurikulum ini dalam berbagai aspeknya, sehingga tidak jarang yang lahir justru kebingungan-kebingungan di kalangan masyarakat pesantren sendiri.

Yang harus diperhatikan oleh pesantren pertama kali sebenarnya adalah identitas dirinya. Ada banyak model, tawaran maupun konsep baru yang ditawarkan dan mungkin dilakukan, namun pertimbangan pertama yang harus diberikan untuk mengadopsi, mengadaptasi atau justru menolak tawaran tersebut adalah apakah tawaran tersebut sejalan dengan identitas, visi-misi dan orientasi pesantren. Sebagai sebuah lembaga pendidikan Islam tradisional, pesantren jelas menyanggah beban yang tidak ringan, yaitu menggali, mempertahankan dan mengembangkan tradisi-tradisi Islam, baik ajaran maupun praksis keberagamaannya, khususnya dalam konteks keindonesiaan. Yang diharapkan oleh seseorang ketika memasukkan putra-putrinya ke pesantren pastilah keinginan agar mereka 'mengerti ilmu agama' atau setidaknya 'terjaga moralitas dan spiritualitasnya', sebagaimana istilah K.H. Hasyim Asy'ari, "menjadi orang pintar dan bener". Dalam kerangka *ekspektasi* masyarakat inilah seharusnya pesantren 'merekonstruksi' dirinya.

Pengalaman hawzah di klangan Syi'ah mengingatkan bahwa di samping menjalankan fungsi 'mendidik', lembaga pendidikan Islam tradisional seperti pesantren juga memiliki tugas yang tidak kalah pentingnya, yaitu "regenerasi ulama". Ulama jelas bukan profesi, namun keberadaannya wajib ada di tengah umat, sebagaimana salah satu ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa hendaknya ada sekelompok orang di tengah umat yang mendalami agama (*tafaqquh fi al-din*). Tentu saja menjadi tugas pesantren untuk 'memproduksi' dan menjaga regenerasi ulama ini, khususnya untuk umat Islam di Indonesia. Sekolah-sekolah lain di luar pesantren sulit untuk memainkan peran ini, karena ulama tidak sekedar seorang yang 'mengerti Islam', namun sekaligus dalam dirinya terkandung kualitas-kualitas kesalehan dan keilmuan. Dan hanya pesantren yang mampu memainkan peran ini.

Harus diakui, status ulama di Indonesia selama ini lebih banyak bergantung kepada pengakuan masyarakat. Dalam bahasa yang sinis, sebuah tulisan di internet menyatakan:

Di Indonesia, bisa dipastikan anak seorang kiai, apalagi jika memiliki pesantren dan majelis taklim, akan menjadi pewaris dan selanjutnya menjadi ulama baru. Jika bukan keturunan kiai, cukup dengan mengganti penampilan apalagi jika memiliki jenggot dan hafal beberapa ayat-ayat al-Qur'an, masyarakat pun akan menyebutnya sebagai ulama, kiai ataupun ustadz. Bahkan cara yang belakangan lebih 'modern', cukup mendaftar ikut audisi untuk menjadi da'i, dengan modal wajah yang menarik, suara yang bagus, bisa menyanyi dan melawak maka jadilah mereka sebagai da'i umat. Sehingga wajar jika ada artis atau pelawak yang sudah kurang populer cukup menyatakan diri bertaubat dan lompat ke profesi da'i.⁷⁶

Diakui atau tidak fenomena semacam ini memang terjadi, dan hakikatnya memang menggelisahkan. Pesantren sebagai penjaga gawang tradisi Islam Indonesia dan memiliki tanggung jawab untuk menghasilkan generasi-generasi baru ulama yang kompeten harus mulai mereformulasi sistem kaderisasi ulama yang selama ini berjalan. Dalam konteks ini mungkin perlu dirumuskan semacam *quality control*, dalam bentuk apapun, di pesantren, baik dalam proses pembelajaran maupun terhadap kualitas alumni-alumninya. Harus ada satu sistem penjaminan mutu khas pesantren untuk memastikan bahwa produk-

⁷⁶Ismail Amin, "Jalan Panjang Menjadi Ulama' Iran" dalam <http://www.panyingkul.com/view.php?id=925&jenis=kabarkita>, akses 10 Agustus 2010

produk pesantren adalah sosok-sosok yang saleh dan berilmu yang sangat layak untuk menjadi generas-generasi baru ulama.

Strategi lisensi, sertifikat atau ijazah sebagaimana berlaku di hawzah, bisa dijadikan inspirasi, meskipun tidak harus dijiplak apa adanya. Apalagi bila lisensi, sertifikat atau ijazah tersebut mendapat pengakuan lembaga-lembaga yang memiliki kepentingan untuk itu; dalam konteks Indonesia misalnya MUI (Majlis Ulama Indonesia) atau pemerintah. Sekali-sekali perlu pula diadakan wisuda pesantren yang sifatnya massal dalam skala nasional, khususnya untuk santri-santri terbaik dan teladan dengan publikasi yang luas, sehingga masyarakat mengenal mereka sebagai para ahli agama atau ulama yang baru, yang layak untuk diapresiasi.

Paparan di atas tentang model pendidikan di hawzah menunjukkan bahwa paradigma 'ikhlas' dan 'barakah' yang selama ini menjadi pilar pengembangan pesantren harus ditambah lagi dengan keseriusan dalam menggarap sistem pendidikan yang tepat guna, meskipun tidak harus keluar dari koridor identitas utamanya sebagai "lembaga pendidikan Islam tradisional". Kurikulum yang sesuai, penjenjangan tingkat pendidikan yang sistemik, indikator kualitas yang jelas, identifikasi kemampuan (misalnya melalui gelar atau sebutan khusus) yang relevan serta dukungan finansial dan politik yang kuat, kiranya merupakan variabel-variabel yang perlu diperhatikan untuk melakukan pengembangan pesantren.

Problematika kurikulum pesantren agaknya merupakan salah satu yang harus dibenahi pertama kali. Sebenarnya selama ini sudah sangat banyak upaya dilakukan ke arah ini, namun secara umum inovasi-inovasi baru kurikulum di pesantren selama ini justru sering menimbulkan problem baru karena kebanyakan model inovasi yang dilakukan adalah "meniru kurikulum di sekolah-sekolah umum" dalam berbagai aspeknya. Tentu saja inovasi dan improvisasi semacam ini dapat dikatakan a-historis, pesantren memiliki penciri dan identitas sendiri dengan karakter akademik sendiri pula.

Yang pertama harus dilakukan dalam kurikulum adalah 'standarisasi' kajian dan kitab-kitab yang diajarkan di berbagai pesantren. Selama ini masing-masing pesantren menggunakan kitab dan rujukan sendiri-sendiri sesuai keinginan masing-masing pengelolanya. Munculnya tuduhan terhadap pesantren tertentu yang dianggap

mengajarkan 'Islam Radikal' atau 'Fundamentalisme' menjadi susah ditepis karena memang kemungkinan semacam itu ada.

Standarisasi ini, selain memudahkan dalam identifikasi, kontrol dan pengembangannya, juga untuk memudahkan pemerintah dalam membantu dan mendukung pengembangan pesantren. Dengan adanya standar yang jelas, pemerintah, misalnya, bisa memberikan beasiswa kepada para santri untuk mendalami kajian tertentu di luar pesantren dalam bidang yang telah jelas tersebut, atau pemerintah mungkin memberikan bantuan kitab-kitab yang diajarkan di pesantren-pesantren.

Di samping itu, standarisasi ini juga akan memudahkan para santri apabila karena satu atau lain hal ia terpaksa harus berpindah pesantren, karena ia tinggal melanjutkan saja, tidak perlu lagi mengulang dari awal. 'Rihlah Ilmiah' antar pesantren juga menjadi lebih mungkin dilakukan, termasuk mungkin pertukaran ustadz atau bisa juga dilakuka program 'visiting ulama' antar pesantren.

Manfaat akademik yang paling penting dari atandarisasi ini adalah kejelasan kualitas *out-put* dari pesantren. Dengan adanya standarisasi ini, maka orang akan dengan mudah menyebut bahwa alumni pesantren pasti sudah bisa hal tertentu, mampu melakukan hal tertentu, memiliki kompetensi tertentu, dan lain sebagainya.

Standarisasi kurikulum ini harusnya juga menyertakan level-level yang harus ditempuh seorang santri di pesantren dengan sistem kenaikan level yang bisa dipertanggungjawabkan. Level-level ini kiranya tidak sulit untuk disusun karena selain banyak pesantren dengan *diniyah* dan *ma'had 'Aly*—nya sudah menerapkan sistem penjenjangan ini, kitab-kitab kuning di pesantren pun sejak lama telah dikategorikan dalam kitab-kitab 'dasar', 'menengah' dan 'besar'.⁷⁷

Perlu pula diperhatikan aspek evaluasi dalam setiap level sehingga kualitas dari *out-put* pendidikan di pesantren ini bisa terjamin. Selama ini harus diakui, banyak improvisasi telah dilakukan, namun dalam sisi evaluasi dan penjaminan mutu *out-put*-nya tidak digarap dengan serius, sehingga tidak ada orang yang berani menjamin—misalnya—alumni pesantren itu pasti menguasai permasalahan fiqih, pasti bisa membaca kitab kuning, pasti bisa berbicara bahasa Arab, pasti pandai memberikan ceramah agama, dan lain sebagainya. Paradigma 'ikhlas' dan 'barakah'

⁷⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, hlm. 34

agaknyanya sering dipergunakan secara tidak pada tempatnya dalam hal ini. Pengalaman hawzah Syi'ah menunjukkan bahwa level-level tertentu dalam pendidikan para murid itu biasanya ditempuh bertahun-tahun, bahkan ada level yang harus ditempuh hingga sepuluh tahun sebelum kemudian dinyatakan lulus. Kenyataan ini menunjukkan bahwa kualitas penguasaan seorang murid lebih diutamakan dibandingkan waktu yang harus ditempuhnya.

Pemberian gelar-gelar non-formal, sebagaimana dilakukan di hawzah, bisa pula dipertimbangkan untuk diberikan. Para 'ulama Indonesia bisa merumuskan sendiri gelar-gelar yang tepat untuk level-level atau alumni dari pendidikan ini. Selama ini kalangan pesantren hanya mengenal gelar 'kiai' dan 'santri', atau 'ustadz' untuk pengajar di pesantren di luar kiai. Selain sebagai identitas dan penciri seseorang, gelar-gelar semacam ini pasti akan mempengaruhi animo masyarakat terhadap pendidikan di pesantren, karena ada bukti kongkrit—meskipun sekedar dalam bentuk gelar yang non-formal—sebagai hasil dari pendidikan di pesantren. *Ma'had 'Aly* atau *Madrasah Diniyah* di Pesantren kiranya bisa mengadopsi strategi ini.

Untuk menjalankan tanggung jawab revitalisasi intelektual pesantren ini, selain kalangan pesantren, pihak pemerintah harusnya juga campur tangan. Perlu dicatat, kesuksesan hawzah pasti di antara sebabnya adalah dukungan pemerintah; apalagi dalam tradisi Syi'ah, khususnya di Iran dikenal sistem *Walayat al-Faqih* dimana Majelis Ulama menjadi lembaga yang menjadi kontrol dan penentu keputusan-keputusan penting di Iran. Bisa dipastikan Hawzah yang *notabene* merupakan lembaga 'produsen ulama' sedikit atau banyak mendapat keuntungan dari sistem pemerintahan semacam ini.

Meskipun di Indonesia model pemerintahannya tidak seperti Iran, namun bukan berarti pemerintah harus lepas tangan terhadap perkembangan pesantren. Apalagi jika melihat bahwa selain sebagai institusi pendidikan, pesantren telah dan sedang memainkan banyak peran penting untuk kepentingan agama dan bangsanya.

Pihak pesantren sendiri sering mengeluhkan perlakuan pemerintah terhadap pesantren, khususnya terhadap kualitas dan legalitas *out-put* pendidikan pesantren. Pemerintah agaknya ingin menerapkan aturan dan standar yang sama dengan sekolah dan institusi pendidikan umum terhadap pesantren. Pemberian pengakuan oleh pemerintah terhadap pesantren, jika harus diberikan melalui standar, maka standar itu

semestinya disesuaikan dengan karakter atau ciri pendidikan pesantren sendiri. Standar pendidikan pesantren harus berbeda dari standard pendidikan lain pada umumnya.

Penutup

Sebagai institusi pendidikan Islam yang khas, dengan berbagai peran dan kontribusi yang telah diberikan baik untuk agama maupun bangsa, pesantren dan semua pihak yang terkait harus senantiasa melakukan terobosan-terobosan baru demi keberlangsungan dan kemajuan pesantren. Berbagai problematika yang muncul harus segera mendapatkan solusi kongkrit, termasuk diantaranya mencari jawaban melalui 'studi banding' dengan lembaga-lembaga pendidikan Islam yang serupa, seperti hawzah.

Dari berbagai paparan di atas, beberapa kesimpulan yang dapat ditarik antara lain adalah: *Pertama*, pesantren hakikatnya adalah lembaga pendidikan Islam tradisional yang berperan sebagai wadah untuk melahirkan orang-orang yang memiliki kompetensi *tafaqquh fi al-din*, yang memiliki kompetensi keilmuan dan sekaligus kesalehan. Improvisasi dan inovasi yang dilakukan oleh kalangan pesantren hendaknya tidak mengabaikan identitas dan ciri utama pendidikan di pesantren ini.

Kedua, sebagai institusi yang memiliki tipe yang sama dengan pesantren, *Hawzah Ilmiah* dalam tradisi Syi'ah ternyata hingga saat ini mampu mengembangkan dirinya dan bertahan sebagai 'produsen ulama' untuk kalangan Syi'ah. Keseriusan dan kesungguhan pengelolaan hawzah dalam konteks ini bisa dilihat dari sistem pembelajaran dan pengelolaannya yang dibangun dengan fokus utama pada pembentukan sosok ideal seorang ulama, baik dalam aspek keilmuannya maupun kesalehannya.

Ketiga, ada beberapa strategi pengelolaan hawzah yang bisa diadaptasi oleh pesantren, misalnya dalam standarisasi tingkat pendidikan, standarisasi kitab yang dipakai, maupun pemberian gelar dan lisensi sesuai dengan kompetensi *out-put*, meskipun semua itu diberikan secara non-formal. Tentu saja tidak semua hal dari hawzah bisa diadaptasi oleh pesantren, karena hawzah berasal dari tradisi Syi'ah dengan ideologi yang berbeda dengan pesantren yang Sunni. Perbedaan tersebut misalnya dalam hal *khumus*, *marja'iyat*, atau *walayat faqih*

Studi tentang hawzah dan pesantren ini lebih banyak fokus kepada pengelolaan sistem pendidikannya. Padahal kalau mau kita gali lebih dalam, sebenarnya masih banyak isu lain yang menarik untuk dikaji lebih jauh dalam tema ini, misalnya bagaimana keterkaitan keduanya dalam dunia politik, bagaimana reaksi keduanya menghadapi isu anti-tradisionalisme, baik yang berasal dari kelompok 'Islam Radikal' maupun 'Islam Liberal', dan lain sebagainya. Oleh karena itu, perlu kiranya dilakukan penelitian lanjutan yang berusaha membandingkan secara lebih komprehensif tentang kedua institusi dari kedua aliran besar dan cukup berpengaruh dalam sejarah keagamaan (Islam) ini..

Daftar Pustaka

- Amin, Ismail, "Jalan Panjang Menjadi Ulama' Iran" dalam <http://www.panyingkul.com/view.php?id=925&jenis=kabarkita>.
- Arifin, *Kapita Selekta Pendidikan Umum dan Islam*, Jakarta: Bina Aksara, 1991
- al-Bahaduli, Ali Ahmad. *Al-Hawzat al-Ilmiyyah fi al-Najaf*. Beirut, 1993
- Da Silva, Antonio Barbosa, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem* Swiss: CWK Gleerup, 1982
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kiai* Jakarta: LP3ES, 1990
- Elliston, Frederick, "Phenomenology Reinterpreted: From Husserl to Heidegger" dalam *Philosophy Today*, vol. XXI, no.3, 1977
- Hasbullah, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999
- Hikmat, Esam, "A Hawza Backgrounder dalam *Iraq Today* yang tersedia online dalam www.iraq-today.com/article.php?id=1133&sp=&searchstring=§ion=15
- Jauhari, Achmad Sadid, *Problematika Pesantren Salaf Masa Kini* dalam http://www.nu.or.id/page.php?lang=id&menu=news_view&news_id=14101
- Marcinkowski, Cristoph, "Thinking Ahead: Shi'ite Islam in Iraq and Its Seminaries (*Hawzah Ilmiyah*)" dalam www.rsis.edu.sg/publications/WorkingPapers/WP125.pdf, akses tanggal 10 Agustus 2010
- Suprayogo, Imam, "Tatkala Pesantren Ingin Diakui Pemerintah" dalam http://www.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article&id=1377%3Aa-tatkal-a-pesantren-berharap-diakui-pemerintah&catid=25%3Aartikel-rektor&Itemid=210, akses tanggal 20 Agustus 2010
- Ziemek, Manfred, *Pesantren dalam Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1986
- [Http://www.al-islam.org/index.php?t=258&cat=258](http://www.al-islam.org/index.php?t=258&cat=258)
- [Http://www.bookrags.com/research/hawzah-eorl-06/](http://www.bookrags.com/research/hawzah-eorl-06/), akses 21 Agustus 2010
- [Http://www.hawza.org/hawza/hawzahistory](http://www.hawza.org/hawza/hawzahistory)
- [Http://www.islam-laws.com/howzasystem.htm](http://www.islam-laws.com/howzasystem.htm)

MENGURAI KETEGANGAN SUFISME DAN ORTODOKSI,

Mansur



Pengantar

Kontroversi di sekitar asal-usul istilah sufisme atau mistisme dalam Islam, di samping perbedaan pendapat mengenai pengaruh yang dominan dalam membidani kelahiran sufisme, pada dasarnya mengisyaratkan bahwa kehadirannya sebagai sebuah institusi, rupa-rupanya dianggap 'baru' dalam kerangka pemikiran Islam. Adalah harus diakui bahwa terminologi ini memang muncul jauh setelah Islam berkembang melampaui batas wilayah asalnya. Itulah salah satu sebab munculnya dugaan kuat bahwa kata tasawuf itu merupakan rumusan yang diadopsi dari terminologi non Arab (Islam). Keterlambatan munculnya istilah tersebut juga menjadi salah satu alasan bagi teori yang menyatakan bahwa sufisme muncul di dunia Islam karena pengaruh eksternal yang berupa tradisi mistik non Islam. Teori ini menyatakan bahwa sufisme masuk ke dunia Islam dari tradisi mistik Nasrani, Hindu atau Budha (H. Nasution, 1973:56-58).

Istilah tasawuf dan sufi pada kenyataannya memang baru populer sekitar paruh akhir abad kedua hijriyah. Tetapi secara historis istilah ini sebenarnya ditujukan untuk menyebut mereka yang pada masa sebelumnya dikenal dengan sebutan *Zuhhad*, *Ubbad* atau *Nussak* (Fazlur Rahman, 1979:132). Ketika sufisme ini masih dalam bentuk 'embrio' dalam rahim Islam, dimana sufisme masih berupa praktek sederhana yang di lakukan oleh sekelompok orang

dalam perkumpulan - perkumpulan informal dengan *zīkr* sebagai aktivitas utamanya, dia belum dan tidak dianggap sebagai saingan bagi disiplin-disiplin dalam formal dalam Islam yang telah ada (Fiqh dan Kalam).

