

DINAMIKA KEBUDAYAAN DAN PROBLEM KEBANGSAAN

Kado 60 Tahun Musa Asy'arie

Andy Dermawan (ed.)

DINAMIKA KEBUDAYAAN DAN PROBLEM KEBANGSAAN

Kado 60 Tahun Musa Asy'arie

Penulis:

- ❑ Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan
- ❑ Dr. Haryatmoko
- ❑ Prof. Dr. H. Koeswinarno
- ❑ Dr. St. Sunardi
- ❑ Agus Nuryatno, MA, Ph. D
- ❑ Dr. Muhammad
- ❑ Moch. Nur Ichwan, MA, Ph. D
- ❑ Dr. Sidik Jatmika
- ❑ Dr. Zuly Qodir

Lesfi

Dinamika Kebudayaan dan Problem Kebangsaan

Kado 60 Tahun Musa Asy'arie

Penulis:

- Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan
- Dr. Haryatmoko
- Prof. Dr. H. Koeswinarno
- Dr. St. Sunardi
- Agus Nuryatno, MA, Ph. D
- Dr. Muhammad
- Moch. Nur Ichwan, MA, Ph. D
- Dr. Sidik Jatmika
- Dr. Zuly Qodir

Editor:

Andy Dermawan

Penerbit:

Lembaga Studi Filsafat Islam (Lesfi)
Jl. Solo Km.8 Nayan, No. 108A Yogyakarta

ISBN: 978-979-567-038-4

Buku ini diterbitkan dalam rangka 60 Tahun Musa Asy'arie

Terima kasih atas bantuan untuk penerbitan buku ini disampaikan pada:

- PT. Bukaka Teknik Utama, Jakarta
- PT. Agrindo, Surabaya
- CV. Rayo Abadi, Jakarta

Daftar Isi

Halaman Judul — *i*
Pengantar Editor — *v*
Daftar Isi — *xvii*

Bagian Pertama:

- **Agama, Radikalisme dan Problem Kebudayaan**
 - A. Dialektika Agama dan Kebudayaan bagi Pembebasan
Prof. Dr. H. Abdul Munir Mul Khan — 3

Agama Untuk Pembebasan
Musa Asy'arie — 33
 - B. Budaya Kapitalisme Baru Semakin Memacu Radikalisme
Dr. Haryatmoko — 39

Radikalisme dan Demokrasi Kapital
Musa Asy'arie — 61

C. Dekonstruksi dan Representasi Kebudayaan pada
Entitas Minoritas

Prof. Dr. H. Koeswinarno — 67

Memaknai Pluralitas

Musa Asy'arie — 91

Bagian Kedua:

- **Filsafat, Pendidikan dan Kesejahteraan Rakyat**

A. Dua Jalan Sosialisme dan Reformasi Moral-Intelektual:
Gramsci dan Musollini

Dr. St. Sunardi — 99

Politik, Kekuasaan, dan Hati Nurani

Musa Asy'arie — 121

B. Pendidikan Emansipatif-Pluralis: Mengkaji Pemikiran
Pendidikan Musa Asy'arie

Agus Nuryatno, MA, Ph. D — 129

Pendidikan Sekolah Kita Antirealitas

Musa Asy'arie — 155

C. Tatanan Ekonomi Kesejahteraan di Indonesia:
Perspektif Ekonomi Islam

Dr. Muhammad — 161

Islam dan Pemberdayaan Ekonomi Umat

Musa Asy'arie — 231

Bagian Ketiga:

- **Politik dan Problem Kebangsaan**

- A. Rethinking al-Amr bi I-Ma'ruf wa n-Nahy 'an al-Munkar: Etika politik dalam Bingkai Post-Islamisme
Moch. Nur Ichwan, MA., Ph. D — 239

Berpolitik Yang Islami
Musa Asy'arie — 299

- B. Kepeimpinan Arab: Ada Apa Denganmu?
Dr. Sidik Jatmika — 305

Islam, Kejawen, Desakralisasi Kekuasaan
Musa Asy'arie — 333

- C. Kemiskinan sebagai Problem Struktural: Membangun Keberpihakan pada kaum Mustad'afien
Dr. Zuly Qodir — 339

Islam dan Pengentasan Kemiskinan
Musa Asy'arie — 365

*Rethinking al-Amr bi l-Ma'ruf
wa n-Nahy 'an al-Munkar:
Etika Politik dalam Bingkai
Post-Islamisme*

Moch Nur Ichwan

(Dosen Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta)

Ada perasaan sedih saat menangkap kesan ketidakpercayaan atau keheranan beberapa peserta workshop agamawan non-Muslim di Kaliurang pada paruh akhir dekade 2000-an terhadap presentasi saya yang mendiskusikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dengan gambaran yang positif.¹ Dalam

¹ Sengaja saya tidak menggunakan frasa "*amar ma'ruf nahy munkar*" tetapi "*amar ma'ruf dan nahy munkar*", ada kata "dan" di antara keduanya, karena dalam bahasa Arabnya pun ada kata "wa". Ini untuk menghindari salah-kaprah penggunaan istilah itu dalam bahasa kita. Walau kedua kata "*amar ma'ruf*" dan

bayangan mereka konsep ini terkait dengan penggunaan kekerasan atas nama agama, sebagaimana yang mereka lihat di televisi di mana sekelompok orang berbaju putih-putih dengan garang membawa pentungan, batu atau bahkan parang merusak kafe, restoran, atau hotel atau menyerang kelompok-kelompok keagamaan yang mereka pandang "sesat". Dengan meneriakkan "Allahu akbar" mereka melakukan kekerasan. Saya tidak menyalahkan mereka itu, dan banyak orang lainnya, karena fakta itu memang ada, dan bahkan setelah Reformasi, fenomena ini menjamur di mana-mana. Saya sedih karena betapa ajaran profetik yang luhur ini telah dipahami oleh sebagian saudara seiman saya sebagai ajaran yang menghalalkan cara-cara kekerasan yang menurut standard etika publik tidak dapat diterima sebagai perilaku orang beriman. Bukan hanya non-Muslim, banyak orang tua Muslim pun khawatir terhadap gejala semacam ini, karena anak-anak mereka dapat saja beranggapan bahwa begitulah seharusnya Muslim yang baik, suka melakukan kekerasan. Ajaran-ajaran kebaikan dan akhlak luhur yang mereka ajarkan di rumah, atau diajarkan di sekolah, TPA dan masjid, rontok hanya karena melihat tayangan kekerasan di televisi-televisi, di koran dan di internet.

Hal ini ditambah dengan "pembiaran" negara terhadap kasus-kasus kekerasan semacam itu. Intelejen dan polisi sudah mengetahui aksi-aksi kekerasan akan terjadi, namun mereka

"nahy munkar" seharusnya dipahami secara intergral, tapi untuk kepentingan memperjelas kedua konsep ini, keduanya saya pisahkan. Ini juga untuk memperjelas mana tindakan atau gerakan amaran ma'ruf, dan mana yang nahy munkar.

sebagai aparat berwenang tidak mencegah agar kekerasan ini tidak terjadi. Dan bahkan dalam sejumlah kasus terdapat indikasi adanya keterlibatan oknum aparat penegak hukum mendukung aksi-aksi semacam itu dari balik layar. Selain itu, tak sedikit tokoh agama yang ikut-ikutan melegitimasi penggunaan kekerasan sebagai tindakan yang "Islami", dengan alasan adanya kemaksiatan di sana. Dengan retorika hiperbolik, mereka menggambarkan kondisi kemaksiatan sudah mengancam martabat manusia.² Berbagai dalil atau dalih keagamaan mereka keluarkan untuk melegalkan tindak kekerasan itu. Seringkali kita mendengar khutbah, ceramah, atau wawancara di media di mana mereka memojokkan para Muslimin lain yang tidak bersikap seperti mereka sebagai orang-orang yang beriman lemah, dan sebagai para pendosa yang dapat menurunkan azab Tuhan dalam bentuk berbagai bencana. Ummat awam menjadi bingung sikap siapa yang sebenarnya ma'ruf. Muncul kesan tidak sehat bahwa, dalam Islam, semakin religius seseorang semakin ringan pula dia melakukan kekerasan. Tentu ini tidak benar.

Ada masalah pemahaman etika politik (*al-akhlaq al-siyasiyah*) di sini, dan oleh karena itu adalah penting untuk melihat konsep *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* (*al-amr bi l-ma'ruf wa n-nahy 'ani l-munkar*) dalam konteks etika politik. Etika politik bertujuan, sebagaimana dikatakan Ricoeur, untuk mengarahkan ke kehidupan yang baik, bersama dan untuk

² Lihat, misalnya, Habib Rizieq, *Dialog FPI: Amar Ma'ruf Nahy Munkar*, (Jakarta: Pustaka Ibnu Siddah, 2003).

orang lain, dan dalam rangka memperluas lingkup kebebasan dan membangun institusi-institusi yang adil.³ Dalam konteks ini, saya berargumen bahwa sesungguhnya *amar ma'ruf dan nahy munkar itu adalah bagian dari "etika publik"*, yang dipahami sebagai "etos, cara berada dan cara menilai yang khas pada suatu masyarakat yang tidak bisa disamakan dengan suatu doktrin atau agama tertentu, melainkan mengelompokkan atau menciptakan konvergensi di antara visi-visi yang berbeda tentang dunia. Etos ini yang memungkinkan pengambilan keputusan kolektif dan perundang-undangan. Ia mencakup tujuan, nilai dan norma tentang keadilan yang menjadi inspirasi baik praktik-praktik politik maupun institusi-institusi politik."⁴ Oleh karena itu, ma'ruf dan munkar bukanlah didefinisikan oleh agama, melainkan oleh "konvergensi di antara visi-visi yang berbeda tentang dunia"... "yang memungkinkan pengambilan keputusan kolektif dan perundang-undangan..." yang mencakup "tujuan, nilai dan norma tentang keadilan yang menjadi inspirasi baik praktik-praktik politik." Ketika menyebut ma'ruf dan munkar, saya merujuk kepada pengertian ini.⁵ Selain

³ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan*, (Jakarta: Kompas, 2003), 204; 40.

⁴ Haryatmoko, *Etika Politik*, 12.

⁵ Buku yang cukup komprehensif membahas tentang amar ma'ruf nahy munkar dalam sejarah politik Islam terutama di Timur Tengah adalah Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Sayang saya baru mendapatkannya setelah artikel ini selesai, dan karena *deadline* tidak dapat saya manfaatkan sebagai referensi. Namun, saya tidak sependapat dengan Cook dalam menerjemahkan *ma'ruf* dan *munkar* menjadi "right" (benar) dan "wrong" (salah), dan bukannya baik dan buruk. Dengan penerjemahan semacam itu, Cook menjadi mempunyai

itu, saya akan membawa konsep ini dari paradigma Islamisme ke “post-Islamisme”, sebagaimana disarankan oleh Asef Bayat.