Tetapi dalam perkembangan selanjutnya praktik sederhana ini dikembangkan menjadi konsep-konsep spiritual yang didalamnya ter-elaborasi berbagai gagasan asing dari sumber yang heterogen. Karena perkembangan inilah maka kemudian timbul reaksi dari kaum ortodok. Pada gilirannya reaksi ini mengkristal menjadi 'perang dingin' antara praktik sufi dengan ideologi implisitnya di satu pihak dan sistem ortodok di pihak lainnya. Para sufi saat ini berpendapat bahwa syari'at dapat dikesampingkan dan bahwa yang terpenting adalah hakikat yaitu penghayatan langsung atas hubungan dengan Realitas Mutlak secara spiritual (C.A.Qadir, 1989:99). Karena inilah maka pihak kaum 'ulama' yang menganggap diri sebagai penjaga gawang agama (sistem ortodoksi) mengajukan protes keras. Perlawanan yang keras dari pihak ulama ini mencapai puncaknya pada abad ketiga hijriyah dengan dihukum matinya al-Hallaj melalui kesepakatan para hakim di Bagdad (Fazlur Rahman, 1979:137).

Bertolak dari asumsi dasar bahwa semenjak kelahirannya sufisme telah berada di kutub yang berbeda dan berhadapan secara diametris dengan kutub ortodoksi inilah kemudian diasumsikan bahwa dalam kurun waktu berikutnya muncul kecenderungan baru dalam sejarah sufisme yang berusaha untuk mendamaikan keduanya. Kecenderungan inilah yang oleh sementara penulis belakangan ini disebut-sebut sebagai neo-sufisme. Persoalannya kemudian adalah benarkah hanya dengan kecenderungan kompromis ini lalu sufisme menyandang sebutan neo-Sufisme, apa karakteristik utama neo-sufisme ini menurut para penulis tersebut, siapa eksponen - eksponennya dan bagaimanakah duduk persoalannya jika ditilik dari kacamata sejarah sufisme itu sendiri.

Barangkali itulah agenda permasalahan yang akan dicoba dipecahkan dan dicari jawabannya dalam uraian berikut yang tentu saja dalam bentuk yang sangat sederhana sesuai dengan keterbatasan pengetahuan kami.

Awal Mula Ketegangan

Menurut Fazlur Rahman, ketegangan antara Islam ortodoks dan sufisme telah menjadi ciri khas situasi spiritual dunia Islam hingga abad pertengahan. Dimensi moral sufisme yang pada mulanya merupakan metode disiplin diri gerakan kaum sufi dalam menghayati nilai-nilai keagamaan Islam dalam pengertiannya yang hakiki, segera memberikan jalan dan tunduk di bawah pengaruh dorongan ekstatik yang sangat kuat. Inilah yang menjadi kunci perlawanan kaum ortodok. Dalam rangka mengantisipasi konflik internal dalam Islam inilah maka al-Ghazali mencanangkan gerakan reformasi sintesis antara sufisme dan ortodoksi dengan berusaha keras mengekang 'penyimpangan' ekstatik sufisme di satu sisi dan membatasi – jika tidak membebaskan – klaim-klaim kognitifnya di sisi lain (Fazlur Rahman, 1970:633). Dengan menegaskan kembali bahwa Islam berarti perilaku, al-Ghazali bermaksud menolak para sufi yang mengajarkan kependetaan, penarikan diri dari masyarakat, tidak wajib menjalankan ritual dan mengabaikan seluruh hukum syari'at (Ismail R. al-Faruki, 1986:300). Tetapi sepeninggalnya, canangan al-Ghazali ini menjadi buyar. Bahkan usahanya yang pertama berkembang ke arah hipnotisme spiritual massa dalam bentuk tarekat dan usahanya yang kedua terjerumus ke dalam misteri metafisik di balik kedok intuisiisme yang sempurna (Fazlur Rahman, 1979:193).

Mengenai hubungan antara ortodoksi yang diwakili oleh ulama dengan sufisme, pada dasarnya tidak dapat ditunjuk secara langsung dan pasti. Masalahnya hubungan antara keduanya tampak begitu kompleks, sebagian karena jaringan yang beraneka ragam dalam sufisme dan sebagian disebabkan oleh tipe ulama itu sendiri yang sangat beragam. Barangkali secara umum keterlibatan 'ulama' dalam gerakan sufisme tampak pada penekanan dan pembaharuan faktor moral yang asli dan kontrol diri yang puritan dalam sufisme, terutama dengan menghapuskan gambaran ekstrapagan dari sufisme ekstatik yang populer. Jadi sejarah berdampingannya ulama dengan sufisme pada dasarnya adalah sejarah penemuan kembali motif moral dalam sufisme.

Langkah kembali kepada sikap ortodoksi Sunni yang telah dicanangkan al-Ghazali ini dan mencapai momentumnya setelah abad kedua belas masehi tampaknya mencapai titik kulminasi pada

abad ketujuh belas dan delapan belas (Azyumardi Azra, 1994:109). Pada masa terakhir ini gerakan ortodoksi menurut Azra telah membentuk jaringan yang kuat dengan sejumlah besar eksponen dan menyebar ke berbagai wilayah dunia Islam yang luas. Langkah utama gerakan ini sudah barang tentu seperti disebut di atas adalah saling pendekatan (*reapproachment*) antara ulama yang ber-orientasi pada syari'at (khususnya lagi ahli fiqh) dan para sufi.

Pada masa ini konflik yang berlangsung sekian lama antara kedua kelompok cendekiawan muslim ini tampaknya telah banyak berkurang dengan indikasi adanya sikap saling pendekatan atau rekonsiliasi di antara mereka. Sikap saling pendekatan antara kedua kelompok ini dan masuknya para ulama ke dalam tarekat mengakibatkan timbulnya apa yang disebut 'neo-sufisme'.

Menurut Fazlur Rahman -- pencetus pertama terminologi ini --, neo-sufisme adalah sufisme yang telah diperbaharui yang terutama dibebaskan dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafisiknya dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari postulat-postulat ortodoksi Islam. Lebih jauh lagi menurutnya, di samping penanggalan kandungan ekstatik dan metafisik sufisme, perhatian neo-sufisme juga rekonstruksi sosio moral masyarakat muslim. Berbeda dengan moral sufisme di zaman sebelumnya yang terutama menekankan capaian individu bukan masyarakat, maka neo-sufisme cenderung bersifat aktivis dalam arti memiliki tanggung jawab dan kepedulian atas kondisi masyarakat muslim. Jadi karakteristik utama dari keseluruhan neo-sufisme tak pelak lagi adalah puritan dan aktivis (Fazlur Rahman, 1979:194).

Dampak Ketegangan

Di atas telah disinggung bahwa usaha al-Ghazali dalam merekonsiliasi syari'at dan sufisme justru pada gilirannya meninggalkan dua dampak bagi sufisme. Usahanya membatasi corak ekstatik dalam sufisme melalui sintesis ortodoksinya justru menjadikan sufisme sebagai hipnotisme spiritual massa dalam bentuk tarekat. Sedang usahanya dalam mempertahankan klaim-klaim kognitif dalam sufisme telah menjadi inspirasi bagi timbulnya sufisme teosopik atau sufisme spekulatif yang panji-panjinya

kemudian dikibarkan oleh Ibn 'Arabi. Akibatnya selama abad kedua belas dan abad ketiga belas dunia Islam secara emosional, spiritual dan intelektual didominasi dan tertawan oleh sufisme (Isma'il R. al-Faruki, 1968:298).

Kondisi di atas akhirnya menyadarkan para ahli Hadis – kelompok yang selama ini menunjukkan antipatinya terhadap segala jenis bid'ah termasuk sufisme filosofis – bahwa merupakan hal yang tidak mungkin untuk mengabaikan sepenuhnya kekuatan sufisme. Implikasinya, para ahli Hadis ini berusaha menggabungkan warisan sufisme ke dalam metodologi mereka sepanjang warisan tersebut dapat didamaikan dengan Islam ortodok dan dapat diharapkan sumbangannya bagi ortodoksi. Langkah yang ditempuh para ahli Hadis ini pertama adalah memberikan penekanan pada motif moral yang ada dalam kandungan sufisme. Sedangkan usaha lainnya adalah dengan tetap mempertahankan teknik *zikr* atau *muroqobah*, yakni konsentrasi spiritualnya. Akan tetapi muatan dari konsentrasi spiritual dipadukan dengan doktrin ortodok dan cita-citanya didefinisikan kembali untuk memperkuat keimanan terhadap ajaran dogmatik serta mensucikan moral. Akibatnya, sufisme yang didukung oleh para ahli Hadis ini cenderung memperbaharui aktivisme ortodok dan menemukan kembali sikap positif terhadap dunia (Fazlur Rahman, 1979:195).

Dengan kata lain potensi sufisme ini pertama kali disadari oleh para ahli Hadis abad ketiga belas dan selanjutnya sehingga eksponen pertama dari neo-sufisme ini adalah para ahli Hadis. Contoh yang diajukan Fazlur Rahman untuk kelompok ini adalah Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qoyyim al-Jauziyah. Meskipun kedua tokoh ini terkenal keteguhannya dalam menolak filosofi rasional dan sufisme spekulatif, tetapi peran keduanya dalam merekonstruksi sufisme ortodok tidak bisa diabaikan. Lebih jauh lagi, para ahli Hadis masa – masa berikutnya seperti Ibn Hajar al-'Asqalani (1449 M), Jalal al-Din al-Suyuti, Zakaria al-Anshari, Syah Waliullah al-Dahlawi (w. 1762 M), (ibid:149).

Sudah barang tentu kapasitas mereka sebagai ahli Hadis cukup potensial untuk melunakkan sikap masyarakat muslim ortodok terhadap sufisme bahkan di pihak lain mereka mencoba menjadikan Hadis tidak hanya sebagai sumber hukum melainkan juga sumber

inspirasi gerakan moral dan spiritual. Di masa ini banyak ahli Hadis yang menjadi penggerak tarekat bahkan beberapa di antaranya memberikan sumbangan pemikiran bagi khazanah literatur sufisme. Menurut mereka ini, karena Nabi adalah posisi kedua setelah Allah, maka untuk menghayati hubungan langsung dengannya adalah tidak mungkin tanpa memahami Hadis sebagai jalan yang menuntun mereka pada kedekatan sejati dengan Nabi (Azyumardi Azra, 1994:116-117).

Selain ahli Hadis, para pendukung neo-sufisme ini adalah para ahli fiqh atau teolog atau bahkan dari kalangan sufi sendiri. Dari kelompok terakhir ini misalnya kita dapati nama al-Samnani (w. 1336 M) yang begitu keras menentang doktrin monistik Ibn 'Arabi. Dari kalangan teolog sufi pengaruh Ibn Taimiyah atau setidaknya kemiripan dengan konsepsi Ibn Taimiyah dilanjutkan oleh al-Raniri (1666 M) di Indonesia dan oleh Abd al-Ghani al-Nablisi (1731 M). (Fazlur Rahman, 1979:149). Nama-nama seperti Abd al-Wahab al-Sya'rani (w. 1565 M), Akhmad bin Muhammad Yunus al-Qusyasyi (w. 1661 M) juga Abu Thahir bin Ibrahim al-Kurani (w. 1733 M) adalah para Sufi yang ahli fiqh. Semua ini adalah tokoh sufisme besar di zamannya, yang berusaha menekankan pentingnya doktrin syari'at Islam dalam jalan mistis. Menurut al-Qusyasyi, seluruh aspiran mistis harus mempraktikkan seluruh doktrin syari'at sebelum mereka berharap mendapatkan kepercayaan Tuhan (S.A.A. Rizvi, 1983,II:330-331).

Sebagai salah seorang eksponen neo-sufisme, al-Qusyasyi memiliki pandangan yang jernih mengenai hubungan yang layak antara syaria'at dan sufisme. Ia menjelaskan bahwa tidak ada *maqam* dan *ahwal* yang sejati tanpa bekal yang cukup akan pengetahuan dan amal seperti ajaran ritual yang diajarkan al-Qur'an dan al-Hadis. Berbeda dengan banyak sufi abad pertengahan, al-Qusyasyi selalu mengemukakan pandangan-pandangannya tentang hakikat dengan mengutip baik al-Qur'an maupun al-Hadis (Johns, EI, V:525).

Karena pusat kajian keislaman abad-abad ini berada di Haramain, tempat di mana tokoh-tokoh dari berbagai penjuru dunia muslim dengan berbagai pembawaan tradisi lokalnya, menimba ilmu, maka praktis sikap dan ajaran tokoh-tokoh semacam al-Qusyasyi ini diwarisi oleh murid-muridnya. Pada gilirannya hubungan intelektual guru-murid ini membentuk jaringan yang amat luas di kalangan umat

Islam sehingga sikap rekonsiliasi ini menjadi berakar kuat di kalangan muslim berikutnya.

Seperti terungkap di muka, bahwa termasuk karakteristik neo-sufisme adalah juga aktivisme, maka tokoh-tokoh semacam al-Qusyasyi pun berulang kali mendorong kaum muslim agar kaum muslim meninggalkan kelalaian dan kebodohan. Dia juga mendesak agar kaum muslim sepenuhnya menjalankan tugas-tugas keduniawian. Menurutny seorang sufi sejati bukanlah yang mengasingkan diri dari masyarakat, melainkan orang yang aktif berperan meluruskan segenap penyimpangan sosial, mengulurkan tangan membantu mereka yang tertindas dan lemah. Lebih dari itu seorang sufi sejati adalah juga orang yang dapat bekerja sama secara timbal balik dengan masyarakat pada umumnya demi kebaikan bersama. Jadi tingkat spiritualisme yang tertinggi tidak diperoleh melalui pengasingan diri dari masyarakat ramai tapi justru hanya bisa diperoleh melalui aktifitas sosial atau intelektual (Azyumardi Azra, 1994:124).

Akhirnya dapat disebutkan bahwa apa yang dimaksud neo-sufisme oleh para penulis belakangan ini adalah sufisme yang bersemangat pembaruan dengan rekonstruksi sosio-moral dan intelektual sebagai kecenderungan dan perhatian utamanya (Fazlur Rahman, 1970:640). Menurut mereka yang memandang adanya model sufisme model baru ini, para sufi dari kelompok ini menyadari bahwa masyarakat mereka memerlukan revitalisasi. Untuk memenuhi tujuan ini cara yang paling tepat adalah dengan mengembangkan pemahaman yang berimbang atas setiap aspek Islam. Artinya bahwa mereka menekankan seluruh ajaran Islam secara holistik baik dalam bidang hukum, politik, mistik intelektual maupun praktikal serta sosial dan individual. Itulah sebabnya mengapa mereka menekankan arti penting kedua aspek Islam tersebut di atas secara bersama yakni aspek eksoteris dan aspek esoteris.

Alasan utamamunculnyaberbagaigerakaniniadalahkemunduran masyarakat muslim. Jadi keberadaannya tidak semata-mata untuk memperkuat berbagai kepercayaan tentang dunia lain, melainkan juga memperbaiki kebobrokan sosio-moral masyarakat muslim. Akibatnya hakikat sufisme model ini adalah gerakan memperkuat – dalam tingkat yang beragam – aktivisme dan dinamisme moral yang menjadi ciri utama Islam yang murni. Semua gerakan ini di masa-masa

terakhir abad modernisme aktif secara politis dengan menegaskan "Jihad" sebagai sarana merealisasikan tujuan mereka.

Upaya Rekonsiliasi

Dari uraian di atas dapat dipahami, bahwa tampaknya para penggagas dan pendukung teori neo-sufisme berasumsi bahwa al-Ghazali dapat di anggap sebagai titik balik sejarah sufisme. Sebelum al-Ghazali, sufisme dibayangkan sebagai sufisme ekstatik, ekstravagan dan heterodoks. Baru setelah al-Ghazali dan selanjutnya sampai masa menjelang abad modern, usaha al-Ghazali dalam menjadikan sufisme sebagai ortodoks telah mencapai titik kulminasinya. Sufisme ortodoks yang berusaha merekonsiliasi sufisme dengan ortodoki inilah yang mereka sebut dengan neo-sufisme. Dengan ditonjolkannya karakteristik neo-sufisme seperti di atas, tampaknya mereka berasumsi bahwa usaha rekonsiliasi dan harmonisasi antara sufisme dan syari'at adalah mutlak milik sufisme periode ini.

Jika benar demikian, maka anggapan semacam ini perlu dicermati lebih jauh. Karena, jika kita lihat sejarah sufisme dari abad ke abad sejak kelahirannya hingga masa al-Ghazali atau selanjutnya, maka akan tampak bahwa dalam setiap kurun waktu perjalanan sufisme, di samping akan kita temukan adanya tegangan antara sufisme dan ortodoksi, juga selalu kita dapatkan adanya usaha untuk mendamaikan antara keduanya. Justru di abad keenam belas dan tujuh belas yang dianggap sebagai titik kulminasi perkembangan neo-sufisme, kondisi sufisme itu sendiri sebenarnya sedang berada di ambang pintu kemerosotannya, yang bahkan banyak melakukan bid'ah atau praktik heterodoks lebih dari kebid'ahan sufisme ekstatik.

Sebagai bukti adanya usaha mendamaikan sufisme dengan syari'at sejak awal kemunculan istilah tasawuf, berikut ini kami sebutkan beberapa sufi yang tetap mempertahankan arti penting syari'at bagi perjalanan mistis. Pada abad kedua hiriyah misalnya, bisa kita dapatkan nama Sufyan al-Sauri (w. 221 H) dia juga pernah menjadi murid Hasan al-Basri (w.110 H) seorang *Zahid* terbesar di zamannya. Sufyan al-Sauri di samping seorang sufi yang sezaman dengan Rabi'ah al-'Adawiyah, dia juga seorang ahli Hadis kenamaan. Bahkan diktum yang menyatakan bahwa "Barangsiapa belajar fiqh tanpa tasawuf, maka dia akan menjadi fasik. Sebaliknya barang siapa menekuni

sufisme tanpa mengerti fiqh maka dia akan zindik dan yang paling selamat adalah yang mengkompromikan keduanya”, juga muncul di abad ini dari Imam Malik bin Anas (w. 1979 H) (Mahmud A.Amin, 1969:8).

Pada abad ketiga hijriyah misalnya kita temukan sufi ortodoks yang cukup terkenal juga yaitu al-Muhasibi (w. 243 H). beliau adalah penulis buku *al-Ri'ayah* di bidang sufisme, dan pernah berguru kepada Ahmad bin Hanbal. Lalu di paruh akhir abad ketiga hijriyah ini muncul pula tokoh al-Kharraj dan al-Junaid (293 H). Al-Kharraj adalah sufi yang mempopulerkan teori *Baqa'* sedang Abu al-Qasim al-Junaid guru spiritual al-Hallaj tetapi kemudian mengusirnya akibat konsepsi al-Hallaj yang dia anggap menyimpang dari jalur syari'at. Dia juga memiliki pandangan bahwa pengetahuan mistik harus dibatasi oleh al-Qur'an dan al-Sunnah (al-Qusyairi, 1959:19). Buku-buku atau catatan-catatan al-Junaid inilah yang pada gilirannya dipelajari al-Ghazali (al-Ghazali, t.t:68).

Sedang diabad keempat, bisa kita dapati tokoh-tokoh sufisme yang berusaha keras mengingatkan pentingnya syaria'at seperti Abu Bakar Muhammad al-Kalabazy (w. 380 H) penulis buku *al-Ta'aruf Li Mazhab Ahl al-Tasawuf* dan Abu Thalib al-Maliki (w. 386 H) penulis buku *Qut al-Qulub*. Dalam kedua buku ini ditunjukkan beberapa metode dan perjalanan spiritual (suluk) yang mestinya ditempuh para sufi, cara mereka memahami al-Qur'an dan al-Sunnah serta hubungan erat antara ilmu zahir dan ilmu batin (Mahmud A.Amin, 1969:18). Masih sezaman dengan kedua sufi di atas adalah juga penulis *al-Risalah al-Qusyairiyah* yakni Abu al-Qasim al-Qusairi yang karyanya ini dianggap sebagai manifesto bagi sintesis antara sufisme dan teologi ortodoks.

Baru kemudian di akhir abad kelima hijriyah atau awal abad kedua belas masehi usaha mengkompromosikan sufisme dengan ortodoksi sampai ke tangan al-Ghazali (w. 505 H). Walaupun dia adalah seorang sufi yang tekun tetapi dia tetap mempertahankan sikap kelompok ortodoks tentang transendensi Tuhan. Dia tidak saja merekonstruksi pemikiran keagamaan Islam ortodoks dengan membuat sufisme sebagai bagian integral darinya, tetapi juga merupakan seorang pembaharu sufisme – demikian kata Fazlur Rahman- yang memurnikan sufisme dari elemen-elemen non-Islami bahkan menempatkannya sebagai pelayan agama ortodoks (Fazlur, Rahman, 1979:140).

Sampai di sini tampak jelas bahwa usaha menetralsir tegangan antara sufisme dan ortodoksi sebenarnya berlangsung secara berkesinambungan sejak awal hingga masa al-Ghazali atau bahkan seterusnya. Artinya usaha seperti ini tidak merupakan sesuatu yang baru bagi sufisme. Namun demikian elemen bid'ah dalam sufisme tetap melekat sepanjang waktu walau berubah bentuknya. Kalau di zaman sebelum al-Ghazali yang diserang kaum ortodoks dalam sufisme ekstatis, maka setelah al-Ghazali unsur unortodoks dalam sufisme muncul dalam bentuk sufisme spekulatif, pemujaan wali atau guru utama tarekat. Karena inilah maka setelah zaman al-Ghazali masih muncul kecurigaan terhadap beberapa tokoh sufisme seperti Ibn 'Arabi, al-Jili, Ibn Sabi'in atau Ibn al-Farid (sufisme filologis) atau dari berbagai khurafat yang mengundang reaksi keras dari Muhammad bin Abdul Wahab atau kaum pembaharu lainnya.

Bahkan di abad ke 16, di Indonesia masih muncul beberapa tokoh sufisme yang dicurigai sebagai penganut faham panteisme seperti kasus Hamzah Fansuri (*New Encyclopedia of Britanica*, vol.13, 1973:948-949) di zaman yang sama di Jawa ada juga tokoh kebatinan Islam yang dihukum buang ke laut karena pengalaman ekestetik yaitu Syekh Amongraga (P.J. Zoetmulder, 1990:280).

Penutup

Bahwa di masa menjelang abad modern sufisme lebih cenderung bersifat reformis dan aktivis, tampaknya lebih disebabkan oleh tuntutan kesejarahan bukan karena telah berubah struktur dasarnya. Sufisme di masa ini telah masuk ke segenap lapisan masyarakat Islam secara merata, sehingga beberapa tokoh militan dan berkarakter aktivis yang juga merupakan eksponen sufisme, akan bangkit menggerakkan kelompoknya untuk mengantisipasi berbagai kebobrokan yang dialami masyarakatnya. Seperti kita tahu, secara umum dunia Islam di masa itu dirundung berbagai kemunduran baik di bidang sosial, politik maupun moral keagamaan, yang menonjol saat itu sebetulnya adalah gerakan politis yang didukung oleh beberapa eksponen tarekat seperti gerakan Sanusiah, gerakan Usman dan Fodio di abad delapan belas dan sembilan belas atau gerakan Muhammad Ahmad bin Abdullah yang terkenal dengan gerakan Mahdi Sudan.

Jadika dalam setiap agama selalu terjadi tegangan antara pengikut paham transendensi Tuhan dan para pengikut paham Immanensi (H.A.R. Gibb, 1978:17-18) dan bahwa akan selalu ada orang yang berusaha menjembatani keduanya, maka kami pun berkesimpulan bahwa pada dasarnya dalam setiap kurun waktu perjalanan sufisme akan selalu ada usaha untuk merekonsiliasi dan mengharmoniskannya dengan ortodoksi. Kesimpulan ini kami dasarkan atas beberapa bukti sejarah yang kami singgung di atas.

Daftar Pustaka

- Amin, Mahmud A. 1969. *Kata Pengantar dalam Al-Kalabazi : al-ta'arruf li mazhabi ahl al-tasawuf*. Mesir : Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama*. Bandung : Mizan.
- Faruki, Ismail R. 1986. *The Cultural Atlas of Islam*. New York : Macmillan Publishing Company.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (t.t). *Al-Munkiz Min al-Dhalal*. Libanon: Maktabah al-Syu'baniyah.
- Gibb H.A.R. 1978. *Modern Trends in Islam*. New York : University of Chicago Press.
- Johns. 1973. *The Encyclopedia of Islam : new edition vol. V*. London: E.J.Brill Lucaz.
- Nasution, Harun. 1973. *Filsafat & Mistisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Anonim. 1973. *New Encyclopedia of Britanica, Vol. XIII*.
- Qadir, C.A. 1988. *Philoshophy and Science in the Islamic World*. Terj. Hasan Besari. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia.
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago : University of Chicago Press.
- , 1970. *Revival and Reform in Islam*, dalam P.M. Holt (dkk) *The Cambridge History of Islam*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Rizvi, S.A.A. 1983. *A History of Sufisme in India*. New Delhi : Munsyiram Manoharial.
- Zoetmulder, P.J. 1990. *Manunggaling Kawulo Gusti*. Terj. Dick Hartoko. Jakarta : Gramedia.

ARGUMENTASI ILMIAH TRADISI PENGOBATAN NABI

Abdul Mustaqim



Pengantar

Bila kita menelusuri beberapa tema tentang kesehatan, atau lebih tepatnya pengobatan, dalam literatur kitab Hadis, seperti dalam *Shahih al-Bukhari*, *Shahih al-Muslim*, *Sunan al-Tirmidzi*, *Sunan al-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, dan *Sunan Abû Dawud*, maka setidaknya akan kita temukan dua model pengobatan yang pernah diperkenalkan oleh Nabi Saw, yaitu: *Pertama*, model pengobatan yang bersifat psikoterapi melalui doa-doa dan *ruqyah syar'iyah*, misalnya dengan membaca *al-Fatihah*, membaca Surat *al-mua'wwidzatain*, membaca dua ayat terakhir surat *al-Baqarah* dan sebagainya. (al-Muslim, *Shahih al-Muslim*, Juz I, hlm. 554). *Kedua*, model pengobatan yang bersifat medis dengan menggunakan bahan-bahan herbal alami, seperti minum madu, mengkonsumsi *habbat al-saudâ'* (jinten hitam), meminum air zamzam, mengkonsumsi kurma, bahkan meminum air susu dan air kencing onta, (al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz I: 92, Hadis No. 231). Masih dalam kategori medis yang diajarkan Nabi ini juga dikenal apa yang disebut dengan terapi *al-hijamah*, yaitu semacam upaya menyedot sebagian kecil darah kotor yang beredar di lapisan luar kulit kita. Di Indonesia, cara *al-hijamah* ini biasanya dikenal dengan sebutan "bekam" atau "cantuk".

Dalam konteks perkembangan ilmu kedokteran modern, pemahaman terhadap Hadis-hadis tersebut agaknya tidak bisa lagi berdiri sendiri, melainkan perlu diinterkoneksi dengan disiplin ilmu lain. Sebab banyak temuan-temuan penelitian tentang hal itu yang perlu

dipertimbangkan. Di sisi lain, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Khaldun dan al-Dahlawi, Hadis-hadis tentang pengobatan medis tersebut sangat dipengaruhi oleh lingkungan tertentu, dengan suhu iklim dan kondisi tertentu, seperti daerah gurun pasir Arab, sehingga tawaran pengobatan medis tersebut belum tentu cocok untuk segala kondisi manusia secara menyeluruh. (Yusuf al-Qaradlawi, 2001: 234).

Untuk itu, Hadis juga harus berdialog dengan realitas dan perkembangan ilmu pengetahuan, termasuk dalam dunia medis. Di sinilah paradigma interkoneksi keilmuan menjadi sebuah keniscayaan bagi kajian Hadis-hadis medis, atau "*the medical traditions*" meminjam istilah Juinboll (Juinboll, 1969: 140), sehingga analisis dan kesimpulan yang diambil dari teks Hadis tersebut akan lebih komunikatif, dialektis, dan akomodatif terhadap perkembangan dunia medis.

Ada beberapa alasan akademik mengapa kajian Hadis-hadis medis dengan paradigma interkoneksi ini menarik. *Pertama*, pemahaman yang bersifat monolitik dan hanya mengandalkan satu perspektif keilmuan, –misalnya dengan analisis kebahasaan– dirasa kurang memadai, sebab hampir bisa ditebak pemahamannya akan cenderung dogmatis dan terkesan masih sumir. Oleh sebab itu, pendekatan interkoneksi keilmuan menjadi sebuah keniscayaan untuk menemukan kemungkinan makna-makna baru dalam Hadis yang lebih aktual dan relevan dengan perkembangan dunia medis.

Kedua, di sisi lain, terdapat sekelompok kaum modernis dan sebagian orientalis yang menolak Hadis-hadis tentang pengobatan versi Nabi, sebab dinilai cenderung tidak masuk akal. (Zaghlul al-Najjâr, 2006: 145). Padahal Hadis-hadis tersebut setelah dilakukan verifikasi ternyata shahih sanad dan matannya dan juga sejalan dengan temuan ilmiah, seperti yang bisa kita temukan dalam kasus Hadis tentang "meminum air kencing onta". Menolak suatu Hadis shahih hanya karena kurang hati-hati dalam memahaminya jelas tidak bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah akademik.

Ketiga, Hadis secara umum diyakini sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Tidak hanya itu, Hadis bahkan juga sumber inspirasi dan motivasi untuk mengembangkan model-model pengobatan yang pernah diisyaratkan oleh Nabi Saw. Namun Hadis-hadis tersebut akan menjadi *meaningless* jika tidak mendapatkan penjelasan akademik-ilmiah yang memadai. Pemahaman Hadis yang

melibatkan paradigma interkoneksi keilmuan diharapkan mampu menguak nilai-nilai dan spirit yang terdapat di dalamnya, sehingga isyarat-isyarat medis yang diinformasikan dalam Hadis Nabi dinilai penting untuk dikaji untuk dikembangkan lebih lanjut. Dengan kata lain, pemahaman Hadis-hadis yang mengandung isyarat-isyarat medis menjadi penting dijelaskan dengan paradigma interkoneksi keilmuan agar memperoleh signifikansi di era kekiniian, sehingga Hadis-hadis tersebut tetap komunikatif dan relevan dengan perkembangan dunia medis.

Keempat, ada problem hermeneutis yang serius berkaitan dengan pemahaman Hadis medis, setelah pasca wafatnya Nabi Saw. Sebab para sahabat dan generasi berikutnya, tidak bisa lagi bertanya langsung kepada Nabi Saw. Sehingga mereka mau tidak mau, harus memahami sendiri ketika terjadi kesulitan dalam memahami Hadis-hadis Nabi Saw. Meskipun para ulama dulu telah melakukan syarah terhadap sebagian Hadis-hadis medis, namun penjelasan mereka belum didukung dengan penemuan teori-teori ilmiah terbaru dalam dunia medis. Padahal sebagaimana dimaklumi bersama bahwa perkembangan dalam dunia medis sangat cepat, sehingga memanfaatkan temuan-temuan penelitian terbaru untuk menjelaskan Hadis-hadis medis menjadi sangat relevan.

Berangkat dari kegelisahan akademik di atas, maka penulis mencoba untuk mengungkap dasar-dasar ilmiah dari tradisi pengobatan atau medis yang pernah diajarkan oleh Nabi saw. Dengan tulisan ini setidaknya akan terjawab keraguan sebagian kalangan, termasuk kelompok orientalis terhadap otentisitas dan rasionalitas (keilmiahan) tradisi pengobatan *ala* Nabi Saw. Selain itu, melalui tulisan ini juga diharapkan akan mampu menunjukkan dimensi kemukjizatan (*scientific miracle*) Hadis Nabi, khususnya yang terkait dengan masalah kesehatan dan pengobatan. Dan terakhir, mengingat tulisan ini hanya sekedar kajian singkat, maka diharapkan selanjutnya akan muncul kajian-kajian lainnya yang lebih mendalam tentang isu-isu medis dalam Islam secara umum, dan tradisi medis Nabi Saw, secara khusus.

Memahami Hadis-hadis Medis.

Untuk mengetahui sejauh mana tradisi yang diajarkan oleh Nabi dalam masalah pengobatan adalah dengan cara memeriksa secara

cermat Hadis-hadis Nabi Saw yang terkait dengan isu tersebut. Berdasarkan analisis penulis dari berbagai sumber bacaan⁷⁸, paling tidak ada tiga teori model pemahaman Hadis berkaitan dengan Hadis-hadis medis. *Pertama*, model tekstual-dogmatis, yang dalam memahaminya cenderung normatif dan memosisikan teks Hadis sebagai sesuatu yang sangat 'sakral'. Sehingga apapun yang dikatakan oleh teks Hadis itu harus dipercaya apa adanya. Tidak peduli apakah redaksi Hadis tersebut secara faktual sejalan dengan akal dan ilmu pengetahuan atau tidak. Model ini diwakili antara lain oleh Musthafa al-Siba'i dan Nuruddin al-'Ithr. Hal ini terutama tampak ketika ia memahami Hadis tentang lalat yang terjatuh dalam minuman, Hadis tentang meminum susu dan air kencing onta dan sebagainya⁷⁹.

Kedua, model liberal-rejeksionis yang dalam memahami Hadis-hadis Nabi berkaitan dengan medis cenderung menolak, jika Hadis tersebut dianggap tidak sejalan dengan logika atau temuan sementara medis. Model ini diwakili misalnya oleh Muhammad Abduh, Taufiq Shidqi, dan Ahmad Amin.

Ketiga, kontekstual-kritis yang dalam memahami Hadis-hadis medis cenderung lebih moderat, tidak terburu-buru menolak suatu Hadis, hanya karena secara selintas tampak bertentangan, melainkan mencoba melakukan analisis tematis, semantik-hermeneutik terlebih dahulu, kemudian mendialogkan dengan berbagai teori dan temuan penelitian ilmiah untuk melakukan verifikasi dan komparasi. Ini misalnya diwakili oleh Ibnu Khaldun, al-Dahlawi dan juga Yusuf al-Qardlawi. Model ketiga inilah yang menurut hemat penulis bisa dikatakan lebih ideal untuk dipakai dalam memahami Hadis-hadis medis. Sehingga teori ketiga inilah yang hendak penulis gunakan sebagai paradigma dalam melakukan pembacaan terhadap Hadis-hadis medis yang akan menjadi fokus utama tulisan ini.

⁷⁸Baca Juynboll, G.H.A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*, Leiden E. J. Brill, 1969, Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'â'shirah*, Damaskus: Ahâli li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992, Isma'il, Syuhudi, *Hadits Nabi Yang Tekstual dan Yang Kontekstual*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, Zaghûl al-Najjâr, *al-Ijâz al-'Ilmi fi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Mesir: Nahdhal al-Mishr, 2006), Muhammad al-Ghazali, *Studi Kritis Hadis Nabi*, Yusuf al-Qaradlawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah* dll.

⁷⁹Lihat Nuruddin 'Ithr, *al-Sunnah al-Muththahharat wa al-Tahddiyat* (Damaskus: Dar al-Maktabi, 1999), hlm. 84-86

Kedudukan Hadis-hadis Medis

Bagaimana sebenarnya kedudukan Hadis-hadis medis ini di mata para ulama? Atau dengan kata lain, apakah mereka bisa menerima atau menolak terhadap Hadis-hadis medis yang menjadi sumber rujukan bagi tradisi pengobatan *ala* Nabi Saw ini? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, di bawah ini penulis mencoba melakukan pemetaan terhadap pendapat berbagai macam kelompok tentang Hadis-hadis medis yang dijadikan sandaran bagi tradisi pengobatan *ala* Nabi Saw.

Pertama, kelompok *liberal-rejectionis*. Mereka cenderung menolak terhadap keberadaan Hadis-hadis medis yang dianggap tidak logis. Bagi mereka kedudukan Hadis seperti ini dinilai tidak otoritatif untuk dijadikan sebagai sumber informasi. Bahkan dalam batas-batas tertentu dianggap bisa mengotori ajaran Islam. Sebagai contoh pandangan yang sinis tentang fenomena pengobatan menggunakan air kencing onta. Hadis tersebut disamping secara matan problematis, juga dinilai oleh kelompok ini sebagai mengada-ada dan bahkan dianggapnya sebagai upaya Nabi Saw dalam melakukan arabisasi terhadap sistem pengobatan konvensional. Karena dalam pandangan mereka, model pengobatan menggunakan air kencing (*urinoteraphy*) itu sebenarnya jauh sebelum lahirnya Nabi Muhammad Saw sudah dilakukan oleh orang-orang India yang menggunakan air kencing sapi sebagai obat. Sehingga penggunaan air kencing onta sebagai obat sebagaimana yang diajarkan oleh Nabi, dinilainya sebagai upaya peniruan terhadap tradisis India, dan bukan semata-mata murni dari gagasan Nabi Muhammad.⁸⁰ Demikian kurang lebih tuduhan kelompok ini terhadap Hadis tentang terapi pengobatan dengan air kencing onta yang secara sanad Hadis tersebut shahih. Hemat penulis, tuduhan tersebut terkesan apriori dan sinis terhadap model pengobatan yang ditawarkan Nabi Muhammad. Padahal sebagaimana nanti akan penulis kemukakan bukti-bukti ilmiah tentang manfaat air kencing dan susu onta untuk kesehatan.

Kedua, kelompok *tekstual-receptionists* yang cenderung menerima begitu saja secara normatif dengan sikap "*uncritical*". Mereka begitu kuat meyakini bahwa Hadis-hadis medis tersebut memang benar bersumber dari Nabi, sehingga hal itu tidak perlu dipertanyakan lagi,

⁸⁰ Lihat <http://www.media-watch.org/articles/0999/306.html>, diakses 20 September 2010

termasuk terhadap Hadis-hadis medis yang menurut sebagian ulama masih dipertanyakan kesahihannya. ... Sikap seperti ini bisa dimaklumi sebab mungkin dulu dunia ilmu medis belum secanggih sekarang. Mestinya ketika sekarang bisa dilakukan uji laboratorium, maka setiap informasi Hadis tentang masalah pengobatan perlu diuji terlebih dahulu, sehingga kebenaran Hadis itu tidak hanya bersifat normatif, namun secara korespondensi bisa dijelaskan secara ilmiah melalui uji laboratorium, tentang misalnya zat-zat apa saja yang terkandung dalam urine onta, *habbat al-sauda'*, kurma dan sebagainya.

Ketiga, kelompok *critical-scientific*. Terhadap Hadis-hadis medis mereka cenderung mengambil sikap kritis-ilmiah. Artinya, mereka mengapresiasi terhadap Hadis-hadis medis sejauh ia bisa dibuktikan secara ilmiah. Atau dengan kata lain, Hadis-hadis yang berbicara tentang pengobatan tidak langsung begitu saja diterima mentah-mentah, melainkan akan menjadi semacam inspirasi dan motivasi untuk melakukan penelitian lebih lanjut mengenai metode pengobatan yang ditawarkan Nabi Saw. Oleh sebab itu, sekarang banyak para peneliti yang mencoba melakukan uji laboratorium untuk membuktikan kebenaran informasi Hadis secara ilmiah. Misalnya Hadis tentang manfaat menenggelmakan sayap lalat yang hinggap dalam sebuah minuman.