Dari Islamisme ke Post-Islamisme

Islamisme adalah pemahaman tentang Islam sebagai ideologi gerakan politik, yang berupaya menerapkan hukum Islam sebagaimana yang mereka pahami dalam konteks negara dan bertujuan menciptakan negara Islam sebagai cita-cita utamanya. Perilaku-perilaku menghalalkan kekerasan—di luar perang yang legitimate—dengan alasan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* banyak dilakukan oleh kaum Islamist ini. Asef Bayat menunjukkan bahwa dalam konteks Iran, uji-coba Islamisme mengalami kebuntuan, jika tidak kegagalan, karena memang sebenarnya merupakan upaya eksperimentasi dan *trial and error*. Islamisme mengalami kritis karena mempunyai kontradiksi-kontradiksi internal yang sulit dipecahkan. Dalam konteks ini, muncul apa yang disebut oleh Bayat sebagai “post-Islamisme”.⁶ Dalam konteks Islamisme, semuanya dilihat dari aspek syari'ah (dalam pengertian hukum Islam), yang melihat perilaku politik secara hitam-putih, halal-haram. Tidak muncul diskusi tentang etika politik, karena yang dominan adalah *fiqh siyasah* (fiqh politik). Kalau *toh* ada, pembahasan tentang etiket politik, dan itu pun dilihat dari perspektif fiqhiyah.

pandangan yang searah dengan kaum radikal Islam, yakni mengeluarkannya dari wacana etika ke politik keagamaan. Oleh karena itu sangatlah wajar apabila banyak contoh yang dipergunakannya terkait dengan klaim kebenaran dan politik, bukan tentang nilai etis dan norma moral Islam.

⁶ Asef Bayat, *Islam and Democracy: What is the Real Question?* ISIM Paper No. 8. (Leiden: ISIM and Amsterdam University Press, 2007), 17-18.

"Post-Islamisme", di samping dipahami sebagai sebuah *kondisi* yang muncul setelah krisis itu, juga merupakan sebuah *projek peradaban*. Dalam konteks terakhir ini, post-Islamism adalah "sebuah upaya sadar untuk mengkonseptualisasi dan menstrategikan alasan dan modalitas dari Islamisme yang mentransendensi dalam domain-domain sosial, politik dan intelektual."⁷ Namun haruslah dipahami bahwa "post-Islamisme bukanlah anti-Islam, tak-Islam atau sekular", tetapi merupakan "upaya untuk menyatukan religiositas dan hak, iman dan kemerdekaan, Islam dan kebebasan." Ia adalah upaya untuk membalik prinsip-prinsip mendasar Islamisme dengan menekankan pada hak ketimbang kewajiban, pluralitas ketimbang suara tunggal autoritatif, historisitas ketimbang teks-teks suci yang *fixed*, dan masa depan ketimbang masa lalu. Ia berupaya mengawinkan Islam dengan pilihan individual dan kemerdekaan, dengan demokrasi dan modernitas, untuk mencapai apa yang digambarkan sebagian orang sebagai "modernitas alternatif". Sementara Islamisme menekankan pada agama dan kewajiban, post-Islamisme menekankan religiositas dan hak.

***Ma'ruf dan Munkar* : Akal Sehat dan Kearifan Kemanusiaan**

Penting untuk mula-mula menelusuri pemahaman tentang dua terma pokok yang menjadi pembicaraan kita di sini, yakni

⁷ Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, (Stanford: Stanford University Press, 2007), 11.

kata *ma'ruf* dan *munkar*. Kita tidak bisa memahami kata ini dengan logika bahasa Indonesia, tidak pula dengan "logika terjemah". Kita harus melacaknya baik secara historis-kultural pada masyarakat Hijaz sebelum dan ketika Islam lahir, dan bagaimana kedua terma ini dipergunakan dalam bahasa Arab pada masa itu. Dari sanalah kita mengetahui jejak-jejaknya, dan dari sini kita akan bisa melihat pergeseran makna dan signifikansi kedua terma itu dari konteks pra-Islam ke dalam konteks Islam.

Secara etimologis, *ma'ruf* adalah *ism maf'ul* (kata benda objek) dari kata *'arafa* (mengetahui), yang bermakna "yang diketahui". Dari akar kata ini, *ma'ruf* dimaknai sebagai "setiap hal dan perbuatan yang diketahui sebagai kebaikan." Ia seakar kata dengan *ma'rifah* (pengetahuan), *irfan* (pengetahuan spiritual), dan *'urf* (adat kebiasaan yang baik). Lawan dari kata ini adalah *munkar*, dari kata *nakira* (tidak mengetahui, tidak mengenal), yang bermakna "hal atau perbuatan yang tidak diketahui". Dari makna ini *munkar* diberi makna "hal atau perbuatan yang tidak diketahui atau dikenal sebagai kebaikan". Kedua kata ini sudah dikenal sebelum Islam, yang merefleksikan bahwa, dalam konteks tribal, hal-hal yang diketahui atau dikenal adalah kebaikan dan hal-hal asing atau tidak dikenal sebagai keburukan.⁸ Ini tercermin dalam puisi Musafi' al-'Absi, penyair jahiliyah, yang meratapi kehancuran suku Bani 'Amr dan memuji mereka sebagai orang-orang yang ideal:

⁸ Lihat Toshihiko Isutzu, *Etika Beragama dalam Qur'an*, terj. Mansuruddin Djoely (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 348-55.

Ulaika banu wa-syarr kilayhima jami'an wa-ma'ruf alamma wa-munkar.

Artinya kira-kira begini: "Mereka adalah orang-orang yang berlaku baik (terhadap kaum kerabatnya) dan bersikap kejam (*syarr*) (terhadap musuh-musuh mereka), dan pada saat yang sama mereka biasanya menjadi (pelopor) untuk berbuat *ma'ruf* (terhadap teman-teman mereka) dan menimpakan perbuatan *munkar* (terhadap musuh-musuh mereka)."⁹

Puisi di atas menunjukkan bahwa pada masa Jahiliyah, tolok-ukur *ma'ruf* dan *munkar* adalah etika tribalistik dan tribal-sentris yang menganggap bahwa sukunya pasti baik, dan berhak atas perilaku *ma'ruf*, dan musuhnya pasti buruk dan berhak atas perilaku *munkar*. Pertanyaannya, apakah pengertian ini juga diadopsi oleh Islam? Apakah Islam hanya mengubah "suku" menjadi "Islam", sehingga *ma'ruf* hanya berlaku bagi orang-orang Islam, sementara *munkar* ditimpakan khusus bagi "musuh-musuh mereka"? Apakah semua non-Muslim "musuh" bagi Muslim? Tak dapat dipunkiri bahwa sebagian Muslimin masih memahami *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* masih dalam kerangka pemahaman Jahiliyah sektarian semacam ini, yakni bahwa kaum Muslimin pasti baik dan berhak atas perlakuan yang *ma'ruf*, dan non-Muslim pasti buruk, dan berhak atas perilaku *munkar*, yang dilegitimasi menjadi *ma'ruf* secara keagamaan. Beberapa kasus akhir-akhir ini, yang mengklaim

⁹ Abu Tammam, *Hamasa*, III, 24; dikutip oleh Izutsu, *Etika*, 349.

nahy munkar dengan cara melakukan kekerasan, adalah mereka yang memahami konsep ini secara jahiliyah.

Ketika kedua term *ma'ruf* dan *munkar* diadopsi oleh Islam, keduanya mengalami transformasi menjadi term *ethico-religious* yang bermakna kebaikan dan keburukan yang diketahui secara akal sehat dan kearifan kemanusiaan; sedangkan wahyu menspiritualisasinya.¹⁰ Muhammad Abduh memahami *ma'ruf* sebagai apa yang dikenal baik oleh akal sehat dan hati nurani; sedangkan *munkar* adalah apa yang ditolak oleh akal sehat dan hati nurani.¹¹ Pendapat Abduh ini sejalan dengan Abu al-Baqā' al-Kaffawī yang menyarankan bahwa untuk menguji suatu hal atau perbuatan itu *ma'ruf* adalah jika jiwa merasa tenang dengannya (*sakinat ilayhi al-nafs*) dan menganggap bahwa ia adalah baik, karena kebaikannya—baik secara intelektual, revelasional, maupun kebiasaan.¹² Ketenangan semacam ini jelas terkait dengan hati nurani; dan menganggap sesuatu baik karena kebaikannya adalah pertimbangan akal sehat. Namun di sini, saya tidak memisahkan antara “akal sehat” dan hati nurani; menurut saya “akal sehat” adalah akal yang dibimbing oleh hati nurani. Sedangkan “kearifan kemanusiaan” di sini adalah budaya yang melampaui sekat-sekat tribalistik-jahiliyah,

¹⁰ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, 9 (Kairo: Matba'ah al-Miriyah, n.d.), 155; Ibrahim Anis et al, *al-Mu'jam al-Wasit*, vol 2. (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.).

¹¹ Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4 (Kairo: Dar al-Manar, 1367H), cet. 3, 27.

¹² Abu al-Baqā' al-Kaffawī, *Kulliyat. Mu'jam fi al-Mustalahat wa l-Furuq al-Lughawiyah*, ed. Adnan Darwish dan Muhammad al-Musri, vol. 4, (Damaskus 1974), dikutip A. Kevin Reinhart, “Ethics and the Qur'an,” in *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2 (Leiden dll: Brill, 2002), 62.

dan merujuk kepada nilai-nilai dasar kemanusiaan.

Oleh karena itu, kata *ma'ruf* lebih tepat dipahami sebagai, sekali lagi saya kutip, "etos, cara berada dan cara menilai yang khas pada suatu masyarakat yang tidak bisa disamakan dengan suatu doktrin atau agama tertentu, melainkan mengelompokkan atau menciptakan konvergensi di antara visi-visi yang berbeda tentang dunia. Etos ini yang memungkinkan pengambilan keputusan kolektif dan perundang-undangan. Ia mencakup tujuan, nilai dan norma tentang keadilan yang menjadi inspirasi baik praktik-praktik politik maupun institusi-institusi politik."¹³ Munkar pun harus dipahami dalam konteks etika publik semacam ini.

Akal (*aqal*) adalah potensi yang diberikan Allah untuk semua manusia untuk dapat memahami baik dan buruk, benar dan salah serta mengembangkan peradaban (*isti'mar*) di muka bumi, agar manusia dapat memenuhi fungsi keberadaannya sebagai *khalifatullah* (wakil Allah).¹⁴ Allah pun telah menganugerahkan *qalb* (hati) yang melaluinya hendaknya akal berfungsi.¹⁵ Perpaduan antara akal dan *qalb* ini membentuk *fitrah* yang *built-in* dalam setiap diri manusia untuk mengetahui kebaikan dan keburukan, kebenaran dan kesalahan.¹⁶ Ke-

¹³ Haryatmoko, *Etika Politik*, 12.

¹⁴ Andy Dermawan menerjemahkan *khalifatullah* dengan "mandataris Allah". Andy Dermawan, *Dialektika Islam dan Multikulturalisme di Indonesia: Ikhtiar Mengurai Akar Konflik*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2009), 25.

¹⁵ QS al-Hajj 22: 46. "Mereka mempunyai hati, yang melaluinya mereka menggunakan akalunya."