Hadis tersebut bisa didekati dengan pendekatan interkoneksi keilmuan terutama teori-teori medis kontemporer. Dan hal ini bisa menjadi salah satu alternatif baru dalam menganalisis Hadis-hadis yang tampak bertentangan. Hadis tersebut dinilai kontradiktif dengan akal dan teori kesehatan. Sebab lalat merupakan serangga yang sangat berbahaya dan bisa menyebarkan penyakit. Lalu bagaimana mungkin Nabi Saw. menyuruh supaya menenggelmakan lalat yang hinggap di minuman? Demikian kurang lebih keraguan dan penolakan Taufiq Shidqi terhadap kebenaran Hadis tentang lalat sebagaimana dikutip G.H. A Juynboll.⁸¹ Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ قَالَ حَدَّثَنِي عْتَبَةُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَيْيُدُ بْنُ حُنَيْنٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ

⁸¹ G.H.A Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden E.J. Brill, 1969), hlm. 141-142

النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا وَقَعَ الذُّبَابُ فِي شَرَابٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْمِسْهُ ثُمَّ لِيَنْزِعْهُ فَإِنَّ فِي إِحْدَى جَنَاحَيْهِ دَاءٌ وَالْأُخْرَى شِفَاءٌ صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ

"Khalid ibn Makhlad bercerita kepada kami, Sulaimân ibn Bilâl bercerita kepada kami, dia berkata: Uthbah ibn Muslim telah bercerita kepadaku, dia berkata, Ubaidah ibn Hunain berkata: Saya mendengar Abu Hurairah berkata: Rasulullah Saw. bersabda: Apabila ada lalat jatuh dalam minuman salah seorang kalian, maka hendaklah ia membenamkannya sekalian, lalu buanglah lalat tersebut. Sesungguhnya pada salah satu sayapnya terdapat penyakit, sedang pada sayap yang lain terdapat penawar (obat)." (H.R. al-Bukhâri)

Selintas Hadis tersebut memang tidak masuk akal dan kontradiktif dengan teori kesehatan. Namun ternyata penelitian dari sejumlah peneliti muslim di Mesir dan Saudi Arabia terhadap masalah ini justru membuktikan lain. Mereka membuat minuman yang dimasukkan ke dalam beberapa bejana yang terdiri dari air, madu dan juice, kemudian dibiarkan terbuka agar dimasuki lalat. Setelah lalat masuk ke dalam beberapa minuman tersebut, mereka melakukan komparasi penelitian, antara minuman yang di mana lalat tidak dibenamkan, dengan minuman yang lalat dibenamkan di dalamnya. Ternyata, melalui pengamatan mikroskop diperoleh hasil bahwa minuman yang dihinggapi lalat dan tidak dibenamkan ke dalamnya, dipenuhi dengan banyak kuman dan mikroba. Sementara minuman yang dihinggapi lalat, lalu dibenamkan ke dalamnya, justru tidak dijumpai sedikitpun kuman dan mikroba.⁸² Itu adalah sebuah penelitian ilmiah dan semakin membuktikan kebenaran Hadis tersebut secara ilmiah. Itulah salah satu fenomena *i'jâz 'ilmî*.

Kualitas Hadis-hadis Medis

Sedangkan berkaitan dengan kualitas Hadis-hadis medis, hemat penulis hal itu bisa sangat beragam, ada yang berkualitas shahih, hasan dan *dla'if* (lemah), bahkan ada juga yang *mawdu'û* (palsu). Kualitas Hadis tersebut tergantung pada kualitas jalur sanad dan matan dari Hadis-hadis tersebut. Penulis dalam hal ini tidak meneliti keseluruhan Hadis-hadis medis, mengingat

⁸² Zaghîl Raghîb Muhammad Najjâr, *al-Ijâz al-'Ilmi fi al-Sunnah al-Nawabiyah* (Mesir: Nahdlah Mishr, 2006). hlm. 152. Lihat pula Nizar Ali, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil* (Yogyakarta, Teras 2008), hlm. 35-36.

terbatasnya data, sehingga hanya akan memberi beberapa contoh tentang kualitas Hadis-hadis medis.

1. Diantara Hadis medis yang shahih adalah Hadis yang berbunyi:

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَدِمَ أَنَسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَأْقُوا النَّعَمَ فَجَاءَ الْخَبْرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ فُقِّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ وَسُمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ وَأُلْقُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ قَالَ أَبُو قِلَابَةَ فَهَؤُلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ⁸³

“Telah bercerita kepada kami Sulaiman bin Harb, dia berkata, telah bercerita kepada kami Hammad ibn Zaid dari Ayyub dari Abi Qilabah dari Anas bin Malik, beliau berkata: „ Beberapa orang dari Ukl atau dari Urainah datang ke Madinah, sedangkan hawa kota Madinah tidak sesuai dengan mereka (yang menyebabkan mereka selalu sakit-sakit). Maka Nabi Saw menyuruh mereka mencari unta betina yang sedang menyusui, dan menyuruh pula mereka minum air kencing dan susu unta itu. Mereka pergi dan melakukan seperti apa yg dianjurkan oleh baginda. Setelah sehat kembali, mereka telah membunuh tuan gembala unta itu, dan untanya mereka bawa (curi). Berita kejadian (kelakuan) mereka itu sampai kepada Nabi Saw pada pagi hari. Lalu Nabi Saw memerintahkan supaya mengikuti jejak mereka. Kira-kira tengah hari mereka dapat ditangkap. Maka Nabi Saw memerintahkan supaya memotong tangan dan kaki mereka, dan mata mereka ditusuk, kemudian dijemur ditempat panas, dan apabila mereka meminta minum jangan diberikan. Berkata Abu Qalabah, “Mereka itu mencuri, membunuh, dan kafir sesudah iman, bahkan menentang Allah dan Rasul-Nya.” (H.R. al-Bukhari)

Sementara itu, di antara Hadis yang hasan antara lain Hadis tentang pengobatan menggunakan minyak zaitun. Nabi Saw bersabda:

”كُلُوا الزَّيْتِ وَأَدِّهْتُوا بِهِ، فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ ” (الترمذى وابن ماجه).

⁸³ Al-bukhari, *Shahih al-Bukhari*, hadis No. 5686

"Makanlah kalian buah zaitun/ minyak zaitun dan gunakan menggosok (mengoles) dengan minyak zaitun, sesungguhnya (zaitun) dari pohon yang diberkahi". (H.R al- Tirmidzi & Ibnu Majah).

Sedangkan di antara Hadis yang *dla'if* adalah Hadis tentang terapi menggunakan air wudlu yang diisyaratkan dalam Hadis berikut ini:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا حَبَّانُ بْنُ هَالَلٍ حَدَّثَنَا أَبَانُ حَدَّثَنَا
يَحْيَى أَنْ زَيْدًا حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا سَلَامٍ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِي مَالِكٍ الْأَشْعَرِيِّ
قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّهْوَرُ شَطْرُ الْإِيمَانِ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُ الْمِيزَانَ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ تَمْلَأُنَّ أَوْ تَمْلَأُ
مَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالصَّلَاةُ نُورٌ وَالصَّدَقَةُ بُرْهَانٌ وَالصَّبْرُ
ضِيَاءٌ وَالْقُرْآنُ حُجَّةٌ لَكَ أَوْ عَلَيْكَ كُلُّ النَّاسِ يَغْدُو فَبَايَعُ نَفْسَهُ
فَمُعْتَقُهَا أَوْ مُوبِقُهَا

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Imam al-Darimi, salah satu sebab kedla'ifan Hadis itu adalah karena salah seorang perawi bernama Yahya bin Abi Katsir adalah Tabi'in kecil yang tinggal di Yamamah dan wafat pada tahun 132 H tercatat dalam sejarah bahwa salah satu gurunya adalah Zaid bin Salam. Ulama *jarh wa ta'dil* seperti al-Ijliy, Abu Hatim, dan Ibnu Hibban menyebutnya sebagai ulama yang *tsiqah*. Meskipun dalam kesempatan lain Ibnu Hibban dan al-Uqayly menyatakan bahwa ia terkadang *tadlis* (menyembunyikan periwayatan) dalam sebagian Hadisnya.⁸⁴

Sementara itu, di antara yang *maudlu'* (palsu) adalah Hadis tentang manfaat terong yang berbunyi "*al-Badznijanu daw' likulli da'*". Artinya, "terong itu obat dari segala macam penyakit". Hadis ini sengaja dibuat tujuannya adalah untuk melariskan dagangan. Sebagaimana dinyatakan oleh Muhammad Ajjaj al-Khatib bahwa salah satu sebab yang mendorong seseorang memalsukan Hadis adalah memuji suatu makanan tertentu untuk melariskannya, *wad' al-hadits fi madh' ashanaf mu'yyanah minal ma'akil litarwijiha*.⁸⁵

⁸⁴Sebagaimana ditemukan dari hasil pencarian data ini bersumber dari Software *Mawsu'at al-Hadits al-Syarif* dan *Maktabat al-'Ilam wa Tarajum al-Rijal*.

⁸⁵Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis Ulumuhu wa Musthalahu* (Beirut Dar al-Fikr 1989), hlm. 427.

Kedudukan Hadis-hadis medis menurut para ulama ternyata berbeda-beda. Sebagian berkata bahwa Hadis tersebut juga otoritatif sebagai sumber ajaran, sejauh ia valid (shahih) atau minimal hasan. Sebagian yang lain berkata bahwa Hadis-hadis medis sebenarnya tidak otoritatif, sebab Nabi Saw diutus bukan untuk berbicara tentang masalah pengobatan. Beliau diutus untuk menyampaikan masalah syar'iat. Hadis-hadis tentang masalah pengobatan itu lebih merupakan hasil *tajribah* (pengalaman) sesuai dengan konteks masa lalu, sehingga boleh jadi model pengobatan yang ditawarkan itu tidak lagi relevan dengan penyakit-penyakit yang muncul di era sekarang. Ada pula yang berkata bahwa Hadis-hadis medis itu mestinya harus diseleksi. Jika secara ilmiah-medis bahwa apa yang disampaikan Nabi Saw terbukti mujarab untuk mengobati penyakit-penyakit tertentu, maka Hadis itu menjadi sangat otoritatif, tidak hanya dilihat dari sisi normatif-teologis, tetapi juga secara ilmiah-medis.

Cara memahami Hadis-hadis medis memang bisa bervariasi. Ada yang cenderung normatif-tekstual, ada pula yang rejeksionis-liberal, ada yang historis-kontekstual. Dari model-model yang ada, hemat penulis yang paling ideal adalah model yang historis kontekstual yang dalam memahami Hadis-hadis medis tersebut diinterkoneksi dengan ilmu-ilmu lain yang terkait. *Pertama*, seseorang mesti melakukan kajian dari segi kritik sanad dan matan, untuk memastikan bahwa secara epistemologis sumber informasi Hadis itu valid. Kemudian setelah itu, perlu dilakukan analisis semantic untuk selanjutnya dikaitkan dengan hasil-hasil penelitian para ahli di bidangnya untuk memverifikasi dari sudut pandang medis-ilmiah. Sehingga dengan demikian, kebenaran sebuah Hadis tidak hanya diukur di "atas meja" saja, tetapi juga diuji secara ilmiah di laboratorium, seperti yang akan ditunjukkan dalam Hadis tentang "meminum air kencing dan susu onta" di bawah ini.

حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ حَدَّثَنَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ
عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَدِمَ أَنَسٌ مِنْ عُكْلٍ أَوْ عُرَيْنَةَ فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ
فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ وَأَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَالْبَانِهَا
فَانْطَلَقُوا فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَأْفَوْا
النَّعَمَ فَجَاءَ الْحَبْرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ
جِيءَ بِهِمْ فَأَمَرَ فَقَطَعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلَهُمْ وَسَمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ وَالْقَوَا فِي الْحَرَّةِ

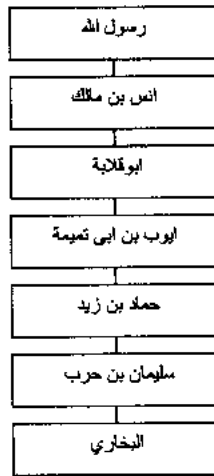
يَسْتَسْقُونَ فَلَا يُسْقَوْنَ قَالَ أَبُو قَلَابَةَ فَهَؤُلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ
إِيمَانِهِمْ وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ⁸⁶

"Telah bercerita kepada kami Sulaiman bin Harb, dia berkata, telah bercerita kepada kami Hammad ibn Zaid dari Ayyub dari Abi Qilabah dari Anas bin Malik, beliau berkata: „Beberapa orang dari Ukl atau dari Urainah datang ke Madinah, sedangkan hawa kota Madinah tidak sesuai dengan mereka (yang menyebabkan mereka selalu sakit-sakit). Maka Nabi Saw menyuruh mereka mencari onta betina yang sedang menyusui, lalu menyuruh pula mereka minum air kencing dan susu onta tersebut. Mereka pergi dan melakukan seperti apa yg dianjurkan oleh baginda. Setelah sehat kembali, mereka telah membunuh tuan gembala unta itu, dan untanya mereka bawa (curi). Berita kejadian (kelakuan) mereka itu sampai kepada Nabi Saw pada pagi hari. Lalu Nabi Saw memerintahkan supaya mengikuti jejak mereka. Kira-kira tengah hari mereka dapat ditangkap. Maka Nabi Saw memerintahkan supaya memotong tangan dan kaki mereka, dan mata mereka ditusuk, kemudian dijemur di tempat panas, dan apabila mereka meminta minum jangan diberikan. Berkata Abu Qalabah, "Mereka itu mencuri, membunuh, dan kafir sesudah iman, bahkan menentang Allah dan Rasul-Nya."

Teks Hadis yang berbicara tentang air kencing unta ini merupakan Hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab shahihnya No. 231. Hadis serupa dapat ditemukan dalam beberapa kitab induk lainnya seperti dalam Shahih Muslim Bab *al-Qisamah wa al-muharibain* Hadis No. 3162, 3163, 3164; Sunan Tirmidzi dalam Bab *at-Thaharah an Rasulillah* Hadis No. 67, Bab *al-Libas an Rasulillah* Hadis No. 1695, juga dalam Bab *al-At'imah an Rasulillah* Hadis No. 1768; Sunan an-Nasa'i dalam Bab *at-Thaharah* Hadis No. 303 dan 304, dalam Bab *Tahrim at-Dami* Hadis No. 3958, 2959, 3960, 3961, 3962, 3963, 3964, 3965, 3966, 3967. Sunan Abu Daud Bab *al-Hudud* Hadis No. 3798 dan 2568. Sunan Ibnu Majah Bab *at-Thibb* Hadis No. 3494, dan dalam Musnad Ahmad Bab *al-Baqi al-Musnad al-Muktsirin* Hadis No. 11600, 12178, 12207, 12276, dan 12354.

Sedangkan skema periwayatan Hadis tersebut adalah sebagai berikut:

⁸⁶ Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Hadis No. 5686



Ketersambungan sanad dan kualitas para perawi dapat dilihat dari uraian berikut ini:

- 1) Sulaiman bin Harb bin Bujail adalah salah seorang ulama akhir setelah generasi *tabi'in*. Nama *kunyahnya* adalah Abu Ayyub. Ia berdomisili di Basrah dan wafat di sana pada tahun 224 H. Ia adalah salah satu guru Imam Bukhari. Guru-gurunya adalah al-Aswad bin Syaiban, Bastham bin Haris, Abu Nadr, **Hammad bin Zaid bin Dirham**, Sulaiman bin al-Mughirah, Syu'bah bin al-Hajjaj, dan lain sebagainya. Semua ulama *jarh wa ta'dil* menilainya positif. Abu Hatim ar-Razi menilainya imamnya para Imam (*al-imam min al-'aimmah*), Yahya bin Aktsam menyebutnya sebagai ulama yang *tsiqah* yang banyak hafalannya, An-Nasai, Ya'qub bin Syaibah, dan Muhammad bin Said menilainya *tsiqah*. Di kalangan ahli Hadis, ia menduduki posisi *tsiqatun imamun hafidz*.
- 2) Hammad bin Zaid bin Dirham juga tergolong ulama pertengahan dari generasi setelah *tabi'in*. Nasabnya adalah al-Azdi sedang *kunyahnya* adalah Abu Ismail dan dijuluki dengan al-Azraq berdomisili di Basrah dan wafat pada tahun 179 H. Ia berguru kepada Aban bin Ta'lab (Abu Said), Ibrahim bin Uqbah, Arzaq bin Qais, Ishaq bin Suwaid, **Ayyub bin Abi Taimah Kaisan**, Anas bin Sirin, dan lain sebagainya. Ulama *jarh wa ta'dil* seperti: Ahmad bin Hanbal, Yahya bin Main, Muhammad bin Said, al-Khilal, Ibnu Hibban, dan al-Zahabi menilainya sebagai ulama yang *tsiqah*. Bahkan

Yahya bin Main dalam sebuah kesempatan mengatakan bahwa ia tidak menemukan ulama yang melebihiya dalam hafalan Hadis.

- 3) Ayyub bin Abi Tamimah adalah seorang *tabi'in* kecil (*as-shughra min al-tabi'in*) dari Basrah. Kuncyahnya adalah Abu Bakar. Wafat di kota kelahirannya pada tahun 131 H. Guru-gurunya antara lain: Ibrahim bin Maisarah, Anas bin Sirin, Jabir bin Zaid (Abu Tsa'tsa'), Hafsa binti Sirin, al-Hasan bin Abil Hasan Yasar, Zaid bin Aslam, **Abdullah bin Zaid bin Amr bin Nabil**, dan yang lainnya. Ulama *jarh wa ta'dil* seperti Yahya bin Main, Abu Hatim ar-Razi, An-Nasai, Muhammad bin Said, dan Daru Qudni menilainya *tsiqah*. Ia menduduki posisi *tsiqatun tsabatun hujjatun*.
- 4) Abdullah bin Zaid bin Amr bin Nabil atau yang dikenal dengan Abi Qilabah adalah ulama *tabi'in* pertengahan. Ia lahir di Basrah dan meninggal di Syam pada tahun 104 H. Ia berguru kepada beberapa sahabat dan para *tabi'in* terkemuka lainnya seperti: Anas bin Malik (Abu Umayyah), **Anas bin Malik (Abu Hamzah)**, Tsabit bin ad-Dahhak, Tsauban bin Bajdad, Abu Tsa'labah, Ja'far bin Amr, dan lain sebagainya. Ulama *jarh wa ta'dil* yang menilainya *tsiqah* antara lain Ibnu Sirin, Muhammad bin Said, Ibnu Kharras, al-Ijly, Abu Hatim ar-Razi, dan Ibnu Hibban.
- 5) Anas bin Malik bin an-Nadr bin Damdam bin Zaid bin Haram adalah seorang sahabat bernasab *al-Anshari al-Madini*. Kuncyahnya adalah Abu Hamzah. Ia berdomosili di Basrah dan wafat pada tahun 91 H. ia berguru langsung kepada Rasulullah dan kepada para sahabat kenamaan lainnya seperti: Ubai bin Ka'ab, Ummu Haram binti Malhan, Tsabit bin Qais, Jundub bin Junadah, Zaid bin Arqam, Abu Thalhah, Ummu Sulaim, Aisyah binti Abu Bakar, dan yang lainnya. Ia juga tergolong sahabat yang adil dan *tsiqah*.

Rincian penjelasan di atas mengantarkan penulis kepada sebuah kesimpulan bahwa Hadis ini *shahih* secara sanad, karena diriwayatkan oleh masing-masing perawi yang *tsiqah*. Selain itu, setelah diadakan pengecekan ulang mengenai tanggal wafat, guru-guru dan para muridnya, masing-masing perawi memiliki ketersambungan periwatan.

Hadis tersebut dikuatkan dalam riwayat lain oleh al-Bukhari, dari Ibnu Syihab yang menyatakan bahwa dulu kaum muslimin

memang biasa berobat dengan kencing onta.⁸⁷ Secara semantik, dalam Hadis terdapat kalimat "*fa'amarahum... an yasyrabu min abwaliha wa albaniha.....*" yang artinya Nabi Saw memerintahkan mereka supaya minum air kencing onta dan air susunya. Tidak ada kalimat majaz di situ, sehingga harus dipahami apa adanya bahwa memang yang diminum adalah air kencing onta. Maka berdasarkan teks Hadis tersebut, para ulama menyatakan bahwa air kencing onta bisa diminum sebagai obat ketika sakit-sakitan. Namun, jika sudah sehat kembali, minum air kencing itu, maka hukumnya haram.

Landasan Ilmiah Hadis-hadis Medis

Konteks geografis di saat Hadis-hadis medis ini muncul adalah ketika saat itu kondisi cuaca di Madinah kurang menentu sehingga mengakibatkan beberapa orang, terutama pendatang, mudah jatuh sakit karena tidak bisa beradaptasi dengan cuaca Madinah tersebut. Menyikapi hal itu, maka Nabi Saw menyuruh mereka mengikuti penggembala onta yang ada di kota itu lalu meminta mereka untuk sekalian minum susu dan kencing onta tersebut. Mendengar perintah Nabi Saw tersebut, mereka lalu mengikuti penggembala itu dan minum susu serta kencing onta sehingga badan mereka menjadi sehat kembali.