¹⁶ QS al-Rum 30:30. "Fitrah Allah, yang di atas fitrah itu manusia diciptakan."

khilafahan tidak diberikan kepada malaikat, kendatipun mereka adalah makhluk yang paling taat kepada-Nya. Memang akal memerlukan bimbingan spiritual wahyu, dan itulah fungsi mengapa agama ada. Wahyu mengabarkan kebaikan dan keburukan yang berada di luar jangkauan akal. Dalam hal yang dapat dijangkau akal, wahyu mengafirmasinya, kecuali dalam hal yang jelas-jelas bertentangan dengan prinsip tawhid. Menurut Musa Asy'arie, hubungan akal dan wahyu hendaklah tidak dipahami secara struktural, hubungan atas-bawah, namun secara *dialektik-fungsional*. Pemahaman semacam ini, menurutnya, dapat mendorong dan menggerakkan dinamika kebudayaan ke arah yang transenden. Proses ini akan membawa manusia ke arah spiritualitas baru yang mencerahkan dan kehidupan beragama menjadi medan pengayaan spiritualitas terus-menerus untuk menjadi rahmat dan kedamaian bagi kehidupan bersama dan bersesama.¹⁷ Wahyu di sini dipahami bukan pada level legal-formal, namun pada level etika dan spiritual.

Dalam konteks Islam, dalam hal budaya, tolok-ukurannya bukan lagi budaya tribalistik dan tribal-sentris seperti pada masa jahiliyyah, namun kearifan budaya kemanusiaan yang lebih luas. *Ma'ruf* bukan hanya shahih menurut budayawan sendiri, karena jika itu yang terjadi maka ia masih ada dalam jebakan etika tribalistik, sebagaimana masa jahiliyyah; namun, ia merupakan bagian dari kearifan budaya yang secara nalar etik kemanusiaan bersifat universal. Kearifan kemanusiaan pun—sebagaimana dalam *local wisdom*—mengajarkan kebaikan dan

¹⁷ Musa Asy'arie, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, ed. Andy Dermawan, (Yogyakarta: LESFI, 2002), 20.

keburukan yang dapat dinalar oleh manusia dan dinilai oleh hati nuraninya. Fiqh Islam juga mengakui *'urf* (satu akar dengan kata *ma'ruf*) adat-kebiasaan lokal yang baik. Ada prinsip fiqhiyah "*al-'adatu muhakkamah*" (adat kebiasaan yang baik dapat menjadi faktor penentu hukum), yang dengan demikian penentu etika politik Islam.

Bagaimana *worldview* Al-Qur'an tentang *ma'ruf* dan *munkar* itu, sebaiknya kita lihat contoh yang diberikan al-Qur'an sendiri dalam menggunakan kata *ma'ruf*, antara lain:¹⁸ Pertama, dalam konteks hukum *qishash* (balasan hukuman dengan yang setimpal dan adil) bagi pembunuh, yang seharusnya dihukum bunuh pula, namun al-Qur'an memandang memaafkan adalah lebih baik, dan itupun harus *diikuti dengan sikap yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 78), tidak dengan cacian, sikap kebencian, dll. Kedua, hendaknya seseorang lelaki yang menikahi seorang gadis memberikan *mahar yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 236; al-Nisa' 4: 25). Ketiga, hendaknya sang suami *mperlakukan istrinya secara ma'ruf* (al-Nisa' 4: 19). Keempat, jika sang suami ingin menceraikan, maka hendaknya dia *menceraikannya secara ma'ruf* dan jika ingin mempertahankan, *mempertahankan istri secara ma'ruf* juga (al-Baqarah 2: 228-9, 231-3; al-Thalaq 65:2), dan juga memberikan hal yang *menyenangkan hatinya (mut'ah) menurut yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 241). Kelima, seorang suami berkewajiban *memberi nafkah kepada istri secara ma'ruf* (al-

¹⁸ Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazh al-Qur'an al-Karim*, Dar al-Fikr, 1981, 458-9. Lihat juga Waryono Abdul Ghafur, *Strategi Qur'ani. Mengenal Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 118-9.

Baqarah 2: 233). Keenam, seorang ayah haruslah memberikan *nafkah kepada anak-anaknya secara ma'ruf* (al-Baqarah 2: 233). Ketujuh, setelah suami meninggal dunia, istri tidak boleh diusir dari rumah suaminya, kecuali atas keinginan sendiri karena *pertimbangan yang ma'ruf* (al-Baqarah 2: 240). Kedelapan, jika seseorang mempunyai harta yang banyak, dan dia merasa telah mendekati kematian, maka dia diwajibkan untuk *meninggalkan wasiat untuk ibu-bapak, karib-kerabat dan istri secara ma'ruf* (al-Baqarah 2: 180, 240). Wasiat adalah sebagian harta pemberian yang tidak termasuk waris, yang totalnya tidak boleh melebihi 1/3 dari harta yang ada. Kesembilan, bagi orang fakir yang menanggung kehidupan anak yatim, dia *diperbolehkan memanfaatkan harta anak yatim itu secara ma'ruf* (al-Nisa' 4: 6). Kesepuluh, dalam kehidupan bermasyarakat, *perkataan yang ma'ruf* itu lebih baik daripada memberikan sedekah tapi diikuti dengan cacian (al-Baqarah 2: 263). Kesebelas, *perkataan yang ma'ruf* untuk anak yatim (al-Nisa' 4:5). Keduabelas, memberi sebagian harta dan diikuti *perkataan yang ma'ruf* untuk karib-kerabat, anak yatim dan orang miskin, jika mereka hadir dalam pembagian waris (al-Nisa 4: 8). Ketigabelas, Jika orang tua memaksa anak untuk syirik, maka hendaknya anak tidak melaksanakannya, namun dia tetap wajib *mempperlakukan orang tuanya secara ma'ruf* (Luqman 31: 15).

Jelas sekali, contoh-contoh di atas menunjukkan bahwa *ma'ruf* adalah hal atau perbuatan yang dipandang baik, patut, layak, adil dan tidak mengandung unsur penipuan, manipulasi, kepura-puraan, menurut akal sehat dan kearifan kemanusiaan. Memanfaatkan harta anak yatim secara *ma'ruf*, misalnya, tidak dirinci secara jelas dalam wahyu. Wahyu hanya hal itu boleh

dengan syarat harus dilakukan secara *ma'ruf*. Tapi seberapa besar harta yang boleh dimanfaatkan? Wahyu tidak menjawab. Ia menyerahkan kepada pertimbangan akal sehat dan kearifan kemanusiaan. Demikian pula "*memberi nafkah kepada istri secara ma'ruf*", wahyu hanya menganjurkan demikian, tetapi seberapa banyak nafkah itu diserahkan pada perhitungan akal sehat dan kearifan kemanusiaan, yang tentu saja mempertimbangkan kondisi sang suami dan kebudayaan setempat. Suami yang bekerja sebagai tukang becak, standard *ma'ruf*nya berbeda dari yang bekerja sebagai direktur bank terkemuka. Menyamaratakan standard *ma'ruf* itu justru tidak adil.

Sedangkan kata *munkar* disebutkan dalam 16 tempat (tidak termasuk kata-kata bentukan lainnya), yang sebagian besar dalam frasa *al-amr bi l-ma'ruf wa n-nahy 'an al-munkar* (8x); *nahy munkar* (3x)(al-Nahl 16: 90; al-Ankabut 29: 45; dan al-Maidah 5: 79—yang terakhir ini dalam pengertian tidak melakukan *nahy munkar*); *amr bi l-munkar* (2x) (al-Taubah 9: 27; al-Nur 24: 21); tanpa menyebutkan contohnya. Ada tiga ayat yang menyebutkan contoh perbuatan *munkar*, yakni: pertama, men-*zihar* (menyebut istri seperti ibunya sendiri) adalah perkataan yang *munkar* (al-Mujadilah 58:2), karena tidak baik, tidak etis, tidak menghargai dan melecehkan istri. Dalam fiqh, orang yang men-*zihar* istri mendapatkan sanksi hukum. Kedua, menunjukkan ekspresi wajah yang sinis (mengingkari) saat dibacakan ayat-ayat Allah; dan hampir-hampir menyerang orang yang membacakan itu (al-Hajj 22:72); ini adalah sikap tidak etis, dan tidak ada respek kepada orang yang menyampaikan kebaikan. Akan sangat beda jikalau seseorang berlaku simpatik

terhadap siapapun yang menyampaikan kebaikan, dari mana pun datangnya. Ketiga, terkait dengan perilaku kaum Nabi Luth, di mana beliau berkata terhadap kaumnya "Apakah kamu patut mendatangi laki-laki dan merampok di jalanan, serta mendatangi yang *munkar* di tempat-tempat pertemuanmu (*ta'tuna fi nadikum al-munkar*)?" (Al-Ankabut 29: 28-9).¹⁹ Mengingat dalam ayat itu "mendatangi lelaki" sudah disebut sebelumnya, maka kata *munkar* di sini mestinya lebih bersifat umum, yakni perbuatan yang menurut akal dan kearifan kemanusiaan dianggap tidak baik. Ketiga contoh ini pun sebenarnya lebih merupakan keburukan yang dapat dinalar dan diketahui melalui kearifan kemanusiaan pada saat itu.

Dalam konteks sekarang, *munkar* lebih tepat dipahami sebagai "dosa sosial", yang dengan sangat baik dirumuskan Gandhi dengan sangat baik, yang meliputi: (1) Politik tanpa prinsip; (2) Kekayaan tanpa kerja; (3) Kesenangan tanpa kesadaran; (4) Pengetahuan tanpa karakter; (5) Perdagangan tanpa moralitas; (6) Sains tanpa humanitas; (7) Ibadah tanpa pengorbanan. Ketujuh hal itu adalah "munkarat" yang berbahaya bagi martabat ummat manusia.

Lokal atau Universal? Eksklusivitas dan Inklusivitas Etik

Dari ayat-ayat tentang *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*,²⁰ terdapat satu ayat yang sering dikutip tentang kewajiban meng-

¹⁹ Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras*, 719.

²⁰ Frasa *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* dalam Qur'an terdapat dalam sembilan ayat: Al-A'raf (7): 157; Ali Imran (3): 104, 110, 114; Luqman (31): 17; al-Taubah (9): 71, 112, dan al-Hajj (22): 41.

ajak kepada kebaikan, memerintahkan kebaikan dan mencegah keburukan, yakni: *Dan kalian adalah umat yang menyeru kepada kebajikan (khayr), menyuruh [manusia] kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.* (Ali 'Imran 3: 104). Nurcholish Madjid, dalam menafsirkan ayat itu membedakan antara *khayr* dan *ma'ruf*, di mana yang pertama (*khayr*) bermakna "kebaikan yang asasi, yang fundamental, yang normatif, yang universal, yang tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu" dan "yang berdimensi keimanan."²¹ Sedangkan kedua (*ma'ruf*) adalah terjemahan dan pengejawantahan dari *al-khayr* yang "normatif universal" itu berdasarkan atas konteks ruang dan waktu sehingga dapat beroperasi, efektif, dan berpengaruh konkret dalam masyarakat. Nurcholish juga mengatakan bahwa ulama mengaitkan *ma'ruf* dengan *'urf* atau adat. *Ma'ruf* itu kebaikan yang telah menjadi adat. Dia mencontohkan hal ini dengan menggunakan sarung dan celana ala Barat dalam shalat berjamaah. Pada tahun 1950-an di pesantren-pesantren, shalat pakai celana masih dianggap "haram", tetapi sekarang tidak. Demikian juga masuk masjid tanpa kopiah, dianggap "munkar". Ini yang dia sebut *ma'ruf*, kebaikan yang terikat oleh ruang dan waktu. Selain itu, Nurcholish juga mengaitkan *ma'ruf* dengan pengetahuan, karena ia terkait dengan tuntutan-tuntutan ruang dan waktu. Tanpa pengetahuan, *ma'ruf* sebagai penerjemahan *khayr* tidak akan diketahui dengan baik. Jika *khayr* menuntut adanya iman, maka *ma'ruf* menuntut adanya pengetahuan.