Boleh jadi sebagian orang menganggap janggal mengenai Hadis tersebut. Misalnya, bagaimana mungkin Nabi Saw mengobati orang sakit dengan air kencing onta. Bukankah air kencing itu najis? Memang selintas kelihatan aneh apabila baginda Nabi Saw menterapi orang sakit dengan air kencing onta. Akan tetapi perhatikanlah penghujung Hadis tersebut di mana Anas bin Malik menerangkan bahwa dengan meminum air kencing onta dan susunya, orang-orang yang sakit tersebut kembali sembuh. Di sini terdapat bukti bahwa air kencing onta dan susunya dapat menjadi obat untuk penyakit tertentu.

Dalam *Ensiklopedia Mukjizat al-Qur'an dan Hadis* juga disebutkan bahwa air susu onta juga sangat bermanfaat bagi kesehatan. Para ahli mengatakan bahwa air susu onta mengandung zat tertentu yang sangat penting untuk dikonsumsi, terutama yang mengidap penyakit jantung. Ia juga mengandung laktosa yang berfungsi untuk memperlancar buang air kencing⁸⁸

⁸⁷Al-Bukhari *Shahih al-Bukhari Kitab al-Thibb*, Hadis No 5781, hlm. 493

⁸⁸Hisyam Thalbah dkk, *Ensiklopedia Mukjizat al-Qur'an dan Hadis* Jilid 5 Terj. Syarif Hade Masyah dkk (Jakarta: PT Sapta Sentosa, tth), hlm. 246-248

Pengobatan dengan minum air susu dan kencing onta adalah satu contoh model pengobatan yang dilakukan oleh Nabi Saw yang sesuai dengan suasana masyarakat di zamannya, yang diterima dan terbukti bermanfaat. Orang-orang ketika itu tidak menolaknya, malah mereka menerimanya sebagai sejenis obat yang mujarab. Ia hanya dipandang aneh oleh masyarakat di zaman sekarang karena tidak biasa melakukan pengobatan seperti itu. Tapi hal itu bukan berarti model pengobatan tersebut harus ditinggalkan sama sekali, sebab boleh jadi ia justru akan menjadi obat mujarab untuk penyakit tertentu setelah dilakukan uji laboratorium.

Satu hal yang perlu diingat adalah bahwa apabila Nabi Saw menetapkan jenis-jenis pengobatan, tentunya beliau tidak ngawur, melainkan berdasarkan ilmu atau *tajribah* (pengalaman). Hal itu merupakan ijihad baginda atau pembelajaran baginda daripada suasana di sekelilingnya. Hal ini beliau lakukan dengan penuh tanggungjawab, sebagaimana pesan beliau kepada orang lain, agar melakukannya juga dengan penuh tanggungjawab. Nabi Saw:

— حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا حَفْصُ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ حَدَّثَنِي بَعْضُ الْوَفْدِ الَّذِينَ قَدُمُوا عَلَيَّ أَبِي قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّمَا طَبِيبٍ تَطَبَّبَ عَلَى قَوْمٍ لَا يَعْرِفُ لَهُ تَطَبَّبَ قَبْلَ ذَلِكَ فَأَعْنَتَ فَهُوَ ضَامِنٌ⁸⁹

“Barangsiapa yang menjadi dokter yang mengobati suatu kaum, padahal dia tidak ada ilmu dalam bidang pengobatan sebelum itu, sehingga mengakibatkan ‘mal praktik’ maka dia dipertanggungjawabkan (atas apa-apa risiko yang akan timbul)”

Secara kualitas, Hadis-hadis tentang pengobatan dengan minum air kencing onta dinilai shahih, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ahmad, al-Bukhari, Muslim, al-Tirmizi, al-Nasa’i, Ibn Majah dan lain-lain, dengan lafaz yang sedikit berbeda-beda tetapi kandungan maknanya sama, yaitu disuruh minum susu dan air kencing onta sebagai obat.

Masalahnya, bagaimana dengan persoalan tentang najisnya kencing onta. Menurut madzab Syafi’i dan Hanafi, air kencing binatang yang halal adalah najis. Namun ternyata dalam Hambali dan Maliki,

⁸⁹Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud* Juz XII hlm 178 hadis No 3972

berdasarkan Hadis di atas, dibolehkan minum air kencing dari binatang yang halal dimakan dagingnya, sehingga ia tidak lagi dipandang sebagai najis. Mereka berdalil dengan hukum asal, bahwasanya hukum asal sesuatu adalah suci sampai ada dalil yang menunjukkan kenajisannya,⁹⁰ dan tidak ada dalil yang menunjukkan akan kenajisannya. Bahkan ada dalil-dalil yang menunjukkan akan kesuciannya. Di antaranya Hadits tentang 'Uraniyyin, di mana Nabi Saw pernah memerintah orang-orang yang datang dari 'Urainah yang sakit untuk berobat dengan meminum kencing onta seperti disebutkan dalam riwayat Imam al-Bukhari. Kalau kencing onta itu najis, tentunya Nabi tidak akan memerintakan mereka untuk berobat dengan meminum benda najis..⁹¹

Yang menarik berkaitan dengan air kencing onta, ada pula orang yang menjadikan kencing onta sebagai sampo, seperti yang dicitakan oleh Syiekh Farhan al-Dausari⁹² dan ternyata ditemukan bukti dokumentasinya, sebagaimana gambar berikut ini:

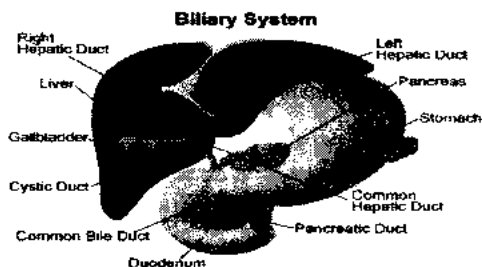


Ternyata sejak beberapa tahun belakangan ini, sejumlah peneliti di Arab melakukan penelitian melalui uji laboratorium, tentang kandungan zat dalam air seni dan susu onta, yang diyakini dapat menyembuhkan sejumlah penyakit. Diantara peneliti Dr Abdulrahman al-Qassas, seorang peneliti di Universitas Ummul Qura, Mekkah menegaskan lagi bahwa kencing dan susu onta dapat menyembuhkan beberapa penyakit diantaranya hepatitis, penyakit gula (diabetes) dan penyakit kulit.

⁹⁰Lihat Muhammad bin Shaleh al-'Utsaimin *al-Syarhul Mumtî'*, (Dar Ibnul Jauzi, Cetakan Pertama (1422 H), Juz I, hlm. 450

⁹¹ Ibnu Qudamah *al-Mughni*, tahqiq :Abdullah bin Abdilmuhsin Al-Turki dan Abdul Fattah Muhammad, Juz II (Ttp: Dar 'Alam al-Kutub, 1997 M), hlm. 492

⁹²Wawancara dengan Syiekh Farhan al-Dausari, dosen tamu dari Saudi Arabia yang mengajar di UIN Sunan Kalijaga, bulan Juli 2010 sewaktu peneliti mengajar di Fak. Ushuluddin.



Hasil penelitian mutakhir telah membuktikan bahwa air seni dan susu onta dapat menyembuhkan sejumlah penyakit. Demikian, kata Dr Abdulrahman al-Qassas, di hadapan forum mahasiswa tingkat empat di Ummul Qura Makkah. Menurutnya, pengobatan tergantung dari kondisi pasien. Ada yang hanya memerlukan air seni dan ada pasien yang cukup dengan susu onta saja. Sebagian pasien perlu mendapat pengobatan dengan mencampur susu dan air seni onta." Dr. al-Qassas juga menyebutkan beberapa penyakit perut lainnya yang dapat disembuhkan dengan air kencing binatang onta yang sering juga disebut "*safinah al-shahrâ*" (kapal padang pasir) itu.

Dalam kesempatan itu pula, al-Qassas menjelaskan secara rinci Hadis-hadis Nabi Saw tentang khasiat air seni dan susu onta tersebut yang diperkuat dengan berbagai penelitian yang dilakukan para ahli dewasa ini. Para ulama sejak lama telah mengumpulkan Hadis yang berkaitan dengan pengobatan (baca: medis) dan memasukkan dalam kategori Hadis mukjizat ilmiah yang dapat dibuktikan kebenarannya lewat penelitian ilmiah mutakhir.⁹³ Inilah yang kemudian oleh Zaghul al-Najjar disebut sebagai *al-I'jaz fi al-Sunnah al-Nabawiyah*.

Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa hakikat Hadis-hadis medis adalah semua Hadis yang berbicara tentang cara pengobatan atau menjaga kesehatan yang diajarkan oleh Nabi Saw. Kedudukan Hadis-hadis medis adalah otoritatif sebagai sumber informasi dan inspirasi dalam mencari model pengobatan, sejauh Hadis tersebut valid secara sanad dan matan, terlebih ketika dibuktikan dengan berbagai riset ilmiah tentang kebenaran informasi Hadis tersebut. Mengingat Hadis-hadis medis juga bervariasi, ada yang *shahih*, *hasan*, *dla'if* dan

⁹³<http://doktersehat.com/2007/07/19/kencing-unta-dan-susu-unta-menyembuhkan-hepatitis-dan-diabetes/> Diakses pada tanggal 7 Oktober 2010.

bahkan *maudlu*, maka kajian terhadap Hadis-hadis medis jelas masih relevan untuk dilakukan, setidaknya dalam rangka menelisik validitas Hadis tersebut. Di sisi lain, jika ternyata Hadis itu *shahih* atau *hasan*, maka hal itu bisa menjadi informasi penting tentang cara pengobatan lima belas abad lalu yang dijelaskan Nabi Saw, bahkan bisa menjadi alternatif pengobatan yang mujarab bagi penyakit-penyakit yang semakin variatif di era sekarang. Kajian Hadis medis juga bisa menjadi sebuah informasi dan inspirasi untuk melakukan penelitian di bidang medis, sehingga dunia pengobatan tidak hanya didominasi oleh model-model Barat, sementara dalam kahzanah umat Islam diabaikan begitu saja. Dengan dilakukannya penelitian tentang Hadis-hadis medis secara ilmiah ini maka bisa ditegaskan bahwa Nabi Saw memang juga seorang dokter, bukan hanya dokter ruhani, tetapi juga dokter jasmani. Dalam studi Hadis, kajian tentang Hadis-hadis medis tampaknya juga bisa memberikan kontribusi teoritik berkaitan dengan kualitas sebuah Hadis, yakni bahwa tolok ukur kualitas Hadis bukan hanya dari segi kritik sanad dan matannya saja, tetapi juga diuji secara korespondentif di laboratorium, sehingga kebenaran tidak hanya bersifat teoritis-metafisis, tetapi juga faktual-ilmiah. *Wa Allah a'lam bi al-shawab*

Daftar Pustaka

- A.S. Hornbary, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, Oxford: Oxford University Press, 1963.
- Abdul Fatah Abû Ghâdah, *Lamḥah min Tarîkh al-Sunnah wa `Ulûm al-Ḥadîts* Suria: Makktabah al-Mathbu'at al-Silamiyyah, 1404 H.
- Abdul Mustaqim, *Ilmu 'Ma'anil Hadis :Paradigma Interkoneksi*, Yogyakarta: Idea Press 2008
- Abu Rayyah Adwâ' `alâ as-Sunnah al-Muhammadiyah wa Difa' `an al-Ḥadîts, Cairo 1958
- Abû Zakariyya Yahya bin Syaraf al-Nawawi, *Syarḥ Shahîḥ Muslim* dalam CD ROM *al-Maktabah al-Syamilah*, Edisi 2.11.
- Abul Husain Muslim ibn al-Hajjâj al-Qusyairi al-Nisaburi, *Shahîḥ Muslim* Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.
- Amin Abdullah, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pokja akademik, 2006.
- Baihaqi, al-, *Syû'ab al-Iman*, Juz III, hlm 4, hadis No 2713
- Bukhari, al, *Shahîḥ al-Bukhari, kitab al-thibb* dalam *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif*, Riyadl: Dar al-Salam lil al-Nasy wa al-Tauzi', 2000). hlm 486-496
- G. H. A Juynboll, "On The Origin of Arabic Prose; Reflection on Authenticity" dalam buku *Studies on The First Century of Islamic Society*, (Ed.) Juynboll (Shourthen Illinois University Press, 1982
- _____, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* Leiden: E.J. Brill, 1969
- Hisyam Thalbah dkk, *Ensiklopedia Mukjizat al-Qur'an dan Hadis* Jilid 5 Terj. Syarif Hade Masyah dkk Jakarta: PT Sapta Sentosa, tth

- <http://al-hijamah.blogspot.com/2008/08/manfaat-bekam.html>
diakses 25 oktober 2010.
- <http://apotikislami.wordpress.com/artikel/habatussauda/> diakses
23 juli 2010.
- <http://apotikislami.wordpress.com/artikel/habatussauda/> diakses
23 juli 2010.
- <http://doktersehat.com/2007/07/19/kencing-unta-dan-susu-unta-menyembuhkan-hepatitis-dan-diabetes/>Diakses pada tanggal 7
Oktober 2010.
- [http://lifestyle.okezone.com/read/2010/03/09/27/310614/
khasiat-minyak-zaitun-untuk-kanker.](http://lifestyle.okezone.com/read/2010/03/09/27/310614/khasiat-minyak-zaitun-untuk-kanker)
- <http://www.dakwatuna.com/2010/dahsyatnya-khasiat-wudhu/>
diakses 20 September 2010
- <http://www.dakwatuna.com/2010/dahsyatnya-khasiat-wudhu/>
diakses 20 September 2010
- [http://www.media-watch.org/articles/0999/306.html,](http://www.media-watch.org/articles/0999/306.html) diakses 20
September 2010
- Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan; Antara Medis dan Agama*, terj. E.R. Muhammad, Bandung: Mizan, 2003
- Ibn Hajar al-`Asqalâni, *Fath al-Bâri Syarh li Matn Shahih al-Bukhâri* dalam CD *al-Maktabah al-Syâmilah*, Edisi 2.11
- Ibnu Khuzaimah, Shahih Ibru Khuzaimah juz IV hlm 184, hadis No 2651
- Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah* dalam *Mausu'ah al-Hadis al-Syarif* (Riyadl: Dar al-Salam lil al-Nasy wa al-Tauzi', 2000.
- Ibnu Qudamah *al-Mughni*, Tahqiq :Abdullah bin Abdilmuhsin Al-Turki dan Abdul Fattah Muhammad, Juz II, Tp: Dar 'Alam al-Kutub, 1997 M
- Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *al-Thibb al-Nabawi*, Beirut: Maktabah al-Manar, 1990
- Isma'il, Syuhudi, *Hadits Nabi Yang Tekstual dan Yang Kontekstual*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

- Khatib al-Ajjaj, *Ushul al-Hadith 'Ulumuhu wa Mushthalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr 1989
- Muhammad Syahrur, *al-Kitab wal Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* Damaskus; al-Ahali li at-Taba'ah wa an-Nasyar 1992.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- M. Mustafa . Azami, *Hadis Nabawi dan Sejarah Kodifikasinya*, Terj. Ali Mustafa Ya'qub, (Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 1994).
- M. Suhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1995
- Mahmud Thahân, *Ushul Takhrij al-Hadits* Beirut: Dar al-Qur'an al-Karim, 1979
- Muhammad `Akâsyah, *al-Tahlil al-Lughawi fi Dlaw'Ilm al-Dalalah*, Mesir: Dar al-Nasyr lil Jami'at, 2005.
- Muhammad Abdul Maujud, *al-Sunnah bain Du'ât al-Fitnah wa Adiyâ' al-'Ilm*, Mesir: Makatabah al-Iman, 1990
- Muhammad Ajjaj al-Khatib, *Ushuul aHadis Ulumuhi wa Musthalahuhu*, Beirut: Dar al-Fikr 1989
- Muhammad bin Shaleh al-'Utsaimin *al-Syarhul Mumti'*, Juz. I, Dar Ibnul Jauzi, Cetakan Pertama, 1422 H.
- Muhammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur'ân Qirâ'ah Mu'â'shirah*, Damaskus: Ahâlî li al-Thaba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1992
- Musthafa al-Siba'i, *al-Sunnah wa kanatuha fi Tasyri' al-Islami*, Beirut: Dar al-Fikr, tth.
- Nizar Ali, *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil*, Yogyakarta: Teras 2008
- Nuruddin `Ithr, *al-Sunnah al-Muthahharah wa al-Tahaddiyât*, hlm. 46
- Suryadi dan Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2009
- Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya* Jakarta: Gema Insani Press 1995
- Syâthibi, al-, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm* Juz IV Beirut Dâr al-Fikr tth

- Tirmidzi, al-, *Sunan al-Tirmidzi* Riyadl: Dar al-Salam lil al-Nasy wa al-Tauzi', 2000
- Trygver R. Tholfsen, *Historical Thinking; an Introduction*, New York: Hewven an Row Publisher, 1967
- Yusuf al-Qaradlawi, *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah l-Nabawiyah*, USA: al-Ma'had al- Alami al-Islami, 1993
- Zaghlûl Raghîb Muhammad Najjâr, *al-Ijâz al-'Ilmi fi al-Sunnah al-Nawabiyyah* Mesir: Nahdlah Mishr, 2006.

GUSDURIAN

Ekspresi Kecintaan Masyarakat untuk Almarhum Abdurahman Wahid

Ali Usman*



*Namanya (Gus Dur) menjadi magnet di mana-mana.
(Salahuddin Wahid)⁹⁴*

Abdurahman Wahid, atau yang lebih akrab dipanggil Gus Dur, memang telah berpulang ke Haribaan Sang Pencipta akhir 2009 lalu. Namun di mata banyak masyarakat, sosok Gus Dur terasa masih “hidup”. Pemikiran-pemikiran Gus Dur, baik sikap, ucapan lisan, maupun dalam bentuk tulisan, telah menginspirasi banyak orang seantero nusantara untuk melanjutkan cita-cita dan perjuangannya.

Dari sanalah, muncul apa yang lazim disebut para pengangum dan pecinta Gus Dur—atau dalam bahasa populer disebut “Gusdurian”. Semasa hidup, meskipun Gus Dur seringkali disalahpahami oleh banyak orang,⁹⁵ tapi bagi para pengangumnya ini, memahami Gus Dur

⁹⁴Lihat Ali Yahya, *Gus Dur di Mata Adik-adiknya*, (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2010), hlm. 138.

⁹⁵Salah paham terhadap pemikiran Gus Dur tidak hanya dialami masyarakat Indonesia, tapi juga oleh masyarakat Barat, sebagaimana diungkapkan oleh Greg Barton. Di satu sisi, tulis Barton, Gus Dur dipandang dan dikenal banyak orang sebagai figur religius dan pada sisi yang lain ditafsirkan oleh banyak orang, khususnya di pusat-pusat metropolitan dan di antara kelas menengah terdidik Indonesia sebagai politisi yang sekuler atau sebagai intelektual liberal. Dengan berdasar kedua ini, kesalahpahaman tentang Gus Dur berjalan seiring dengan kesalahpahaman tentang Barat pada umumnya, yaitu bagaimana seorang yang merupakan intelektual liberal juga dapat dianggap sebagai figur religius dan bahkan pemimpin kharismatik setingkat wali? Lihat Greg Barton, “Pengantar”, dalam Abdurahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. xxi-xxii.

tidak bisa ditinjau dari satu sudut perpektif, sebab Gus Dur sendiri "multi-perspektif", baik kapasitasnya sebagai agamawan atau kiai, politisi dan negarawan, aktivis LSM, budayawan, ahli ilmu sosial, dan lain sebagainya.