²¹ Nurcholish Madjid, *Pesan-pesan Taqwa Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 134-5.

Berbeda dari Nurcholish Madjid, Musa Asy'arie, Guru Besar Filsafat Islam dan Rektor UIN Sunan Kalijaga, mendefinisikan *ma'ruf* dan *munkar* dalam konteks moralitas universal. *Ma'ruf* menurutnya adalah "yang dikenal semua orang sebagai hal yang baik dan semuanya menerimanya", sedangkan *munkar* adalah "yang semua orang menolaknya". Kata "semua orang" menunjukkan bahwa ini sebuah pandangan universal. Dengan kata lain, *ma'ruf* adalah kebaikan yang diakui secara universal, dan *munkar* adalah keburukan yang diakui secara universal.²² Terkait dengan *ma'ruf*, Musa memberikan contoh menghormati orang tua atau guru; sedangkan tentang *munkar* dia memberikan contoh menyakiti ibu atau anak. Nilai semacam ini melampaui agama, suku dan ideologi. Dalam konteks ini, Musa mengaitkan dengan adagium "Suara rakyat suara Tuhan." Adagium ini, menurutnya, "harus dipahami dalam konteks moralitas", yakni sepanjang rakyat berada dalam komitmen dan koridor moral atau akhlak karimah. Jika rakyat menentang *al-ma'ruf*, maka mereka berada di jalan yang tak benar, dan dengan begitu melakukan *al-munkar*. Itu artinya juga bahwa mereka "berlawanan dengan moralitas universal", dan dengan demikian suara mereka bukan lagi suara Tuhan.

Jika Nurcholish menganggap *al-ma'ruf* sebagai kebaikan yang terikat oleh ruang dan waktu, bahkan memandangnya sebagai kebaikan yang sudah menjadi adat, maka Musa

²² Musa Asy'arie, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, ed. Andy Dermawan, (Yogyakarta: LESFI, 2002), 100-1.

mengaitkannya dengan moralitas yang melampaui ruang dan waktu, dan karenanya universal. Yang universal, menurut Nurcholish adalah *khayr*. Namun, dengan mengaitkan *khayr* dengan iman, maka kebaikan semacam itu sebenarnya menjadi kehilangan universalitasnya, karena ketika kebaikan itu kemudian menurut keimanan tertentu, atau kebaikan yang tidak selalu dipandang sebagai kebaikan oleh orang yang tak beriman. Nampaknya pengertian *khayr* itu agak mirip dengan pandangan Musa tentang *ma'ruf*, karena menurut yang terakhir ini *ma'ruf* itu selain merupakan kebenaran universal juga "berdimensi spiritual". Saya katakan agak mirip, karena "iman" tidak sama dengan "spiritualitas". Iman itu spiritual, namun spiritualitas tak selalu dilandasi iman. Pandangan Nurcholish bisa terjebak pada relativisme kultural, sementara pandangan Musa bisa terjebak pada universalisme moral. Apa yang dipandang baik oleh sebuah komunitas, walau itu merupakan kesepakatan masyarakat di situ, harus pula dilihat dari perspektif nilai kemanusiaan yang lebih universal. Di sebuah suku tertentu memenggal kepala musuh dianggap sebagai kebaikan heroik, dan bahkan kepala itu lalu dikeringkan dan dijadikan simbol kepahlawanan sang pejuang. Namun perilaku itu tidak bisa dianggap baik dalam perspektif kearifan kemanusiaan. Sebaliknya, moralitas yang dianggap universal harus pula mempertimbangkan nilai-nilai dan kearifan lokal. Hubungan universalitas dan lokalitas nilai di sini bersifat relasional.

Ada yang saya setuju dari penafsiran Nurcholish Madjid tentang *al-khayr* sebagai kebaikan fundamental. Namun berbeda dari Nurcholish yang memandangnya sebagai kebaikan

yang “berdimensi keimanan”, saya berpendapat bahwa *khayr* adalah kebaikan dalam perspektif “substantif-spiritual”. Dengan demikian, *yad’una ila al-khayr*, haruslah diartikan “menyeru kepada kebaikan [substantif-spiritual]”; dan *Fastabiqu al-khayrat*, haruslah diartikan “berlomba-lombalah menggapai kebaikan-kebaikan [substantif-spiritual]”. Demikian juga, frasa *khayra ummah* haruslah dipahami sebagai Ummat Terbaik dalam perspektif substantif-spiritual.

Yang penting untuk digarisbawahi adalah apakah kebaikan hanya dapat dipahami sebagai baik hanya oleh komunitasnya sendiri, dan tak dapat dipahami sebagai kebaikan oleh orang lain? Jika iya, maka ini tak jauh beda dari—untuk menyebut, maaf, contoh ekstrem—persepsi Hitler terhadap kebaikan, yang hanya bisa dipahami oleh kaum Nazi sendiri, dan tak dapat dipahami sebagai kebenaran oleh mereka yang berada di luarnya. Mengakui sebagai baik kebaikan orang lain, memang bukan selalu bermakna kesediaan menerimanya sebagai kebaikan yang mengikat dirinya. Tetapi setidaknya, secara “objektif”²³ dan tanpa diliputi bias interest pribadi dan kelompok, orang lain dapat mengenalinya sebagai sesuatu yang baik. Misalnya shalat sebagai sesuatu yang baik memang hanya bisa diyakini kebaikannya oleh orang mukmin, namun orang di luar Islam, tanpa melibatkan judgement teologis pribadi, dapat melihatnya sebagai kebaikan ketika mentransendensikan-

²³ Kata objektif di sini lebih saya pergunakan dalam pengertian Kuntowijoyo tentang “objektifikasi”, yakni bahasa-bahasa yang dianggap benar dan baik oleh orang lain, tanpa melihat suku, kelamin dan agamanya.

nya sebagai ritual keagamaan yang baik, yang dimiliki juga oleh semua agama walau dengan cara yang berbeda. Demikian juga ekaristi dianggap baik oleh penganut Kristen. Namun, orang Islam atau penganut agama lainnya dapat mengenalinya secara objektif, tanpa melibatkan judgement teologis pribadi, sebagai ritual keagamaan yang baik. Lain halnya dengan merusak cafee, sweeping, terorisme, dan bom bunuh diri, apakah suatu yang baik? Para pelaku dan simpatisan mereka tentu meyakini bahwa cara-cara itu "ma'ruf", karena dilakukan untuk menghilangkan *munkarat* (*inkar al-munkar*). Dengan berbagai dalih mereka dapat memberikan justifikasi, bahwa tindakan itu sah menurut agama, bahkan kemudian memberikan gelar kepada pelakunya sebagai orang yang kuat imannya dan mukmin sejati, dan jikalau mati mendapatkan gelar "syahid". Mereka biasanya berargumen bahwa kondisi kemaksiatan dan *munkarat* sudah akut dan ekstrem, sehingga harus dilakukan cara-cara yang keras dan ekstrem pula. Cara-cara yang menurut pandangan kebanyakan adalah ma'ruf dipandang sebagai cara orang yang lemah imannya. Penggunaan kekerasan menurut mereka juga dijustifikasi oleh hadits "*fal-yughayyirhu biyadihi*" (mengenai hadits ini lihat bawah). Namun, klaim kebaikan terhadap perilaku semacam ini hanya diberikan oleh para pelaku dan simpatisan mereka. Orang sesama agama saja banyak yang menganggapnya tidak baik.

Pengertian *ma'ruf* dan *munkar* haruslah dikembalikan kepada prinsip etika fundamental Islam sebagai "*rahmah lil-'alamin*", kasih-sayang bagi semesta, kasih-sayang universal. Maka perlu *pendekatan universal* dalam memahami konsep-

konsep etik dalam Islam.²⁴ Pendekatan universal ini tak lain adalah terjemahan dari *rahmah lil-'alamin*. Islam *macam apa* yang dapat menjadi rahmat bagi semesta? Islam yang merahmati penganutnya, merahmati orang lain, merahmati siapa saja, merahmati semesta, haruslah bisa dipahami sebagai merahmati oleh semua orang, bukan dianggap sebagai klaim semata. Tentu tidak mudah, semua orang dapat membuat klaim, tetapi itu mungkin dilakukan jika nilai-nilai Islam diletakkan secara universal dan dipahami dengan pendekatan universal pula, dan mampu diterjemahkan dalam tindakan-tindakan yang secara objektif dianggap sebagai baik. Dalam pengertian inilah "kearifan kemanusiaan" saya pergunakan. Kata "kearifan" jelas terikat oleh nilai-nilai lokal, namun "kemanusiaan" adalah aspek universal nilai dasar kemanusiaan.

Memang ada yang berargumen bahwa memang kebenaran, dan juga kebaikan, Islam hanya bisa dipahami oleh segelintir orang, berdasarkan atas hadits "ghuraba'": "Islam dulu adalah asing, dan akan kembali asing."²⁵ Asing di sini bukanlah karena kebaikannya tidak dianggap sebagai kebaikan. Kebaikannya diakui sebagai kebenaran universal, namun kebaikannya itu diabaikan oleh pemeluknya sendiri karena mereka menutupinya dengan perilaku yang menyimpang dari kebaikan universal itu sendiri. Orang kemudian menolak ajaran universal itu, karena banyak ummat Islam sendiri yang mengerdilkan kebaikan ajaran Islam. Islam adalah agama damai (*salam*) yang universal, namun

²⁴ Hal serupa juga disarankan oleh Chandra Muzaffar, *Religious Values in Plural Society*, Muis Occasional Papers Series No. 4, 2006, 8.

²⁵ Hadits riwayat Abu Amr al-Dani dari Ibn Mas'ud.

pemeluknya membonsainya hanya damai bagi ummat Islam sendiri. Islam adalah agama etika universal, namun diminikan oleh ummatnya sebagai etika internal ummat Islam. Dalam bahasa Muhammad 'Abduh: "*al-Islāmu mahjūb bi l-muslimīn*" (Islam terhalang oleh orang Islam sendiri).

Etika Publik: Problem Paksaan dan Kekerasan

Manakah yang merupakan nilai dasar, *ma'ruf* ataukah *munkar*? Jawaban awam pun akan mengafirmasi bahwa *ma'ruf* lah yang merupakan nilai dasar, bukan *munkar*. Dari sini juga disimpulkan bahwa *amar ma'ruf* adalah norma dasar, dan bukannya *nahy munkar*. Ini bukannya menegasikan nahy munkar, nahy munkar mesti tetap dilakukan, namun dalam kerangka amar ma'ruf. Keduanya adalah bagian dari etika publik, yang harus dipahami dalam kerangka etika publik juga. *Nahy munkar* pun sebenarnya adalah *amar ma'ruf*, yakni memerintahkan agar tidak melakukan keburukan. Selain itu, *amar ma'ruf* haruslah dilakukan dengan cara yang *ma'ruf*, dan *nahy munkar* pun harus ditempuh dengan cara yang *ma'ruf* pula. Demikian juga, tidak boleh yang *munkar* dibungkus dengan yang *ma'ruf*, untuk menipu agar orang lain menganggapnya sebagai *ma'ruf*. Menjadikan ma'ruf sebagai nilai adalah konsekuensi dari sebuah agama *rahmah lil-'alamin*, agama perdamaian dan agama keadilan.

Dengan demikian, dalam perspektif post-Islamisme, beberapa prinsip etika publik dalam kaitannya dengan amar ma'ruf dan nahy munkar adalah sebagai berikut:

- 1) Ma'ruf adalah nilai, dan amar ma'ruf adalah norma.
- 2) Amar ma'ruf dilakukan mendahului nahy munkar.

- 3) Amar ma'ruf dilakukan dengan cara yang ma'ruf.
- 4) Amar ma'ruf tak boleh dilakukan secara munkar.
- 5) Nahy munkar hanya boleh dilakukan dengan cara yang ma'ruf.
- 6) Nahy munkar adalah salah satu bentuk derivatif amar ma'ruf.
- 7) Nahy munkar tidak boleh dibungkus dengan hal dan cara yang ma'ruf.

Menjadikan ma'ruf dalam pengertian di atas adalah agar tidak dipahami dalam logika "tujuan menghalalkan cara."²⁶ Tidak boleh dengan dalih menerapkan hal yang dianggap ma'ruf lantas menghalalkan segala cara, karena yang ma'ruf harus diwujudkan dengan cara yang ma'ruf, dan menghalalkan segala cara adalah tidak ma'ruf (munkar). Ada satu kaidah fiqh yang harus diterapkan dengan hati-hati, karena bisa terjebak menghalalkan segala cara. Kaidah itu adalah: "*Ma la yatimmu l-wajibu illa bihi fa-huwa wajib*" (apa yang tidak sempurna kecuali tanpa keberadaannya, maka ia menjadi wajib). Argumen ini yang dipergunakan oleh NII untuk menghalalkan segala cara—seperti merampok dan menipu orang tua untuk mendapatkan dana infaq—untuk tujuan mendirikan negara Islam. Ini juga argumen yang dipergunakan oleh Taliban di Afghanistan untuk menjual opium demi didapatkannya dana jihad dan pendirian negara Islam. Ini juga yang dijadikan landasan FPI untuk melakukan kekerasan dalam memberantas "munkarat".²⁷

²⁶ Haryatmoko, *Etika Politik*, 107.

²⁷ Andri Rosadi, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam)*, Jakarta: Nun Publisher, 2008, 183-4.

Apakah diperbolehkan menggunakan paksaan dan kekerasan dalam mencapai tujuan? Dan bagaimana memahami hadits yang sering dirujuk kelompok-kelompok Muslim tertentu untuk menghalalkan kekerasan untuk mengibah apa yang mereka pandang sebagai *munkar*? Hal mendasar yang harus dipahai adalah bahwa prinsip dasar Islam adalah melarang adanya paksaan dalam hal keagamaan. "*La ikraha fi d-din*, Tidak ada paksaan di dalam beragama" (QS. al-Baqarah 2:265). Ini adalah prinsip etik dasar yang harus dipegang oleh siapa pun yang ingin melakukan amar ma'ruf dan nahy munkar. Cara-cara paksaan, baik dengan cara halus maupun kekerasan, dalam bentuk apapun, tidak dapat dibenarkan. Secara etispun orang yang menerima suatu nilai atau mengatakan sesuatu karena paksaan tidak mempunyai nilai, sekalipun mengatakan kekufuran. Orang yang mengatakan beriman karena paksaan pun juga demikian. Dia selamat dari kekerasan orang yang memaksakan kehendaknya, namun perkataannya tentang kekufuran atau keimanan tidak mempunyai nilai apa-apa. Oleh karena Islam menekankan betul bahwa keberagamaan tidak dapat dipaksakan.

Kekerasan adalah salah satu bentuk paksaan. Orang yang melakukan kekerasan untuk tujuan agar normanya diterima pada hakekatnya dia memaksa orang itu. Sebagai salah satu bentuk *ikrah*, maka kekerasan semacam ini tak dapat diterima. Lalu, bagaimana memahami hadits "*fa-lyughayyirhu biyadihi itu*"? Hadits yang dimaksud adalah:

Apabila di antara kamu ada yang melihat kemunkaran, hendaklah dia mengubah dengan tangan-nya; kalau tidak bisa, maka hendaklah dia mengubah dengan lisannya, dan kalau tidak

bisa, maka hendaklah dia mengubahnya dengan hatinya; yang demiki-an itu selemah-lemahnya iman. (HR. Ahmad bin Hanbal, Muslim, dan *Ashab as-Sunan* [para ahli hadis penyusun kitab hadis *Sunan*]).

Pertama, kata *mengubah dengan tangan-nya* seharusnya dipahami sebagai mengubah dengan kekuasaan yang relevan dengan dirinya. Kepala negara dengan mendorong penegakan hukum dan dengan melahirkan kebijakan-kebijakan yang adil dan maslahat bagi rakyat, agar tidak muncul hal-hal yang mengarah kepada buruk dan negatif. Jika tidak bisa, karena tidak mempunyai kekuasaan itu, maka dilakukan dengan mengungkapkan pendapat, dan dengan pendekatan yang ma'ruf. Yang relevan dengan ini adalah mengirimkan surat, berdemennstrasi, komentar-komentar kritis di media massa, berorasi, menasihati, dan memotivasi agar tidak melakukan hal buruk dan negatif. Desmond Tutu mengungkapkan kuotas yang menarik, "Diam dalam situasi ketidakadilan, berarti mendukungnya." Mencegak keburukan dengan lisan banyak sekali medianya. Mengubah dengan hati artinya menolak keburukan itu, bukan mentoleransinya. Diam mempunyai dua konotasi, yakni setuju dan mentoleransinya, atau menolak tetapi karena suatu alasan (mungkin takut kalau pekerjaannya hilang, atau alasan lainnya) tertentu tidak mengungkapkan penolakannya. Mendoakan adalah bagian dari etika para profetik yang dilakukan oleh semua Nabi.

Oleh karena itu, frasa "*yang demiki-an itu selemah-lemahnya iman*" (*fadzalika adh'af al-iman*) patut diduga sebagai frasa tambahan yang ditambahkan oleh perawi kemudian. Mengapa?

Semua Nabi mengajurkan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar dengan cara memberikan nasihat, dan jika nasihatnya tidak dipatuhi, mereka berdoa kepada Allah, baik mendoakan agar mereka diberi petunjuk, atau mendoakan agar Allah menurunkan azab, seperti dalam kasus Nabi Luth, karena mereka memang menantang agar diturunkan Azab. Mereka tidak lantas memaksakan pandangannya, apalagi dengan kekerasan. Nabi Muhammad sendiri seringkali mendoakan ummatnya, saat mereka tidak mendengarkan nasihatnya, agar mereka diberikan petunjuk, karena mereka beliau anggap belum mengerti. Jika mendoakan adalah selemah-lemahnya iman, tentu para Nabi, termasuk Nabi Muhammad, itu lemah iman mereka. Ini adalah hal yang tidak mungkin dalam keimanan Islam. Selain itu penafsiran "tangan" dengan tangan secara fisik yang berarti penggunaan kekerasan, bertentangan dengan al-Qur'an sendiri. Dengan sangat jelas al-Qur'an mengatakan:

Artinya:

Maka berilah peringatan, karena sesungguhnya kamu hanyalah pemberi peringatan. Kamu bukanlah orang yang berkuasa atas mereka. Tetapi orang yang berpaling dan kafir, maka Allah akan mengazabnya dengan azab yang besar. Sesungguhnya kepada Kami-lah kembali mereka. Kemudian sesungguhnya kewajiban Kami-lah menghitung amal mereka. (QS al-Ghasiyah 88: 21-26).

Jelas sekali, tugas Rasul saja hanya sebagai pemberi peringatan (*mudzakkir*). Rasul saja tidak diperkenankan melakukan paksaan atas orang lain untuk menerima iman, nilai atau normanya, dan melakukan kekerasan, apalagi manusia biasa

(apapun gelarnya: syaikh, ustadz, bahkan yang menyebut dirinya atau golongannya mujahid sekali pun). Rasul bukanlah orang berkuasa dan pemaksa (*musaythir*) atas mereka, karena masalah hidayah dan balasan baik-buruk hanyalah urusan Allah. Allahlah yang “menghitung amal” mereka dan memberikan balasan atau azab, bukan Nabi ataupun manusia. Melakukan kekerasan, sekalipun untuk mencegah munkar, bertentangan dengan ayat di atas, dan juga banyak ayat yang lain. Orang yang melakukan kekerasan itu adalah orang-orang yang melampaui batas.

Seringkali terjadi pencampuradukan antara *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dengan ajaran tentang *jihad* (dalam arti *qital* atau perang). Kerancuan ini yang sering terjadi. Al-Qur'an dan Sunnah mengajarkan bahwa perang diperbolehkan, tapi perang yang legitimate adalah perang defensif, untuk mempertahankan diri karena diperangi. Perang ofensif memang pernah dilakukan, tetapi karena memang dalam suatu rentang waktu perang yang awalnya dimulai oleh lawan. Dalam durasi masa perang semacam ini siapa saja bisa memulai kembali perang. Jihad dalam pengertian ini di luar konsep *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Perang ada dalam wilayah konsep *jihad* dalam berarti *qital* (perang). Harus dibedakan antara *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dan *jihad*, karena keduanya mempunyai prasyarat-prasyarat dan konsekuensi yang berbeda. *Amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ada dalam kondisi normal atau damai. Sedangkan *jihad* (dalam arti peperangan) dilakukan dalam kondisi tidak normal atau *dharûrah*, karena kalau tidak membunuh (itu pun tidak boleh membunuh anak-anak, orang tua, perempuan dan masyarakat

sipil yang bukan pasukan perang), kita akan terbunuh. Dalam Ushul Fiqh dikenal kaidah: *Adh-dharûratu tubîhu l-mahzhûrât*, kondisi darurat (yang dapat mengancam) jiwa dapat menjadikan yang terlarang menjadi boleh. Semua kebudayaan membolehkan pembunuhan terhadap pasukan lawan dalam perang (*just war*), bukan terhadap penduduk yang tidak berperang. Tetapi, di luar perang, Rasulullah tidak pernah melakukan kekerasan sebagai jalan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, baik dalam periode Makkah, maupun periode Madinah. Dalam kondisi damai Rasulullah berhubungan dengan non-Muslim dengan santun, bertransaksi jual-beli, berhutang-piutang dan bahkan beliau menggadaikan pakaian perangnya kepada orang Yahudi, yang tidak mampu beliau tebus kembali sampai beliau wafat. Damai adalah cita-cita Islam, sebagai agama yang mengklaim agama kedamaian (*din al-salam*) dan mengidealkan negeri yang damai (*dar al-salam*). Ajaran perang hanya legitimate diterapkan dalam perang, dan di luar itu ajaran perang adalah penyimpangan. Membunuh non-Muslim atau merampas hartanya di luar perang dianggap sebagai kejahatan yang harus dibawa ke pengadilan dan dijatuhi hukuman. Orang yang melakukan kekerasan dalam ber-amar ma'ruf dan nahy munkar karena gagal dalam memahami hal ini.