Contoh kasus yang belum lekang dari ingatan adalah ketika Gus Dur sewaktu menjabat presiden RI pernah melontarkan statemen "DPR tidak ubahnya seperti taman kanak-kanak". Ketika itu, banyak kalangan mengecam dan mengkritik keras Gus Dur yang dianggapnya telah mencoreng nama baik anggota dewan terhormat. Masyarakat rupanya baru mengerti serta sadar, bahwa apa yang pernah dilontarkan Gus Dur beberapa tahun lalu itu sangat benar.⁹⁶ Dari kasus korupsi, perbuatan amoral, hingga perkelahian antar anggota dewan, merupakan potret pertunjukan yang selalu dipertontonkan oleh anggota DPR, bahkan hingga saat ini.

Hal yang paling penting untuk bisa memahami Gus Dur adalah selalu mencari apa yang tersirat dari yang tersurat. Pada umumnya, tidak bijak untuk meremehkan Gus Dur karena pada dirinya itu selalu terdapat sesuatu yang lebih daripada apa yang kasatmata. Demikian juga tidak bijaksana untuk memahami apa yang diucapkannya secara harfiah. Seringkali, apa yang diucapkan Gus Dur bukanlah apa yang diketahuinya, melainkan lebih merupakan apa yang diinginkanya sebagai sesuatu yang benar.⁹⁷

Gus Dur menurut Salahuddin Wahid, adalah "buku" yang dapat dibaca semua orang. Ia dapat dibaca oleh siapa saja, kapan saja, dan dari sudut pandang apapun. Dalam tempo singkat, "buku besar" ini sulit ditemukan bandingannya.⁹⁸ Jadi tidaklah mengherankan jika banyak di antara masyarakat dari berbagai elemen, lintas agama, etnis, dan golongan mengekspresikan kecintaannya kepada Gus Dur.

Kekaguman dan kecintaan kepada Gus Dur ini kemudian mengkristal ke dalam sebuah wadah komunitas Gusdurian yang tampak terlihat di banyak tempat, terutama setelah ia meringgal dunia. Meskipun sebenarnya, cikal-bakal pengagum Gus Dur menurut sebagian pendapat dari kalangan aktivis NU, sudah muncul di tahun

⁹⁶ Lihat Ali Usman, "Gus Dur dan Karamah Kewalian", dalam SOLOPOS, edisi 8 Februari 2010.

⁹⁷ Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, terj. Lie Hua, (Yogyakarta: LKIS, Cet. VI, 2006), hlm. 7.

⁹⁸ Ali Yahya, *Gus Dur di Mata Adik-adiknya...*, hlm. 132.

1980-an, atau bahkan mundur ke belakang tahun 1970-an, saat Gus Dur bergerilya lewat LSM dengan melakukan advokasi terhadap kelompok marginal dan tertindas.

Tulisan ini tidak bermaksud mengulas kembali pemikiran-pemikiran Gus Dur secara langsung—sebagaimana telah banyak ditemukan di penelitian-penelitian atau dalam bentuk buku—tapi lebih berusaha menangkap ragam ekspresi kecintaan para pengagumnya. Pembahasan di dalamnya menyangkut latar belakang mengapa mereka (komunitas Gusdurian) mengagumi dan mencintai Gus Dur, jaringan komunitasnya, dan termasuk pula ragam aktivitas mereka.

“Keutamaan” dan “Daya Tarik” Gus Dur

Dalam kenangannya, Mohamad Sobary mengungkapkan, bahwa Gus Dur, yang selama hidupnya telah banyak menanam budi, mungkin bisa diibaratkan bunga mawar, yang oleh penyair Irak—Ahmad al-Safi al-Najafi—disebut “ratu” segala bunga. Labaki, penyair Lebanon, menganggap mawar bunga “abadi”, karena bila mawar mati, hanya warna, cahaya dan keindahannya yang lenyap, sedang wanginya tetap, bersama angin timur yang mengelana. Mawar tidak pernah sirna.⁹⁹

Gus Dur mempunyai “keutamaan” yang menjadikan dirinya dicintai oleh banyak orang. Di tanah Jombang, tepatnya di pemakaman Pesantren Tebuireng, kerumunan umat manusia yang membanjiri pemakaman waktu itu serta tahlil belasungkawa selang beberapa hari setelah Gus Dur meninggal, menjadi bukti nyata yang tidak terbantahkan atas kebenaran tesis ini. Gus Dur, dalam bahasa Sobary, beramal saleh dengan tulus, dan masyarakat yang merasa menerima manfaat amal salehnya, membalasnya juga dengan tulus.¹⁰⁰

Selain “keutamaan”, Gus Dur juga mempunyai “daya tarik” tersendiri sehingga masyarakat Indonesia merasa kehilangan saat ditinggalkan, dan sulit mencari penggantinya. “Keutamaan” dan “daya tarik” Gus Dur itu dapat dicermati pada warisan pemikiran dan perilaku personalnya semasa ia masih hidup. Hal tersebut dapat ditinjau dari beberapa aspek berikut.

Pertama, dalam bidang politik-kebangsaan. Gus Dur memberikan tauladan politik yang baik. Ini bisa dilihat saat ia menjabat sebagai

⁹⁹ Lihat Mohamad Sobary, *Jejak Guru Bangsa: Mewarisi Kearifan Bangsa*, (Jakarta: Gramedia, 2010), hlm. 1.

¹⁰⁰ *Ibid*, hlm. 2.

presiden maupun sebelum terjun langsung ke arena politik. Salah satu sikap tauladan yang ditunjukkan Gus Dur adalah sikap oposisi demokratik yang ia pegang sepanjang hayat, dari mulai ia muncul sebagai ketua umum PBNU, menjadi Ketua Dewan Syuro PKB, menjadi presiden, dan bahkan setelah lengser dari kusri kepresidenan sekali pun.

Dalam oposisi, Gus Dur mengajarkan agar dalam memperjuangkan prinsip dilakukan secara teguh dan militan. Oposisi demokratik yang dilakukan Gus Dur, dicontohkan dan dilakukan misalnya terhadap KPU yang menganulir pencalonannya sebagai presiden karena alasan kesehatan, kepada PKB yang dipimpin oleh yang *notabene* mantan orang dekatnya, dan kepada gagasan *mainstream* ketika ia menjadi presiden.¹⁰¹

Oposisi Gus Dur yang paling berkesan di hati anak-anak muda NU khususnya, dan masyarakat Indonesia pada umumnya, adalah oposisi demokratik kerakyatan yang dilakukan terhadap rezim Soeharto. Oposisi Gus Dur dilakukan dalam banyak hal: kasus Kedungombo, menjadi ketua Fordem, melawan rekayasa Rezim Soeharto dalam Mukhtar Cipasung tahun 1994, menolak pencalonan kembali Soeharto sebagai presiden, yang oleh Gus Dur diubah menjadi loyalitas kepada Pancasila dan UUD 1945 dalam apel Akbar tahun 1992, dan masih banyak lagi.¹⁰²

Sikap (politik) Gus Dur lembut, simbolis dan taktis. Gus Dur memperoleh rujukan sikap bijak yang sudah menjadi peribahasa dari Perdana Menteri Jepang Obuchi—yang dia kutip di banyak kesempatan—mengenai strategi politik lembut, akomodatif, dan diplomatis sekali: "*How to turn political enemies into friends*".¹⁰³

Gus Dur adalah sosok pemimpin yang sangat dekat dengan rakyatnya. Bahkan pada pemerintahan Gus Dur-lah, Istana Negara RI menjadi tempat ajang silaturahmi atau tatap muka langsung antara

¹⁰¹ Saat menjadi presiden Gus Dur melontarkan prinsip-prinsip negara Pancasila yang modern dan humanis kerakyatan agar setiap penduduk memiliki hak hidup secara politik, dan dia mengusulkan dicabutnya Tap MPRS No. XXXV tahun 1966 yang berkaitan dengan kasus 1965, yang berimplikasi mendiskualifikasi mantan orang-orang PKI dan mereka yang di-PKI-kan penguasa. Lihat Nur Khalik Ridwan, *Gus Dur dan Negara Pancasila*, (Yogyakarta: Tanah Air, 2010), hlm. 1-2.

¹⁰² *Ibid*, hlm. 2.

¹⁰³ Mohamad Sobary, *Jejak Guru Bangsa ...*, hlm. 131.

rakyat dengan sang presiden. Gus Dur telah merubah kesan “sakral” Istana negara yang mulanya steril dari kehadiran rakyat biasa, menjadi tempat “keluh-kesah” rakyat, sehingga berubahlah Istana negara itu dari yang semula terkesan “sakral” menjadi “profan”.

Meskipun demikian, sebagai catatan, kebesaran atau tepatnya “kehebatan” Gus Dur dalam bidang politik tidak semata-mata ketika ia menjadi presiden, dari yang mungkin dianggap tidak begitu diperhitungkan, rupanya mampu tembus menjadi orang nomor wahid di negeri ini. Persepsi ini sesungguhnya salah kaprah. Gus Dur sebagai presiden bukanlah politisi “instan” atau “karbitan”, tapi ia membangun pola gerakannya (terutama dalam bidang advokasi sosial) sejak berkecimpung di NU, sehingga ketika arus politik nasional menghedaknya menjadi pemimpin, ia diterima oleh semua kalangan.

Sejumlah warisan kebijakan Gus Dur sewaktu menjadi presiden yang berumur pendek, juga sangat berkesan. Selain usulnya untuk mencabut Tap MPRS No. XXXV tahun 1966 adalah warisan kebijakannya yang sangat brilian untuk menjaga martabat bangsa Indonesia. Warisan kebijakan soal ini di antaranya: *pertama*, menggeser jabatan-jabatan politik yang selalu diisi oleh militer sekarang diisi sipil; *kedua*, perubahan Staf Sospol menjadi Staf Teritorial, yang perubahan ini mendorong profesionalisme militer dengan cara mengurangi peran militer dari persoalan non-militer; *ketiga*, memisahkan jabatan Menhan dengan Menkopolkam dan penempatan orang sipil di jabatan Menhan; *keempat*, realisasi pemisahan TNI-Polri yang gagasan awalnya sudah muncul di kalangan TNI, tetapi sampai 1999 Polri masih berada di bawah komando ABRI; *kelima*, penghapusan hak prerogatif militer dengan menghapus Bakorstanas (Badan Koordinasi Bantuan dan Pemantapan Nasional) yang dulu menjadi pengganti Kopkamtip (Komando Operasi Pemulihan dan Keamanan); *keenam*, penghapusan kebijakan *Litsus* (meneliti seseorang terlibat PKI atau tidak) yang sering dijadikan alat Orde Baru untuk menekan lawan-lawan politiknya; *ketujuh*, pengakuan terhadap Konghucu dan tradisi kaum Thionghoa untuk memiliki hak-haknya kembali setelah sekian lama dibungkam rezim Soeharto.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Nur Khalik Ridwan, *Gus Dur dan Negara Pancasila...*, hlm. 2-3. Lihat juga Nur Khalik Ridwan, *NU dan Bangsa (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2010)*, hlm. 361-364.

Atas jasa yang begitu besar untuk bangsa dan masyarakat itulah, sungguh Gus Dur layak menyandang predikat sebagai "guru bangsa". Predikat mulia sebagai guru bangsa atau mungkin pahlawan, yang disandangkan kepada Gus Dur itu bukanlah lantaran ia mantan presiden RI ke-4. Apalagi, tidak semua mantan presiden layak diberi gelar guru bangsa dan pahlawan. Lebih dari itu, gelar guru bangsa bagi Gus Dur merupakan apresiasi masyarakat terhadap kegigihan dan sepak terjangnya dalam melakukan pembelaan terhadap toleransi, kebebasan berpendapat, pembelaan terhadap kelompok-kelompok marjinal, kaum miskin, ketidakadilan, dan ragam kesenjangan sosial lainnya.

Al-Zastrouw Ng mengisahkan cerita menarik tentang ekspresi duka sekaligus kecintaan seorang penganut agama Protestan kepada Gus Dur. Cerita itu oleh Al-Zastrouw Ng ditulis di *Majalah Gatra*, 20 Januari 2010, selang beberapa hari kepergian Gus Dur.

Seorang pemuda penganut Protestan, sebut saja namanya John, bergegas ke RSCM begitu mendengar kabar bahwa Gus Dur berpulang. Di tengah jalan, ia ditelpon ibunya dari Manado. "Sedang di mana, John?" Sembari berjalan tergesa, John menjawab, "Aku lagi menuju RSCM, ma".

Ibunya terkejut, "Lho, siapa yang sakit"? John sigap menimpali, "Gus Dur meninggal, Mama". Sang ibu berteriak dan menangis histeris. John bingung, mengapa ibunya histeris. Padahal John tahu, ibunya penganut Protestan yang taat dan sangat hormat kepada pendeta. Dia tidak pernah mengerti ajaran agama lain.

Sambil terus berjalan, John menjawab, "Mama mengapa menangis? Yang meninggal bukan pendeta". Sang ibu berteriak, "Gus Dur memang bukan pendeta, John. Tapi dia pahlawan kita. Perjuangannya membuat kita bisa beribadah dengan tenang di negeri ini. Kita kehilangan bapak, pelindung, dan pejuang yang bisa mengayomi bangsa ini". John tersadar, betapa besar jasa Gus dur bagi kaumnya.¹⁰⁵

Satu hal penting yang diajarkan Gus Dur dalam berjuang adalah keikhlasan dan kejujuran. Berjuang dilakukan tidak untuk memperoleh

¹⁰⁵ Lihat Al-Zastrouw Ng, "Gus Dur: Membuka Pintu Tirani dengan Hati", dalam Anita Wahid (ed.), *Gus Dur Bertakhta di Samubari*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2010), hlm. 128.

popularitas dan jabatan, tetapi demi pengabdian pada masyarakat itu sendiri. Banyak orang yang merasa sudah berjuang, punya kedudukan tinggi, populer tapi tidak dicintai rakyatnya. Ini semata-mata karena mereka tidak ikhlas dan tidak jujur. Karena itu, meskipun tidak pernah dihargai, bahkan kadang-kadang dicaci dengan ucapan-ucapan yang menyakitkan, Gus Dur tidak pernah berhenti berjuang menegakkan keadilan.¹⁰⁶

Gus Dur adalah guru bangsa di tengah arus perubahan besar masa-masa Soeharto hingga Reformasi. Guru bangsa yang tidak dalam gaya kepemimpinan yang birokrasi, formal, dan *jumawa*. Layaknya wayang, Gus Dur adalah tokoh Semar ataupun Punokawan yang selalu menjaga nilai-nilai serta para ksatria melewati berbagai tantangan, dengan lelucon, kenakalan, dan pemikiran, serta kerja kebangsaan yang sangat egaliter.¹⁰⁷

Kedua, bidang keagamaan. Gus Dur memberikan kontribusi yang sangat besar terhadap perkembangan wacana pemikiran keagamaan, khususnya di Indonesia. Dalam hal ini, salah satu gagasan Gus Dur yang paling fenomenal adalah tentang "pribumisasi Islam", yang dimaksudkan sebagai jawaban atas problem yang dihadapi umat Islam sepanjang sejarahnya, yakni bagaimana mempertemukan budaya lokal (*'adah*) dengan norma (*syari'ah*).

Gagasan pribumisasi Islam itu kemudian memicu kontroversi yang luar biasa hebat sejak Gus Dur melontarkannya tahun 1980-an. Tidak hanya di internal NU, yang merupakan rumah tempat Gus Dur bernaung, tapi melebar luas ke semua kalangan Islam di Indonesia. Pribumisasi Islam dicurigai sebagai bentuk "penghinaan" terhadap Islam itu sendiri. Namun seiring berjalannya waktu, gagasan itu pada akhirnya banyak juga yang membenarkan, terutama dari kalangan generasi muda (NU). Ini terjadi, setelah mencermati dengan seksama apa yang dimaksudkan oleh Gus Dur.

Pribumisasi Islam bukanlah "Jawanisasi" atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal (Indonesia) di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa merubah hukum itu sendiri. Juga bukan meninggalkan norma-norma

¹⁰⁶ Zannuba Arifah Chofsoh, "Gus Dur: Berjuang dengan Keikhlasan dan Kejujuran", dalam *Ibid*, hlm. viii.

¹⁰⁷ Garin Nugroho, "Pekerjaan Rumah dari Gus Dur", dalam *Ibid*, hlm. 3.

(keagamaan) demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempertimbangkan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nash*... Pribumisasi Islam adalah bagian dari sejarah Islam... Interaksi Islam dengan realitas-realitas historis tidak akan mengubah Islam (itu sendiri). Melainkan, itu hanya akan mengubah manifestasi agama Islam dalam kehidupan.¹⁰⁸

Pribumisasi bagi Gus Dur adalah upaya untuk mengukuhkan kembali akar budaya, dengan tetap berusaha menciptakan masyarakat yang taat beragama. Pribumisasi Islam dengan sendirinya bertindak sebagai antitesis atas fenomena maraknya "Arabisasi" di kalangan umat Islam. Arabisasi dianggap sebagai representasi ajaran agama, sedangkan di luar itu dianggap bukan ajaran agama.¹⁰⁹ Gus Dur mempertanyakan asumsi-asumsi dasar tentang Arabisasi itu.

Mengapa harus menggunakan istilah "*shalat*", kalau kata "sembahyang" juga tidak kalah benarnya? Mengapakah harus "dimushalakan", padahal dahulu cukup langgar atau surau? Belum lagi ulang tahun, yang baru terasa "sreg" kalau dijadikan "*milad*". Dahulu tuan guru atau kiai, sekarang harus ustadz atau syekh, baru terasa berwibawa. Bukankah ini pertanda Islam tercabut dari lokalitas yang mendukung kehadirannya di belahan bumi ini?

... Yang 'dipribumikan' adalah manifestasi kehidupan Islam belaka, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan "*Qur'an Batak*" dan "*hadis Jawa*". Islam tetap Islam di mana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan "bentuk luar"-nya. Salahkah kalau Islam "dipribumisasikan", sebagai manifestasi kehidupan?¹¹⁰

DikalanganNU, gagasan pribumisasi Islam sebenarnya merupakan wujud dari kaidah *ushul*, yang sekaligus menjadi jargon terkenal, *al-muhafadhatu 'ala qadimi al-shalih wa al-ahdu bi al-jadidi al-ashlah* (menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik).

¹⁰⁸Lihat Abdurahman Wahid, "Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989), hlm. 82-83.

¹⁰⁹Listiyono Santoso, *Teologi Politik Gus Dur*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004), hlm. 126-127.

¹¹⁰Lihat Abdurahman Wahid, "Salahkah Jika Dipribumisasikan?", dalam *Tempo*, 16 Juli 1991, hlm. 19.

Gagasan-gagasan Gus Dur, termasuk tentang pribumisasi Islamnya, justru banyak diapresiasi oleh kalangan muda intelektual NU.

Gus Dur sebagai seorang muslim tradisional, cenderung menggunakan ungkapan-ungkapan keagamaan yang didasarkan pada budaya asli lokal Indonesia. Hal ini terlihat jelas dalam sikapnya terhadap wayang kulit, suatu bentuk seni yang berasal dari masa pra-Islam dalam dunia Hindu Asia Tenggara. Ia menghormati bukan saja seni pewayangan, melainkan juga isi spiritualnya.¹¹¹ Kebiasaan inilah yang seringkali menimpa banyak pengamat "kebingungan" atas pemikiran Gus Dur.

Gus Dur adalah seorang yang sangat menganjurkan pluralisme dan toleransi, tetapi pada saat bersamaan adalah orang yang sangat mencintai kebudayaan Islam tradisionalnya dan juga pesan umat Islam itu sendiri. Padahal sebuah idiom Barat modern mengatakan bahwa hanya dengan melepaskan dogmatismelah seseorang dapat menjadi toleran.¹¹² Sikap dan pemikiran Gus Dur yang demikian itu sungguh sangat mengagumkan.