Keniscayaan amar ma'ruf dilakukan dengan cara yang ma'ruf tercermin dalam QS. al-Baqarah 2: 263: "*Perkataan yang ma'ruf itu lebih baik daripada sedekah yang diikuti dengan cacian.*" Sedekah adalah hal yang ma'ruf, namun bila diiringi dengan cacian atau ucapan yang tidak menyenangkan (munkar), maka nilai ma'ruf dalam sedekah tadi menjadi hilang, tertutup cara

munkar dalam pemberiannya. Mengingatkan orang untuk tidak melakukan tindakan yang buruk, namun bila dilakukan dengan cara-cara yang tidak berkeadaban, bahkan kekerasan dan teror, maka nilai ma'ruf dari peringatan itu menjadi hilang, tertutup oleh cara-cara munkar dalam penyampaiannya. Cara-cara munkar itu bisa mengarah pada tindakan kriminal. Ini bukan berarti bahwa hal yang munkar yang dilakukan secara ma'ruf, menjadi ma'ruf; karena tujuan yang munkar itu telah merusak ke-ma'ruf-an cara melakukannya. Ia menggunakan ke-ma'ruf-an untuk kedok kemunkarannya. Kedua tindakan ini tidak dapat diterima, karena justru bertentangan dengan ajaran *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* itu sendiri.

Hak atau Kewajiban?

Kebanyakan ulama dan intelektual Islam memahami amar ma'ruf dan nahy munkar sebagai kewajiban, baik kewajiban individu maupun kolektif. Mereka biasanya merujuk kepada QS Ali Imran 2: 104, yang bagian awal dari ayat ini adalah "*Wa l-takun minkum ummatun*", yang bisa diartikan "*Dan hendaklah ada dari kalian segolongan umat*" dan bisa juga diartikan "*Dan kalian adalah ummat*". Kelanjutannya ayat ini: "*yang menyeru kepada kebajikan (khayr), menyuruh [manusia] kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.*"

Setidaknya ada dua teori utama tentang *amar ma'ruf dan nahy munkar*. Pertama, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* bukanlah *fardhu 'ayn* (kewajiban individual) setiap Muslim, namun *fardhu kifayah* (kewajiban kolektif), yang jika telah ada yang

melakukannya, maka maka gugurlah kewajiban bagi kaum muslimin lainnya, namun jika tidak ada yang melakukannya maka semuanya berdosa. Ibn Taymiyyah,²⁸ Imam al-Ghazali dan sebagian besar fuqaha lainnya ada di sini. Ini pendekatannya legal-formal sekali.

Teori yang kedua adalah bahwa *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah kewajiban individu (*fardu 'ayn*). Mu'tazilah menyatakan bahwa *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* merupakan *fardu 'ayn* (kewajiban individu) setiap Muslimin, bukan kewajiban *kifayah*. Mu'tazilah bahkan menjadikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* sebagai salah satu dari lima prinsip dasar mereka (*al-usul al-khamsah*).²⁹ Dengan pemahaman semacam ini, kewajiban *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* tidak dikuasai oleh negara, dan tidak selalu menunggu munculnya sebuah gerakan kolektif. Dan Mu'tazilah secara lebih bebas menerapkan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* untuk menjadi oposisi terhadap penguasa yang mereka anggap zalim.³⁰ Sikap ini dikritik oleh

²⁸ Tentang etika dalam perspektif Ibn Taymiyah, lihat Victor Makari, *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Chico, California: The Scholar's Press, 1983.

²⁹ Mu'tazilah adalah aliran teologi rasional dalam Islam, yang meletakkan akal di atas wahyu. Namun, Mu'tazilah bukanlah gerakan intelektual yang sama sekali mengabaikan wahyu; namun meletakkan wahyu dalam pisau analisis akal. Mereka mengklaim diri mereka sebagai *Ahl al-Adalah wa al-Tawhid* (Pembela Keadilan dan Tauhid).

³⁰ Namun Mu'tazilah tidak selalu konsisten terhadap prinsip ini. Ketika mereka berkuasa, mereka bersikap represif terhadap mereka yang tidak sependapat dengan mereka, sehingga lahirlah apa yang disebut "*mihnah*" (inkuisisi), yang menimbulkan banyak korban. Tetapi, ini adalah kesalahan yang dilakukan oleh Mu'tazilah politik, yang tidak bisa digeneralisasi terhadap pendukung Mu'tazilah lainnya yang non-politik. Dan kesalahan semacam ini juga dilakukan, bahkan banyak dilakukan, oleh penguasa Sunni yang lain.

Ibn Taymiyyah yang berkeyakinan bahwa berdasarkan atas prinsip Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, Muslim haruslah bersabar terhadap pemimpin yang zalim, selagi dia masih mengerjakan shalat. Ketegasan Mu'tazilah dalam menentang pemimpin yang zalim dianggap Ibn Taymiyyah sebagai mengabdikan kepada hawa nafsu.³¹ Namun, sejalan dengan pemahamannya tentang akal yang secara struktural diletakkan di atas wahyu, pengertian ma'ruf dan munkar juga berbeda dari apa yang dipahami oleh Ibn Taymiyyah dan kawan-kawan. Mu'tazilah percaya bahwa akal mempunyai kemampuan untuk mengetahui yang baik dan buruk, walau tanpa wahyu.

Sejalan dengan Mu'tazilah di atas, Muhammad Abduh berpendapat bahwa hukum amar ma'ruf dan nahy munkar adalah wajib bagi setiap mukmin (*fardhu ayn*). Menurutnya, lafaz "min" dalam "wa-ltakun **min**-kum ummatun" QS. Ali Imran 3: 104 tersebut di atas bukan lah bermakna *tab'id* (sebagian), tetapi bermakna *tabyin* (penjelasan), sehingga pengertian ayat itu bukannya "hendaklah ada (sebagian) di antara kalian segolongan umat..." melainkan "Dan kalian adalah umat yang menyeru kepada kebaikan dan menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar." Dengan penafsiran semacam ini, maka setiap orang beriman mempunyai kewajiban untuk melakukan amar ma'ruf dan nahy munkar untuk melakukan kontrol terhadap etika publik, termasuk terhadap kinerja pemerintah.³²

³¹ Ibn Taymiyyah, *Etika Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*, terj. Abu Fahmi (Jakarta: GIP, 1990), 26, terutama dalam bab "Sabar menghadapi Imam yang Zalim".

³² Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4, 35.

Menurut saya, berdasarkan pemahaman ayat di atas, ada dua kesimpulan yang dapat kita ambil. Pertama, sebagai upaya mengekspresikan pendapat, maka *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah *hak semua manusia*, tapi hanya pada level diskursif, bukan pada level penggunaan tindakan, apalagi tindakan kekerasan. Ini sejalan dengan hak dan kebebasan berpendapat. Semua manusia berhak mengungkapkan dan menyarankan apa yang dianggapnya baik; dan mencegah apa yang dianggapnya buruk dan akan mengganggu orang lain; yang keduanya, kalau dilakukan, haruslah dilakukan dengan baik pula. Dan karena hak, maka manusia mempunyai pilihan untuk melakukan atau tidak. Namun, pengertian kedua, hal itu diutamakan (*afdhaliiyyah*) untuk melakukannya, dengan alasan penggunaan kata *wa-l-takun*, yang bernada himbauan yang sangat, bukan kewajiban. Sebagai hak, ia bisa ditunaikan baik secara individual maupun kolektif. Jika tidak ada satupun yang melakukan tidak apa-apa, karena memang adalah hak yang dihimbau agar ditunaikan. Namun, tentu saja, jika tidak ada yang menunaikan akan terjadi chaos, karena jika munkar itu berwujud dosa sosial, misalnya korupsi, maka masyarakat akan mengalami krisis. Status sebagai Ummat Terbaik dapat hilang, dan menjadi ummat yang tersungkur. Oleh karena itu, penggunaan hak *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* secara *ma'ruf* itu adalah *afdhaliiyyah*, keutamaan. Bagi orang-orang tertentu yang mempunyai kapasitas melakukannya, *afdhaliiyyah* ini dapat dipilihnya menjadi kewajiban sebagai pilihan pribadi, atau pilihan pribadi-pribadi.

Gagasan “Ummat Terbaik”: Terpilih atau Kondisional?

Apapun pemahamannya, apakah amar ma'ruf dan nahy munkar itu kewajiban individual atau kolektif, semua terkait dengan gagasan tentang Khayra Ummah (Ummat Terbaik). Tentang hal ini QS. Ali Imran (3): 110 mengatakan:

Kalian adalah Umat Terbaik (kuntum Khayra Ummah) yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh [manusia] kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. (Ali 'Imran 3:110).³³

Sebagaimana penjelasan sebelumnya tentang al-khayr sebagai Kebaikan substansial-spiritual, Khayra Ummah di sinipun haruslah dipahami sebagai konsep “Ummat Terbaik” secara substantif-spiritual. Ayat ini mengajarkan bagaimana Ummat Terbaik itu harus dicapai, bukan didapatkan begitu saja. Tapi, terkait dengan gagasan ini, maka terdapat beberapa pandangan. Pandangan-pandangan ini terutama terkait dengan kata “*kuntum*” dalam kata “*kuntum khayra umatin*”, bukan konsep “*khayra ummah*”-nya secara langsung, walau punya implikasi kepadanya. Pertama, predikat Ummat Terbaik adalah melekat pada ummat Islam, dulu dan sekarang disebabkan karena telah dipilih sebagai ummat terbaik, sebagaimana

³³ Penggalan ayat berikutnya: “*Sekiranya ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.*” Penggalan ini seringkali tidak dikutip. Ini menunjukkan bahwa klaim “ummat terbaik” ini dibandingkan antara lain dengan “ahli Kitab”. Bahwa di antara ahli Kitab ada yang beriman dan “fasik”, al-Qur'an juga menyebutkan bahwa dalam komunitas Muslim pun ada yang “fasik” (rusak keimanannya, tapi tidak sampai kafir).

predikat “Ummat Terpilih” dalam tradisi Yahudi. Ini adalah pendapat al-Qaffal dan Fakr al-Din al-Razi. Kedua, predikat Ummat Terbaik dalam pengetahuan Allah atau pada masa lalu *pernah* menjadi ummat yang terbaik, yakni ketika ummat Islam “putih wajahnya” (*abyadhdhat wujuhuhum*) yang dirahmati Allah (QS. Ali Imran 3: 107), sebagaimana disinggung dalam ayat sebelumnya. Ini adalah pendapat Abu Muslim.³⁴ Ketiga, predikat Ummat Terbaik adalah ummat yang menjadi subjek pewahyuan (*mukhatab*) pada masa itu, yaitu Nabi Muhammad dan para Sahabatnya. Ini pendapat Muhammad Abduh. Keempat, predikat Ummat Terbaik itu hanya ada pada ummat Islam jika mereka melakukan tiga hal itu: menyeru kepada kebajikan, ber-*amar ma'ruf* dan ber-*nahy munkar*. Jika mereka meninggalkan salah satunya maka predikat ummat terbaik itu akan hilang.³⁵ Ini pendapat Muhammad Rasyid Ridha. Kuntowijoyo sebagaimana akan kita lihat nanti sejalan dengan pendapat ini.

Pandangan yang pertama di atas sangat optimistik-fatalistik, karena kalau sudah Muslim maka terjamin sebagai ummat terbaik. Sedangkan pandangan kedua bersifat pesimistik-mistik, karena predikat itu sudah diberikan kepada ummat pada masa lalu yang hanya diketahui Allah, di mana ummat Islam saat itu “putih bersinar wajahnya”. Adapun pandangan ketiga bersifat pesimistik-konservatif karena hanya mengidentifikasi

³⁴ Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4, 57.

³⁵ Ridha, *Tafsir al-Manar*, 4, 57-61.

Ummat Terbaik pada diri Rasulullah dan Sahabat saja. Pandangan ini dapat melahirkan glorifikasi masa lalu, dan melahirkan ideologi yang ingin meniria dan kembali ke masa lalu, yakni masa Rasulullah dan Sahabat. Yang keempat, menurut penulis, adalah pandangan optimistik-kritis karena berorientasi kepada harapan menjadi Ummat Terbaik, namun kritis karena keterbaikan itu haruslah diupayakan, bukan melekat begitu saja. Ini yang membuat orang jadi dinamis dan selalu berupaya melakukan tiga hal itu (amar ma'ruf, nahy munkar, dan beriman), karena ketiganya adalah prasyarat yang harus dilakukan.

Pandangan menarik tentang Ummat Terbaik ini dilontarkan oleh Kuntowijoyo, yang sejalan dengan pandangan terakhir di atas. Ajaran tentang Ummat Terbaik ini menginspirasinya untuk merumuskan apa yang dia sebut sebagai Ilmu Sosial Profetik dari "Ayat Ummat Terbaik" (QS. Ali Imran 3: 110) di atas. Logikanya, jika ayat ini memberitahukan tentang Ummat Terbaik, tentu ayat ini mengajarkan suatu yang fundamental yang akan membuat manusia menjadi "terbaik". Ayat ini menurutnya mengandung empat hal: 1) konsep tentang ummat terbaik; 2) aktivisme sejarah; 3) pentingnya kesadaran; dan 4) etika profetik. Ummat Islam menjadi umma terbaik (khayra ummah) hanya jika mengerjakan ketiga hal yang lain (2,3 dan 4). Aktivisme sejarah terekspresikan dalam kata "yang dilahirkan untuk manusia" (*ukhrijat linnas*), yang maknanya adalah bekerja di tengah-tengah manusia, keterlibatan umat dalam sejarah. Kesadaran (amar ma'ruf, nahy munkar, dan beriman) menjadi tumpuan aktivisme Islam, yang pada gilirannya

merupakan mendorong transformasi sosial (etika profetik).³⁶

Kuntowijoyo memaknai *amar ma'ruf* secara luas. Dalam bahasa sehari-hari ia dapat berarti apa saja, dari yang sangat individual seperti berdoa, berzikir, dan shalat, sampai yang semi-sosial, seperti menghormati orang tua, menyambung persaudaraan, dan menyantuni anak yatim, serta yang bersifat kolektif, seperti mendirikan clean government, mengusahakan jamsostek, dan membangun sistem social security. Oleh karena itu Kuntowijoyo memaknai *amar ma'ruf* dengan "humanisasi". Sedangkan *nahy munkar*, dalam bahasa sehari-hari, dapat berarti apa saja, dari mencegah teman mengonsumsi ecstasy, melarang carok, memberantas judi, menghilangkan lintah darat, sampai membela nasib buruh dan mengusir penjajah.³⁷ Kuntowijoyo menyebut *nahy munkar* sebagai "liberasi". Sedangkan *tu'minuna billah* (beriman kepada Allah) adalah transendensi.³⁸

Dengan membingkainya dalam kerangka "humanisme-teosentris", yang berbeda dari humanisme antroposentris atau sekular, dan dalam konteks transformasi sosial, Kuntowijoyo memahami bahwa dalam *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* terdapat dua proses yang sekaligus berlawanan, tapi sekaligus pula merupakan satu kesatuan, yakni "humanisasi" dan "liberasi" (pembebasan). Dalam konteks ini, seluruh sistem simbol yang muncul dari rumusan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ditujukan untuk serangkaian gerakan pembebasan dan humanisasi. Nahy

³⁶ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Jakarta: Teraju, 2004), 96-7.

³⁷ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, 103-4.

³⁸ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, 104.

munkar, atau mencegah kemunkaran, berarti membebaskan manusia dari semua bentuk kegelapan (*zhulumat*) dalam pelbagai manifestasinya. Dalam bahasa ilmu sosial, ini mencakup makna pembebasan dari kebodohan, kemiskinan, ataupun penindasan. Sedangkan amar ma'ruf yang merupakan langkah berangkai dari gerakan nahy munkar, diarahkan untuk mengemansipasikan manusia kepada *nur*, kepada cahaya petunjuk Ilahi, untuk mencapai keadaan fitrah. Fitrah adalah keadaan di mana manusia mendapatkan posisinya sebagai makhluk yang mulia.³⁹ Dengan demikian, konsep ini terkait dengan transformasi sosial yang membebaskan manusia segala bentuk dari kebodohan, kemiskinan, ataupun penindasan.

Dalam sinaran QS. Ali Imran 3: 110, Kuntowijoyo juga mengaitkan konsep amar ma'ruf dan nahy munkar itu dengan konsep transendensi, bahasa objektif dari "*tu'minuna billah*" (engkau beriman kepada Allah). Dalam setiap masyarakat, dengan sistem apa pun, dan dalam tahap historis yang mana pun, cita-cita untuk humanisasi, liberasi dan transendensi akan selalu memotivasi gerakan transformasi sosial. Jadi, transformasi sosial Islam adalah transformasi yang dipenuhi pandangan profetik.⁴⁰ Kuntowijoyo menjadikan pandangan-pandangannya ini untuk merumuskan "Ilmu Sosial Profetik", yakni ilmu sosial yang mendorong transformasi sosial dengan cara melakukan humanisasi, liberasi dan transendensi. Ini

³⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, 229, 338.

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, 338.

menurut saya gagasan paling progresif tentang Ummat Terbaik dan sekaligus tentang amar ma'ruf dan nahy munkar.

Institusionalisasi Ranah Negara

Amar ma'ruf dan *nahy munkar* dalam sejarahnya mengalami institusionalisasi, baik pada level negara maupun level civil society. Institusionalisasi ini sejalan dengan pemahaman tentang *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, baik konservatif maupun progresif. Pada masa Rasul *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* belum mengalami institusionalisasi. Semuanya masih merupakan praktik yang berjalan apa adanya, tanpa teoretisasi dan tanpa pembentukan lembaga-lembaga. Baru pada masa Khilafah Rasyidah perlahan-lahan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* mengalami institusionalisasi. Baitul Mal, misalnya, yang didirikan pada masa Umar bin Khattab, adalah institusionalisasi dari *amar ma'ruf* atau perintah membayar zakat, infaq, shadaqah. Peradilan juga mulai ada dengan hakim yang bernama Surayj, sebagai institusionalisasi *nahy munkar* atau mencegah tindak kejahatan.

Pada masa pasca Khilafah Rasyidah muncullah sebuah lembaga yang bernama Wilayat al-Hisbah (polisi syariat) dengan pelaksananya yang bernama *muhtasib*.⁴¹ Bagi *muhtasib*, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah *fardhu 'ayn* (kewajiban individu); dia berdosa jika tidak melaksanakannya. *Wilayat al-hisbah* adalah lembaga yang diberi wewenang, atas nama negara Islam, untuk melaksanakan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*

⁴¹ Lihat, misalnya, H.F. Amedroz, "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916), 290–301.

“dengan ta-ngan”, sebagaimana dalam hadits di atas. Sedangkan melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* melalui lisan dan hati adalah tugas setiap Muslim non-*muhtasib*, oleh karenanya hukumnya menjadi *fardu kifayah* (kewajiban kolektif).⁴² Lembaga Wilayah al-Hisbah ini tidak ada pada masa Rasulullah dan Khilafah Rasyidah. Ini produk dari “penyempitan-yang-meluas”, dalam pengertian *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* menyempit menjadi masalah fiqhiyah, namun meluas karena mencakup hak-hal yang pada masa Rasul tidak dianggap sebagai hukum publik, seperti tidak shalat Jum'ah dan jilbab. Wilayah al-Hisbah di antaranya mengawas-awasi para lelaki Muslim yang tidak melakukan ibadah Jum'ah dan perempuan yang tidak pakai jilbab. Sedangkan sebagai gerakan sosial, gerakan semacam ini belum terlalu melembaga. Mungkin sebagai gerakan spontan ada, seperti yang dilakukan Ibn Taymiyah sendiri pada 17 Rajab 699 H yang merusak tempat yang dia anggap dipergunakan untuk perbuatan munkarat.⁴³ Ini mungkin yang mengilhami para pengikut Ibn Taymiyah, atau gerakan yang terinspirasi olehnya, di kemudian hari.

Dalam konteks sekarang, lembaga Hisbah adalah konsep Islamisme tentang nahy munkar. Sampai saat ini, lembaga Wilayah al-Hisbah masih didapati di sejumlah negara Islam, terutama yang menerapkan syariat Islam. Kerajaan Saudi, misalnya, mempunyai Wilayah al-Hisbah, dengan nama *Hay'at al-amr bi 'l-ma'ruf wa 'l-nahy 'an al-munkar* (komite amar ma'ruf

⁴² *Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol 1. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, pp. 104-6.

⁴³ Rosadi, *Hitam Putih FPI*, 154.

dan nahy munkar). Komite ini mewarisi fanatisisme religius Al-Ikhwan—jangan dikacaukan dengan al-Ikhwan al-Muslimun. Al-Ikhwan adalah orang-orang suku Arab yang bergabung dalam gerakan keagamaan dan militer yang mencapai puncak kejayaannya di Arabia dari 1330 s.d. 1348/1912-30 di bawah kekuasaan 'Abd al-'Aziz b. 'Abd al-Rahman al-Sa'ud, dikenal dengan nama Ibn Sa'ud. Gerakan ini diinspirasi oleh kemunculan Wahhabiyah. Kelompok ini mempunyai beberapa faksi, ada yang melakukan pemberontakan dan ada yang setia kepada Ibn Saud, dan ada pula yang loyal. Para loyalis ini mendapatkan berbagai penghargaan dan fasilitas dari Ibn Saud. Ketika pemantapan militer berkembang, al-Ikhwan menjadi National Guard, yang dikenal sebagai al-Mupjahidun.⁴⁴ Saat ini, Indonesia pun mempunyai lembaga Wilayah al-Hisbah semacam ini di Aceh, untuk mengawasi pelaksanaan Qanun Syariah. Wilayah al-Hisbah di Aceh selama ini hanya terkait dengan penerapan tiga Qanun tentang *maisir* (judi), *khamr* (minuman keras), dan *khalwat* (bedua-duaan laki-laki dan perempuan bukan mahram dan yang tidak terikat pernikahan), tetapi tidak mencakup penindakan korupsi dan kejahatan kerah-putih lainnya.