Karenanya, di komunitas NU, Gus Dur adalah guru besar kaum muda dan para kiai—meskipun juga ada orang yang tidak suka dan tidak sepaham dengan Gus Dur, tapi itu adalah lumrah dan wajar. Ketidaksepahaman itu, lagi-lagi juga tidak menutup kebesaran dan posisinya sebagai guru besar kaum Nahdliyin, terutama bagi kaum muda NU dan kiai-kiai NU. Posisi Gus Dur sebagai guru besar kaum Nahdliyin tidaklah diperdebatkan, sebagaimana orang memperdebatkan kewajiban dan tidaknya mendirikan negara Islam, karena memang begitulah adanya.¹¹³

Bagi generasi muda, Gus Dur adalah sosok pembaharu, kiai pendobrak yang membawakan obor pencerahan (*aufklarung*) di tengah kebutaan banyak warga NU atas dunia. Keteguhan dan

¹¹¹ Lihat Greg Barton, *Biografi Gus Dur...*, hlm. 137.

¹¹² Lihat Greg Barton, "Pengantar"..., hlm. xxi-xxiii.

¹¹³ Nur Khalik Ridwan, *Gus Dur dan Negara Pancasila...*, hlm. 5-6. Nur Khalik Ridwan menambahkan, kalau diibaratkan sebuah bangunan pesantren di perkampungan tengah sawah dengan satu jendela dan satu pintu, Gus Dur adalah mantan anak pesantren yang pernah mengembara, dan kemudian kembali dan menjadi guru di pesantren itu. Gus Dur melakukan sejumlah perbaikan, dengan tidak merobohkan pesantren itu, dan berarti tetap membiarkan pondasinya seperti sediakala, karena Gus Dur tahu pesantren itu dibangun dengan kokoh, yang mempertimbangkan perjalanan sejarah manusia nusantara sejak ratusan tahun lalu.

keberaniannya dalam menentang ketidakadilan dan membela yang lemah juga menjadi inspirasi lahirnya aktivis-aktivis muda di era 80 dan 90-an, dan pergaulannya yang lintas sektoral membantu kiai-kiai untuk mengembangkan sikap terbuka dan menanamkan watak kosmopolitan. Gus Dur tidak ubahnya meteor kaum Nahdliyin yang sulit dicari bandingannya. Ia adalah pemikir yang brilian, menguasai dengan baik khazanah pemikiran Islam tetapi juga akrab dengan khazanah Barat.¹¹⁴

Gus Dur telah membuka cakrawala dan wawasan baru, yang itu berpengaruh ke dalam arus perkembangan pemikiran warga Nahdliyin khususnya, dan masyarakat umum pada umumnya. Atas jasa Gus Dur-lah, membuat banyak warga Nahdliyin bangga menjadi orang NU. Gus Dur, dengan demikian, memang benar-benar guru bangsa sekaligus guru bagi umat masyarakat Indonesia.

Ketiga, bidang sosial-budaya. Pada bidang ini, jasa Gus Dur yang tidak terlupakan adalah saat membebaskan perayaan Imlek bagi komunitas Tionghoa di Indonesia. Imlek adalah hari pergantian tahun berdasarkan penanggalan Imlek (dalam bahasa Mandarin adalah *Yinli*), yang perhitungannya didasarkan pada perputaran bulan atau komariah. Rangkaian acara yang dilaksanakan oleh orang Tionghoa dalam menyambut tahun baru ini berlangsung selama kurun waktu sekitar dua pekan. Ritual itu diawali perayaan Imlek itu sendiri, yang jatuh pada tanggal satu bulan satu, dan diakhiri dengan keriaan pada hari ke-15 yang di Indonesia dikenal sebagai perayaan *Capgomeh*.

Seperti juga tradisi di kalangan etnis Tionghoa yang tinggal di wilayah dunia lain, di Indonesia Imlek biasanya disambut dengan pesta besar-besaran. Perhelatan ini biasanya mencakup pula rangkaian upacara keagamaan yang dilaksanakan di klenteng atau bio. Rangkaian upacara ini biasanya diikuti oleh acara pawai mengarak simbolisme dewa-dewa mengelilingi kota sebelum akhirnya ditempatkan kembali di klenteng-klenteng asalnya.

Karena itu, perayaan Imlek di Indonesia juga secara tidak langsung telah menambah kaya kebudayaan Indonesia. Acara ini dikenal dengan istilah gotong *toapekong*. Sejak pertengahan 1960-an, selama kurun waktu sekitar 30 tahun, kemeriahan Imlek

¹¹⁴Lihat Savic Alielha, "Gus Dur: Kiai Pencerahan", dalam Anita Wahid (ed.), *Gus Dur...*, hlm. 22.

di Indonesia terputus dengan adanya berbagai peraturan yang mengatur dan mengawasi kehidupan orang-orang etnis Tionghoa di Indonesia. Salah satu di antaranya Instruksi Presiden No 14/1967 tentang Agama, Kepercayaan dan Adat Istiadat Orang Tionghoa di Indonesia. Peraturan itu membatasi acara-acara yang berkaitan dengan agama dan adat istiadat orang etnis Tionghoa di luar rumah ibadat mereka.¹¹⁵

Selain itu, untuk memperketat pengawasan, rezim Orde Baru mengategorikan agama dan tradisi Tionghoa, seperti Konghucu dan Tao, sebagai agama Buddha dan semua klenteng dikonversi menjadi vihara, tempat para pemeluk agama Buddha melakukan ritual agama mereka. Tentu saja dengan sendirinya acara gotong *toapekong* dan berbagai acara meriah lain, seperti permainan barongsai, tidak lagi dilakukan, paling tidak yang secara terbuka.

Angin segar baru datang setelah perubahan politik Indonesia sejak krisis ekonomi 1997. Momentum ini telah mengembalikan praktik perayaan Imlek seperti semula. Para penyelenggara negara setelah rezim Orde Baru runtuh kini mengizinkan adanya perayaan Imlek dan praktik keagamaan Tionghoa secara lebih terbuka. Kelonggaran yang diberikan kepada masyarakat etnis Tionghoa ini muncul dengan keluarnya keputusan tentang pencabutan Instruksi Presiden No 14/1967 di atas oleh Keputusan Presiden No 6/2000 yang ditandatangani oleh Presiden Abdurrahman Wahid (mending Gus Dur).

Langkah yang diambil pemerintahan Gus Dur mengakibatkan Imlek yang pada waktu itu jatuh bersamaan dengan pergantian milenium, kembali dirayakan dengan meriah. Atas kebijakan yang bijaksana itulah, Gus Dur pernah ditahbiskan sebagai "Bapak Tionghoa" pada tanggal 10 Maret 2004 oleh beberapa tokoh Tionghoa di Semarang di Kelenteng Tay Kak Sie, Gang Lombok, yang selama ini memang dikenal sebagai kawasan Pecinaan.¹¹⁶

¹¹⁵ Lihat Ali Usman, "Membumikan Pesan Persaudaraan Imlek", dalam *Harian Jogja*, 13 Februari 2010.

¹¹⁶ Ibn Ghifarie, "Selamat Jalan Guru Kebebasan Beragama", dalam Anita Wahid (ed.), *Gus Dur...*, hlm. 4.

Gusdurian: Melanjutkan Perjuangan Gus Dur

a. "Epistemologi Gusdurian"

Gus Dur, dengan segala aktivitas mulia—sebagaimana ditunjukkan di atas—semasa hidup maupun kenangan ketika ia tiada, sesungguhnya bukan hanya "milik" keluarga atau warga NU, tapi ia menjadi "milik" semua masyarakat Indonesia maupun dunia Internasional. Nama Gus Dur harum dihirup oleh generasi selanjutnya, karenanya tidaklah berlebihan jika ia menyandang predikat guru bangsa dan pahlawan, yang tidak hanya dalam pengertian formal negara, tapi lebih dari itu telah melekat kuat dalam diri sanubari setiap insan masyarakat dunia.

Kini masyarakat sadar, bahwa ketika Gus Dur telah berpulang, betapa penting arti kehadirannya. Masyarakat merindukan suara lantang advokasi Gus Dur, ketika dewasa ini masih saja terjadi kesenjangan sosial dan pelanggaran HAM, seperti kekerasan atas nama agama, tuntutan keadilan buruh, nasib TKI, penggusuran, dan lain sebagainya.

Beruntung di tengah situasi dan kondisi itu, masih ada kepedulian dari tokoh-tokoh atau komunitas tertentu yang bercita-cita hendak melanjutkan pemikiran dan perjuangan Gus Dur.¹¹⁷ Komunitas ini yang kemudian menamakan diri sebagai Gusdurian, generasi penerus Gus Dur. Pertanyaannya, apa yang dimaksud dengan "Gusdurian" itu? Di sinilah pentingnya menjernihkan maksud dan tujuan—atau dalam istilah penulis disebut "epistemologi Gusdurian"—tersebut.

Pada dasarnya, mereka yang menamakan diri Gusdurian sebenarnya tidak selalu identik dengan "komunitas" atau "kelompok" pengagum dan pecinta Gus Dur, tapi juga berlaku kepada perorangan (individu) yang juga mengagumi dan mencintai Gus Dur. Keduanya, yang berbentuk "komunitas" maupun "individu", memiliki kesamaan persepsi, yaitu menjadikan Gus Dur sebagai "objek"

¹¹⁷ Menurut keterangan Alissa Wahid, setelah kepergian Gus Dur tidak sedikit kelompok-kelompok minoritas yang datang dan berkeluh kesah pada keluarga besar almarhum Gus Dur di Ciganjur. Mereka bingung, kepada siapa lagi harus berkeluh kesah dan mengadu. "Karena itu Ciganjur mengambil semangat khusus untuk bisa menjahit gerakan anak-anak ideologis Gus Dur yang ada di mana-mana. Kita ingin sambung menjadi satu lapisan masyarakat baru yang bisa meneruskan perjuangan Gus Dur", kata Alissa Wahid. Lihat <http://emka.web.id/ke-nu-an/2011/gusdurian-menjahit-anak-anak-ideologis-gus-dur/#more-3099>

sekaligus “subjek”.

Gus Dur sebagai “objek”, berarti usaha sungguh-sungguh untuk mengkaji dasar pemikirannya, baik dalam bidang politik, agama, ekonomi, sosial, dan budaya. Keseluruhan pemikiran-pemikiran Gus Dur merupakan hamparan pengetahuan yang luas untuk dikaji secara mendalam. Sedangkan sebagai “subjek”, berarti menjadikan pemikiran-pemikiran Gus Dur sebagai inspirasi untuk terus melanjutkannya dalam melakukan aksi-aksi sosial kerakyatan.

Dalam posisi itu, generasi Gusdurian tidak dimaksudkan untuk mengkultuskan terhadap ketokohan Gus Dur. Benar apa yang diungkapkan oleh putri tertua Gus Dur, Allisa Qotrunada atau biasa disapa Allisa Wahid, bahwa saat ini yang diperlukan oleh pecinta Gus Dur ialah bagaimana mengimplementasikan konsep pemikirannya dalam bidang kebudayaan, pendidikan dan ekonomi sebagaimana yang pernah digagasnya menjadi sebuah gerakan riil di masyarakat, sehingga masyarakat merasakan manfaatnya. Jika dahulu Gus Dur pernah menggagas gerakan ekonomi lewat pendirian 2000 BPR Nusumna atau membangun pendidikan yang berkarakter, saatnya kini untuk melanjutkan dan mewujudkan impiannya menjadi sebuah kenyataan, karena inilah yang dibutuhkan masyarakat.¹¹⁸

Gusdurian juga bukanlah semacam ideologi(sasi), yang beraliran “isme” seperti pengikut Marx(isme). Penggunaan istilah “Gusdurian” sangatlah unik, dan karenanya berbeda dengan tokoh-tokoh lain yang barangkali sama-sama mempunyai pengangum. Tentang persoalan ini, penjelasan Muhammad Al-Fayyadl berikut sangatlah tepat menggambarkan apa yang dimaksud Gusdurian itu.

Gus Dur mungkin memenuhi kriteria untuk disematkan *isme* di belakang namanya. Namun, sangat jarang kita mendengar “Gusdurisme”, sehingga rasanya anomali yang tak wajar meng-isme-kan Gus Dur. Meng-isme-kan Gus Dur, kita bukan saja akan dituduh mengideologikan sosoknya, memitoskan segala tindak-tanduk *kenyelenehan*-nya, tapi memang tidak ada alasan yang cukup memadai untuk melakukannya. Sepertinya jika Gus Dur masih hidup, ia akan menertawakan isme-isme itu, seraya mengajak kita untuk tak terlalu serius dengan apa yang ia omongkan. “Gitu aja kok repot!”.

¹¹⁸<http://emka.web.id/ke-nu-an/2011/gusdurian-bukan-untuk-kultuskan-gus-dur/#more-1340>.

Gus Dur, karenanya, berbeda dengan Bung Karno. Bung Karno, sosok yang begitu tegak menjulang dalam sejarah republik ini, adalah seorang ideolog dalam pengertian yang harfiah dan konsisten, sehingga para pengikutnya kerap menyebut "Soekarnoisme" untuk mengidentifikasi diri dengan pemikirannya. Mendengar kata "Soekarnoisme", kita masih dapat menangkap asosiasi logis yang coba dibangun, tapi tidak dengan "Gusdurisme". Seolah Gus Dur memang tak tercipta untuk di-isme-kan.

Jika setelah kematiannya, sejumlah besar orang kemudian menyebut diri mereka "Gusdurian", dan muncul begitu banyak paguyuban, komunitas, atau perkumpulan kecil "Gusdurian" di berbagai kota, itu bukan karena Gus Dur seorang pemimpin tarekat dan mereka hendak membangun *tarekat gusduriyyah*, tapi karena ada keinginan kecil yang lambat-lambat menguat dan meluas untuk memposisikan "Gus Dur" dalam aktualitas kita hari ini.¹¹⁹

Telaah epistemologis Fayyadl di atas sangat menarik dijadikan kerangka acuan untuk memahami maksud yang sebenarnya menjadi Gusdurian. Lebih lanjut, generasi Gusdurian menurut Fayyadl harus melampaui Gus Dur itu sendiri, yang tidak sebagai "kata sifat", tapi harus beranjak pada "kata kerja".

Sekadar menjadi "Gusdurian", berarti meletakkan Gus Dur sebagai kata sifat, dan itu artinya menyematkan suatu identifikasi diri dengan Gus Dur sebagai sumber nostalgia dan ingatan. Sebagaimana keimanan, menurut sebuah diktum dalam khazanah Islam klasik, bertambah dan berkurang, menguat dan menyusut, "iman" Gusdurian ini dapat juga bertambah dan berkurang, melonjak atau menyusut, dan bahkan hilang sama sekali tak berjejak. Hasrat untuk menancapkan Gus Dur pada ingatan semata, sebagai sumber nostalgia, tidak menjamin ingatan itu mampu bertahan terhadap tarikan waktu yang terbukti lebih digdaya daripada prasasti nama-nama besar dalam sejarah masa lalu kita.

Gus Dur tampaknya memang tidak cocok untuk sekadar menjadi kata sifat, menjadi ajektif, karena Gus Dur adalah pelaku, subjek, yang sepanjang hidupnya bergulat dengan *laku*, dengan tindakan dan aksi. Gus Dur tak pernah menjadi Gusdurian, jika Gusdurian hanya berarti kata sifat—barangkali mirip Marx yang pernah menolak disebut

¹¹⁹ Lihat Muhammad Al-Fayyadl, "Gus Dur sebagai Kata Kerja", dalam *Makalah*, diskusi rutin Gusdurian Jakarta, tt.

Marxis, dugaan saya, sejauh menjadi Marxis hanya berarti atribut. Dalam keunikan dan kapasitasnya itu, Gus Dur adalah Gusdurian sekaligus Gus Dur itu sendiri; seorang yang selain punya sifat-sifat Gus Dur, juga seorang yang *menggusdur*, orang selalu mengaktualkan diri dalam tindakannya.

... Tapi para Gusdurian itu bukan *copy-paste* dari Gus Dur, bukan pula pengikut dari sebuah isme, atau *fans club* dari sebuah federasi sepakbola Gus Dur. Buat saya, mereka hanya orang yang ingin mengubah Gus Dur dari "kata sifat" menjadi "kata kerja". Kata kerja untuk Indonesia, dengan atau tanpa baju Gus Dur.¹²⁰

Komunitas Gusdurian diinisiasi oleh kesadaran kolektif beberapa orang di banyak daerah atas apresiasi kecintaannya yang tulus kepada Gus Dur. Para pegiatnya banyak didominasi oleh kaum muda lintas iman/agama. Pegiat komunitas ini tidaklah seperti yang disesalkan Nur Khalik Ridwan, bahwa ketika guru besar Nahdliyin (Gus Dur) meninggal, masih saja ada murid-murid yang memanfaatkannya dengan "menjual" kebesaran namanya sang guru untuk keuntungan pribadi, bukan untuk membangun komunitas dan martabat Nahdliyin.¹²¹

b. Praksis Jaringan Gusdurian untuk Indonesia

Komunitas Gusdurian telah terbentuk dan menyebar di banyak lokasi. Berdasarkan keterangan Alissa Wahid, jumlah komunitas Gusdurian di seluruh penjuru Indonesia hampir mencapai 100.¹²² Jaringan komunitas ini terbentuk atas inisiatif masing-masing kelompoknya sendiri, tanpa (di)perintah oleh seseorang, apalagi ada unsur intervensi dari orang-orang dekat Gus Dur, misalnya.

Nama-nama komunitasnya juga berbeda satu sama lain. Begitu pula dengan aktivitas yang diselenggarakan di dalamnya sangat beraneka ragam. Ada yang mengadakan diskusi rutin, ekspresi budaya atau tradisi lokal, membuat opini publik tentang keindonesiaan lewat dunia jejaring sosial internet, dan lain sebagainya. Untuk memudahkan peta jaringan komunitas Gusdurian, berikut dijelaskan secara singkat profil dan aktivitas yang diselenggarakan di beberapa wilayah.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Lihat Nur Khalik Ridwan, *Gus Dur dan Negara Pancasila...*, hlm. 8.

¹²² Keterangan ini disampaikan Alissa Wahid pada bulan Juni 2011, dan karenanya, boleh jadi hingga saat ini dipastikan lebih dari angka 100.

1. Gusdurian Surabaya

Di Surabaya, terbentuk komunitas Gusdurian yang menamakan diri "Gerdu Suroboyo" (Gerakan Gusdurian Surabaya). Mereka terdiri dari empat elemen, yakni Gerdu Mahasiswa, Gerdu Pemuda, Gerdu Lansia, dan Gerdu Kampung, yang bertekad melestarikan dan menyebarluaskan nilai-nilai ajaran Gus Dur dalam konteks pribadi, perjuangan, dan pengembangan masyarakat.

Selain mendalami wacana ajaran almarhum Gus Dur, keempat kelompok itu juga bergerak dalam kerangka aksi sosial, pendidikan, kesehatan, dan lingkungan. Gerakan Gusdurian Surabaya bertekad memelihara dan menyebarluaskan nilai-nilai perjuangan Gus Dur, memperkuat agen-agen pemberdayaan masyarakat, mengembangkan jejaring dengan kelompok strategis di masyarakat. Selain itu, mengembangkan tradisi dialog dengan berbagai kelompok masyarakat untuk saling memahami dan menemukan titik kesamaan, serta mengembangkan upaya-upaya ke arah kesejahteraan masyarakat.¹²³

2. Gusdurian Jakarta

Di Jakarta, ada banyak kantong komunitas Gusdurian yang terdeteksi. Beberapa di antaranya adalah The Wahid Institute, yang sudah terlembaga sebelum Gus Dur meninggal dunia. Lembaga yang berlokasi di Jl. Taman Amir Hamzah No 8, Jakarta ini mengkampanyekan nilai-nilai pluralisme dan kedamaian dalam Islam, sebagaimana menjadi pokok pemikiran Gus Dur. Kegiatan yang diselenggarakan di dalamnya berupa riset, aksi sosial, diskusi/seminar, dan lain-lain.¹²⁴

Setelah kepergian Gus Dur, aktivitas diskusi terkait dengan percik pemikiran-pemikiran Gus Dur semakin meningkat. Kali ini terbentuk komunitas bernama Forum Jumatan¹²⁵ Gusdurian Jakarta, yang mengkaji secara serius dan mendalam keseluruhan pemikiran Gus

¹²³<http://regional.kompas.com/read/2011/05/17/15010934/Gerakan.Gusdurian.Surabaya.Dideklarasikan>.

¹²⁴Lihat <http://www.wahidinstitute.org/>. Di bulan suci Ramadhan 1432 H/2011, misalnya, The Wahid Institute memfasilitasi buka bersama dan tadarus kolom-kolom Gus Dur.

¹²⁵Istilah "jumatan" mengingatkan pada Gus Dur yang pernah menginisiasi Forum Reboan, yang waktu itu beranggotakan tokoh-tokoh nasional seperti Nurcholish Madjid, Sutjibto Wirosardjono, Fahmi Idris, Syu'bah Asa, Djohan Effendi, dan dalam deretan generasi di bawah mereka ada Komarudin Hidayat, Azyumardi Azra, Fachry Ali, Masdar Farid Mas'udi, Mohamad Sobary, dan masih banyak lagi.

Dur. Bentuk kajian itu diberi nama "Epistemologi Gus Dur". Di antara nama-nama pegiatnya adalah Rumadi, Zuhairi Misrawi, Muhammad Al-Fayyadl, Syaiful Arif, Savic Alielha, dan lain-lain.

Selain itu, baru-baru ini juga muncul nama "Pojoek Gus Dur", yang pada prinsipnya sama dengan lainnya, yaitu mengapresiasi terhadap warisan pemikiran Gus Dur. Pojoek Gus Dur, merupakan sebuah pusat data dan dokumentasi terkait almarhum KH Abdurrahman Wahid mulai dari arsip tulisan, liputan media, buku, hingga foto-foto, di lantai satu gedung Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, Jakarta, yang resmi dibuka 7 Agustus 2011.

Dalam sambutannya, Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) KH Said Aqil Siroj mengapresiasi dan mengizinkan ruangan pojok lantai satu gedung PBNU digunakan untuk Pojoek Gus Dur dengan harapan bisa selalu menghidupkan semangat perjuangan mantan Ketua Umum PBNU sekaligus Presiden RI ke-4 tersebut.¹²⁶

3. Gusdurian Yogyakarta

Awal mula terbentuknya jaringan Gusdurian tidak bisa dilepaskan dari LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) yang berdiri sejak tahun 1992. Pembentukannya dirintis oleh sekelompok aktivis muda dari kultur Islam tradisional yang intens berdiskusi dan mengembangkan pemikiran ke arah yang lebih transformatif dan toleran.¹²⁷ Sejak saat itu, dan bahkan hingga hari ini, Gus Dur bagi aktivis LKiS sebagai inspirasi untuk terus memperjuangkan kebenaran dan keadilan sosial. Jadi tidaklah mengherankan kalau hampir semua karya-karya Gus Dur diterbitkan di LKiS (bidang penerbitan).

Setelah Gus Dur meninggal, komunitas Gusdurian kembali diinisiasi, tapi kali ini menamakan diri "Forum Gus Dur". Pegiatnya lebih luas dari lintas iman dan komunitas—meskipun di dalamnya juga dimotori oleh beberapa orang aktivis LKiS, seperti Hairus Salim HS, Farid Wajidi, Muhammd Ali Usman, dan Pusvyta Sari. Ada juga dari komunitas lain: Edi Safitri (Pusat Studi Islam UII), Nur Khalik Ridwan, Ali Usman (Komunitas Tanah Air), Sugiharto (AJI Damai), Heru Prasetya (Lafadl Initiatives), dan lain-lain.

¹²⁶<http://www.antaraneews.com/berita/270669/pojok-gus-dur-resmi-dibuka>. Pojoek Gus Dur menempati ruangan berukuran sekitar 4 x 5 meter yang dulunya merupakan ruang kerja Gus Dur.

¹²⁷ Lihat <http://lkis.or.id/v2/profil-lkis.html>.

Salah satu kegiatan yang diselenggarakan Forum Gus Dur adalah ikut mengawal permohonan uji materi UU 1/PNPS/1965 tentang Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama (UU Penodaan Agama). UU ini pernah pula diperjuangkan oleh Gus Dur agar direvisi, atau bahkan dihapus. Sayangnya, Mahkamah Konstitusi (MK) memutuskan menolak permohonan uji materi UU 1/PNPS/1965 ini di ruang sidang pleno MK. Pembacaan putusan dibacakan oleh sembilan Majelis Hakim Konstitusi yang diketuai oleh Moh. Mahfud MD, pada 11 April 2010.¹²⁸

Pada kesempatan lain, terbentuk pula komunitas Gusdurian Jogja yang “didampingi” langsung oleh Alissa Wahid. Komunitas ini menempati rumah sekretariat yang diberi nama “Griya Gusdurian”, berlokasi di Gg. Sunan Giri, Jl. Damai, Jakal KM 8,5 Yogyakarta. Agenda atau program rutin Gusdurian Jogja yang hingga saat ini terus berlangsung adalah diskusi rutin tentang tema-tema keindonesiaan dalam spektrum pemikiran Gus Dur. Terdapat pula program nonton sekaligus diskusi film-film inspiratif. Khusus untuk tema kajian rutin tentang pemikiran Gus Dur, namanya unik: “Ulumul Gus Dur”.

4. Tanoker: Ekspresi Budaya dari Gusdurian Jember

Tanoker, sebuah kelompok belajar dan bermain yang dipelopori oleh Farha Ciciek dan Suporahardjo yang memperkenalkan permainan tradisional egrang kepada masyarakat di wilayah Ledokombo Jember Jawa Timur. Istilah “Tanoker”, berasal dari bahasa Madura, yang artinya “kepompong”. Kegiatan komunitas ini terutama berfokus pada pengembangan potensi anak-anak melalui proses pengorganisasian dengan pendekatan budaya. Komunitas ini menurut Alissa Wahid, meskipun tidak secara langsung menamakan diri “Gusdurian”, tapi rupanya pecinta dan pengagum Gus Dur.¹²⁹

Dengan semboyan “bersahabat, bergembira, belajar, berkarya”, saat ini sedang dilakukan pendampingan anak-anak terutama setingkat SD dan SMP untuk dapat mengembangkan potensinya. Mereka pada

¹²⁸<http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/index.php?page=website.BeritaInternalLengkap&id=3941>.

¹²⁹ Alissa Wahid memperoleh keterangan ini langsung dari Farha Ciciek, pendiri dan pelopor Tanoker. Penulis memperoleh informasi dari Alissa Wahid pada Juni 2011, dan mengkonfirmasi lagi kebenarannya pada 13 Agustus 2011 via Twitter.

umumnya adalah putra-putri TKW/TKI, buruh tani, tukang ojek, supir, pedagang kecil, guru dan pekerja rumahtangga. Untuk itu telah dibentuk berbagai kelompok sesuai dengan keinginan anak-anak sendiri.

Setiap anggota akan didampingi dalam mempersiapkan hasil karya kelompok yang setiap bulannya akan dipertunjukkan dihadapan masyarakat (orangtua, guru, teman sebaya, peminat) dan juga para undangan dari dalam dan luar desa Ledokombo. Masyarakat dan semua yang hadir diharapkan akan memberi masukan untuk perbaikan karya anak-anak Ledokombo ke depan. Hajatan bulanan ini adalah arena hiburan, pengembangan kreatifitas dan "musyawarah tentang anak-anak" demi kemajuan anak-anak.

Dalam acara itu setiap pengunjung diharapkan membawa makanan (nasi, lauk-pauk, kudapan) karena rangkain acara akan diakhiri dengan makan bersama. Jadi sejenis hajatan desa dan alternatif rekreasi untuk masyarakat Ledokombo dan sekitarnya.¹³⁰ Komunitas Tanoker pernah bersinar tampil di layar Televisi Swasta Trans TV saat tampil mengikuti audisi Indonesia Mencari Bakat (IMB) 2010.

5. Gusdurian di Jejaring Sosial Internet

Jaringan Gusdurian juga menyebar di jejaring sosial internet, baik bersifat individu maupun berbentuk *group*. Para pegiatnya sangat aktif dan massif mengkampanyekan tema-tema keindonesiaan dalam bingkai pemikiran Gus Dur. Mereka "bergerilya" lewat jejaring sosial *Facebook*¹³¹ dan *Twitter*,¹³² yang saat ini "digandrungi" oleh banyak orang.

¹³⁰ Lihat http://tanoker.org/index.php?option=com_content&view=article&id=29&Itemid=3.

¹³¹ *Facebook* didirikan oleh Mark Zuckerberg, yaitu adalah sebuah layanan jejaring sosial dan situs web yang diluncurkan pada Februari 2004 yang dioperasikan dan dimiliki oleh Facebook, Inc. Pada Januari 2011, *Facebook* memiliki lebih dari 600 juta pengguna aktif. Pengguna dapat membuat profil pribadi, menambahkan pengguna lain sebagai teman dan bertukar pesan, termasuk pemberitahuan otomatis ketika mereka memperbarui profilnya. Selain itu, pengguna dapat bergabung dengan grup pengguna yang memiliki tujuan tertentu, diurutkan berdasarkan tempat kerja, sekolah, perguruan tinggi, atau karakteristik lainnya. Nama layanan ini berasal dari nama buku yang diberikan kepada mahasiswa pada tahun akademik pertama oleh administrasi universitas di AS dengan tujuan membantu mahasiswa mengenal satu sama lain. *Facebook* memungkinkan setiap orang berusia minimal 13 tahun menjadi pengguna terdaftar di situs ini. Lihat <http://id.wikipedia.org/wiki/Facebook>.

¹³² *Twitter* adalah sebuah situs web yang dimiliki dan dioperasikan oleh Twitter Inc., yang menawarkan jaringan sosial berupa mikroblog sehingga memungkinkan penggunaannya untuk mengirim dan membaca pesan yang disebut kicauan (*tweets*).

Untuk memudahkan dalam memahami karakteristik masing-masing Gusdurian di jejaring sosial internet, berikut dijabarkan secara ringkas. *Pertama*, di *facebook* sangatlah banyak ditemukan komunitas (*group*) Gusdurian. Melacak keberadaannya sangat mudah, yaitu dengan mengetik kata (*keyword*) "Gus Dur" atau "Gusdurian" pada kolom *search*, maka akan muncul sejumlah nama-nama komunitas itu maupun sebagai nama identitas individu perorangan.

Beberapa diantaranya dapat disebutkan, ada dua *account* yang sama-sama beridentitas "Gusdurian". Tiga *group* itu masing-masing berjumlah 3.020 dan 4.129 anggota (*members*).¹³³ Terdapat pula *account* yang menggunakan nama "Kongkow Bareng Gus Dur", yang anggotanya (pemberi *like*) mencapai 15.561.¹³⁴ Ini masih belum termasuk pemilik *account* Gusdurian perorangan dan wilayah, seperti Sudrun Gusdurian, Wildan Gusdurian Sejati, Abduh Gusdurian, Suhaimi Arief Gusdurian, Ahmad Gusdurian, Gusdurian Jatim, Gusdurian Kediri, Gusdurian Banten, Gusdurian Cirebon, Gusdurian Banyumas, Gusdurian Majalengka, dan masih banyak lagi.

Kedua, jaringan Gusdurian di *Twitter*, juga sangat banyak pegiatnya. Serupa dengan jaringan Gusdurian lewat *Facebook*, di *Twitter* terdapat pula pemilik *account* Gusdurian dari berbagai daerah dengan menggunakan atribut nama berbeda satu sama lain. Khusus *account* yang diberi nama "Gusdurians" menulis profil berikut: "Arenanya para muda yang ingin merawat dan mewarisi nilai-nilai dan pemikiran Gus Dur Sang Guru Bangsa Indonesia". Jumlah "pengikutnya" (*followers*) mencapai 5.289 *members*.¹³⁵

Terdapat pula jaringan Gusdurian yang menarik dan "unik" di *Twitter* bernama "ayo17-an", yang menurut keterangan Alissa Wahid

Kicauan adalah teks tulisan hingga 140 karakter yang ditampilkan pada halaman profil pengguna. Kicauan bisa dilihat secara luar, namun pengirim dapat membatasi pengiriman pesan ke daftar teman-teman mereka saja. Pengguna dapat melihat kicauan penulis lain yang dikenal dengan sebutan pengikut. Semua pengguna dapat mengirim dan menerima kicauan melalui situs *Twitter*, aplikasi eksternal yang kompatibel (telepon seluler), atau dengan pesan singkat (SMS) yang tersedia di negara-negara tertentu. Sejak dibentuk pada tahun 2006 oleh Jack Dorsey, *Twitter* telah mendapatkan popularitas di seluruh dunia dan saat ini memiliki lebih dari 100 juta pengguna. Hal ini kadang-kadang digambarkan sebagai "SMS dari internet". Lihat <http://id.wikipedia.org/wiki/Twitter>

¹³³ Data ini penulis akses tanggal 16 April 2012.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

para pegiatnya itu adalah orang-orang yang mengagumi Gus Dur.¹³⁶ “Ayo17-an” ini, menulis profil keterangan di dindingnya: “Inisiatif anak bangsa untuk mengekspresikan cintanya pada tanah air. Suarakan segalanya tiap tanggal 17 pukul 17.00 WIB”. Para pegiat “ayo17-an” bahkan mendesain gambar yang kemudian dijadikan foto identitas diri dengan bertuliskan, “17-an: Satu Tujuan Indonesia”, “17-an: 1 Nusa, 1 Bangsa, 1 Bahasa, Bersatu Kita Teguh”, dan lain-lain. Komunitas ini memang mengajak kepada segenap anak negeri untuk mengekspresikan kecintaan kepada bangsa Indonesia dengan menulis (*tweet*) apa saja di *Twitter* maupun di status *Facebook*, pada setiap tanggal 17, pukul 17.00 WIB.

Kesimpulan

Komunitas Gusdurian terbentuk atas inisiatif para pecinta dan pengagum pemikiran-pemikiran Gus Dur. Gus Dur merupakan tokoh kharismatik yang menjadi inspirasi bagi Gusdurian, kelompok maupun individu, untuk melanjutkan perjuangan atas apa yang juga pernah dilakukan oleh Gus Dur. Bagi komunitas Gusdurian, Gus Dur merupakan tauladan dan karenanya ia adalah guru bangsa yang muncul di abad ini.

Komunitas Gusdurian sangat banyak tersebar di beberapa lokasi atau daerah di Indonesia. Aktivitas yang diselenggarakan di dalamnya sangat beragam, seperti diskusi rutin, seminar, riset, dan lain-lain. Aktivitas ini tidak hanya diselenggarakan dalam forum-forum ilmiah, tapi dilakukan pula di forum-forum lewat jejaring sosial *Faceebok* dan *Twitter*. Khusus untuk para pegiat komunitas Gusdurian di jejaring sosial internet, terbilang sangat banyak hingga mencapai ribuan, atau bahkan mencapai ratusan ribu *members*.

Itu sebabnya, jargon yang paling terkenal di kalangan komunitas Gusdurian adalah berbunyi: “Gus Dur telah meneladankan, saatnya kita meneruskan”.

* *Ali Usman*, pegiat Gusdurian Jogja; anggota Laboratorium Filsafat HIKMAH Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; editor buku “Gus Dur dan Negara Pancasila” (Tanah Air, 2010)

¹³⁶ Berdasarkan keterangan Alissa Wahid pada bulan Juni 2011.

Daftar Pustaka

- Al-Fayyadl, Muhammad. "Gus Dur sebagai Kata Kerja", dalam *Makalah*, diskusi rutin Gusdurian Jakarta, tt
- Alielha, Savic. "Gus Dur: Kiai Pencerahan", dalam Anita Wahid (ed.), *Gus Dur Bertahta di Sanubari*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010
- Al-Zastrouw Ng. "Gus Dur: Membuka Pintu Tirani dengan Hati", dalam Anita Wahid (ed.). *Gus Dur Bertahta di Sanubari*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010
- Barton, Greg. "Pengantar", dalam Abdurahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LKiS, 1999
- . *Biografi Gus Dur*, terj. Lie Hua. Yogyakarta: LKiS, Cet. VI, 2006
- Chofsoh, Zannuba Arifah. "Gus Dur: Berjuang dengan Keikhlasan dan Kejujuran", dalam Anita Wahid (ed.). *Gus Dur Bertahta di Sanubari*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010
- Ghifarie, Ibn. "Selamat Jalan Guru Kebebasan Beragama", dalam Anita Wahid (ed.), *Gus Dur Bertahta di Sanubari*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010
- <http://emka.web.id/ke-nu-an/2011/gusdurian-bukan-untuk-kultuskan-gus-dur/#more-1340>.
- <http://emka.web.id/ke-nu-an/2011/gusdurian-menjahit-anak-anak-ideologis-gus-dur/#more-3099>
- <http://id.wikipedia.org/wiki/Facebook>
- <http://lkis.or.id/v2/profil-lkis.html>.
- [http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/index.php?page= website. BeritaInternalLengkap&id=3941](http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/index.php?page=website.BeritaInternalLengkap&id=3941)
- <http://regional.kompas.com/read/2011/05/17/15010934/Gerakan.Gusdurian.Surabaya.Dideklarasikan>.

http://tanoker.org/index.php?option=com_content&view=article&id=29&Itemid=3.

<http://www.antaranews.com/berita/270669/pojok-gus-dur-resmi-dibuka>

<http://www.wahidinstitute.org/>

Nugroho, Garin. "Pekerjaan Rumah dari Gus Dur", dalam Anita Wahid (ed.), *Gus Dur Bertakhta di Sanubari*. Jakarta: The Wahid Institute, 2010

Ridwan, Nur Khalik. *Gus Dur dan Negara Pancasila*. Yogyakarta: Tanah Air, 2010

———. *NU dan Bangsa*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2010

Santoso, Listiyono. *Teologi Politik Gus Dur*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004

Sobary, Mohamad. *Jejak Guru Bangsa: Mewarisi Kearifan Bangsa*. Jakarta: Gramedia, 2010

Usman, Ali. "Gus Dur dan Karamah Kewalian", dalam SOLOPOS, edisi 8 Februari 2010

———. "Membumikan Pesan Persaudaraan Imlek", dalam *Harian Jogja*, 13 Februari 2010

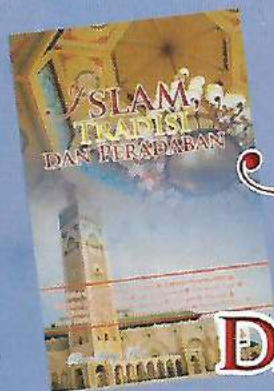
Wahid, Abdurahman. "Pribumisasi Islam", dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (ed.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989

———. "Salahkah Jika Dipribumisasikan?", dalam *Tempo*, 16 Juli 1991

www.facebook.com

www.twitter.com

Yahya, Ali. *Gus Dur di Mata Adik-adiknnya*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2010



ISLAM, TRADISI DAN PERADABAN

Buku yang ada di tangan pembaca ini memuat empat tema keislaman, baik yang terkait dengan aspek metodis kajian keislaman maupun yang terkait dengan diskursus kontemporer. Bagian pertama membahas ide-ide penyegaran dan pengembangan Studi Islam. Bagian kedua memuat pemikiran-pemikiran yang menegaskan bahwa Islam itu agama damai. Bagian ketiga membahas Islam dan hubungannya dengan ide kesetaraan jender. Bagian akhir, keempat, memuat artikel-artikel yang berkaitan dengan pengembangan peradaban umat Islam.

Secara singkat, buku ini adalah kumpulan hasil-hasil penelitian dan pemikiran sebagian dosen-dosen produktif dan kreatif dari Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga. Meskipun topik dan judul tulisan mereka beragam, sebagaimana yang telah saya sebutkan di atas, tulisan mereka merupakan satu kesatuan yang utuh dan berkualitas di bawah tema besar: *Islam, Tradisi dan Peradaban*. Hal ini semua mencerminkan bahwa mereka sangat *concern* dan memberikan perhatian yang besar pada pengembangan Studi Islam dengan konsentrasi keilmuannya yang beragam dan bervariasi.

ISBN



9 789798 547591