Setelah munculnya negara-bangsa sebagai kemestian Sunnatullah, maka lembaga Wilayah al-Hisbah dalam pengertian semacam itu tidak relevan lagi, apalagi dalam konteks Indonesia yang bukan merupakan negara Islam. Pada masa Rasulullah sendiri, *muhtasib* sebenarnya adalah orang yang ditunjuk

⁴⁴ G. Rentz, "Al-Ikhwan," *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. III:1064a.

Rasulullah untuk mengontrol pasar, agar tidak terjadi kecurangan, seperti pengurangan timbangan, penipuan, penerapan harga yang tidak wajar (tapi tidak menentukan harga), dan lain-lain.⁴⁵ *Muhtasib* tidaklah mengawasi orang-orang yang tidak melaksanakan "syariat" sebagaimana perkembangan pasca Khilafah Rasyidah. Tugas *muhtasib* adalah hanya mengontrol pasar, karena di pasar terjadi transaksi-transaksi yang membutuhkan kepastian hukum, dan ekonomi adalah ahul yang sangat menentukan kehidupan masyarakat dan sangat rawan kecurangan. Dalam konteks sekarang, tugas *muhtasib* dilakukan oleh lembaga negara yang mengurus masalah pasar (dalam pengertian luas), di bawah kementerian terkait ekonomi dan perdagangan. Jikalau pun dipandang meluas, *muhtasib* mencakup pengontrolan transaksi-transaksi non-ekonomi yang lain.

Tugas *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level negara bisa dilakukan oleh lembaga-lembaga kenegaraan yang ada. Lembaga legislatif memastikan bahwa perundang-undangan mengandung unsur-unsur *amar ma'ruf*, yakni mengatur agar tercipta ketertiban sosial, dan *nahy munkar*, yakni mencegah agar tidak terjadi *chaos*, disharmoni dan ketimpangan dalam masyarakat. Secara internal, lembaga legislatif pun harus menjamin dirinya dapat melaksanakan amanah yang diberikan rakyat dengan baik (*ma'ruf*), dan tidak menyelewengkannya untuk kepentingan pribadi atau partainya (*munkar*). Lembaga eksekutif memastikan terciptanya kebijakan-kebijakan yang

⁴⁵ M.J. Kister, "The Market of the Prophet," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, (January 1965), 272-76.

ma'ruf, yakni berorientasi pada kemaslahatan rakyat; serta kebijakan-kebijakan yang menyengsarakan rakyat. Secara internal lembaga eksekutif pun harus dapat melaksanakan pemerintahan dengan *ma'ruf*, yakni baik, bersih dan akuntabel; serta menjauhkan diri dari perilaku *munkar*, yakni menyalahgunakan kekuasaan, korupsi, nepotisme, dan kolusi. *Good governance* adalah pelaksanaan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level pemerintahan. Lembaga yudikatif memastikan bahwa hukum dapat ditegakkan dengan adil (*ma'ruf*), dan terhindar dari ketidakadilan hukum; serta secara internal dirinya dapat melaksanakan tugas dengan baik dan bersih; dan mencegah diri mereka dari penyelewengan wewenang, suap-menyuap untuk memenangkan perkara hukum dan bentuk-bentuk penyimpangan lainnya. Saat ini pun terdapat KPK yang bertugas mengusut perkara-perkara korupsi. Ini semua konsep post-Islamisme tentang institusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada aras kenegaraan, yang tentu saja itu memerlukan kontrol dari masyarakat sipil juga dalam pelaksanaannya.

Institusionalisasi Ranah Politik

Yang saya maksud ranah politik di sini adalah ranah politik non-kenegaraan. Muncul pula institusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level politik dalam bentuk gerakan-gerakan dan partai-partai politik. Contoh paling awal dari konstitusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dalam konteks Islamisme adalah Khawarij yang muncul setelah 30 tahun Rasulullah wafat, setelah peristiwa Tahkim (Arbitrase) antara Khalifah Ali dan Mu'awiyah. Khawarij mengklaim

gerakannya sebagai gerakan amar ma'ruf dan nahy munkar. Mereka tidak mengharuskan adanya pemerintahan untuk mewujudkan masyarakat yang sejahtera. Mereka menggunakan doktrin *La hukma Illa lillah* (tidak ada hukum selain hukum Allah), yang kemudian dikenal sebagai doktrin Hakimiyyah, untuk meng-kafirkan (*takfir*) kelompok-kelompok yang mereka pandang tidak menerapkan hukum Allah. Saat ini banyak gerakan-gerakan politik Islam yang mengadopsi ideologi ini, dan semuanya mengklaim sebagai gerakan amar ma'ruf dan nahy munkar.

Institusionalisasi dalam konteks Islamisme era modern, kita bisa lihat pada kemunculan partai-partai politik, baik yang menolak demokrasi maupun yang menerimanya. Pendirian Hizbut Tahrir—di Indonesia Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)—sebuah partai politik (*hizb*) yang tak mau terlibat dalam proses demokrasi melalui pemilihan umum, namun mengidealkan pendirian Khilafah Islamiyah, didirikan berdasarkan atas argumen amar ma'ruf dan nahy munkar. Mengutip *Muqaddimah al-Dustur*, salah satu kitab utama pegangan Hizbut Tahrir, dan kitab karya ulama Hizbut Tahrir, Abdul Qadim Zallum, *Ta'rif Hizb al-Tahrir*, Rokhmat S. Labib, dalam majalah *al-Wa'ie*, menafsirkan surah Ali Imran 3: 104 dengan kewajiban mendirikan partai politik.⁴⁶ Ini adalah tafsir “aktivis” atas al-Qur'an, yang menafsirkan “*wal-takun minkum ummah*” menjadi *hizb* (partai politik). Hizb al-Tahrir sendiri bermakna “partai

⁴⁶ Rokhmat S. Labib, “Kewajiban Mendirikan Parpol Islam,” *Al-Wa'ie* 7:78 (1-28 Februari 2007), 44-8.

pembebasan”, meskipun tidak mengikuti pemilihan umum, karena menurut mereka sistem pemilihan umum tidak sejalan dengan pemahaman mereka tentang sistem politik Islam. Menurutnya ayat ini memerintahkan membentuk suatu kelompok atau jamaah dari kalangan umat Islam untuk mengerjakan dua aktivitas: mendakwahkan Islam dan melakukan amar ma’rif nahy munkar. Dalam tataran ini, umat yang diperintahkan itu bisa berbentuk kelompok, organisasi, atau partai. Karena harus mengemban dakwah dan *amar ma’ruf* dan *nahy munkar*, maka kelompok, organisasi atau partai itu haruslah berdasarkan atas Islam. Dia menyebut ideologi lain, seperti sosialisme, kapitalisme, patriotisme,⁴⁷ sektarianisme, sebagai munkar. Berdakwah dapat dilakukan oleh siapa pun dan lembaga apa pun, tidak melihat apakah ia bersifat politis atau tidak, namun *amar ma’ruf* dan *nahy munkar*, menurutnya, tidak demikian. Ia hanya dapat dilakukan secara sempurna oleh jamaah yang bersifat politik, baik organisasi politik ataupun partai politik. Karena, aktifitas *amar ma’ruf* dan *nahy munkar* juga wajib ditujukan kepada penguasa. Hal-hal yang ma’ruf dan munkar dapat dilakukan oleh siapa saja, termasuk penguasa. Oleh karena itu, *amar ma’ruf* dan *nahy munkar* kepada penguasa juga harus dilakukan, bahkan termasuk “amal yang paling utama”. Ini mau tidak mau merupakan aktivitas politik, yang disebutnya “*ra’iyyah syu’un al-ummah*” (pengaturan dan pemeliharaan urusan umat). Berdasarkan atas hal ini, maka menurutnya jamaah yang memenuhi kriteria ini adalah organisasi politik atau partai

⁴⁷ Labib tidak menyebut “nasionalisme”.

politik. Tanpa organisasi politik atau partai politik, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* tidak akan sempurna dilaksanakan, terutama yang ditujukan kepada penguasa.⁴⁸

Partai Keadilan Sejahtera (PKS) mengklaim dirinya sebagai "partai dakwah" yang berupaya melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Dibandingkan dengan HTI, PKS mau terlibat dalam proses demokrasi. PKS juga menggunakan media halaqah-halaqah untuk memluas kader dan jaringan politiknya. PKS berupaya mencitrakan dirinya sebagai partai Islam yang bersih dan mendasarkan diri pada moralitas. Namun dalam kongres 2010, PKS mendeklarasikan dirinya sebagai partai terbuka. Nampaknya partai ini mulai tergoda pragmatisme politik. Walau tak sekuat HTI dan PKS dalam klaim, partai-partai Islam lain, seperti Partai Persatuan Pembangunan, serta partai-partai Islam yang lebih kecil, seperti Partai Bulan Bintang, PKNU, dan lain-lain, adalah partai *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* dalam konteks Islamisme.

Namun, pada akhirnya yang menilai sebuah partai mempunyai platform dan program-program real yang mendorong hal-hal yang *ma'ruf* dan mencegah hal yang *munkar* pada level politik, dan apakah sebagai partai atau individu-individu politisi mereka telah berpolitik secara *ma'ruf* atau malah *munkar* tidak ditentukan oleh keberadaan partai yang secara formal berdasarkan atas Islam atau tidak. Semua ditentukan oleh sejauh mana partai itu berorientasi pada kemaslahatan rakyat, bukan kebaikan partai semata; sejauh mana partai berkontribusi

⁴⁸ Labib, "Kewajiban," 46-8.

terhadap perbaikan kualitas berbangsa dan bernegara; dan sejauh mana para politisi di dalamnya dapat melaksanakan fungsi mereka sebagai politisi dengan baik, amanah, dan melakukan aktivitas-aktivitas yang meningkatkan kemaslahatan publik, serta bersih dari korupsi, kolusi dan nepotisme. Dalam perpektif post-Islamisme, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* bukan berdasarkan atas klaim, namun berdasarkan atas fakta dan tindakan nyata. Partai nasionalis, atau bahkan non-Islam pun bisa secara faktual melaksanakan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, walau secara simbolis atau verbal tidak mengungkapkan hal itu.

Institusionalisasi Ranah Masyarakat Sipil

Ini memungkinkan institusionalisasi *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* pada level masyarakat sipil. Baik yang berpendapat bahwa *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah kewajiban individual maupun kolektif sama-sama mempunyai kemungkinan melakukan institusionalisasi gerakan reformasi sosial. Hanya saja, institusionalisasi ini terkait juga dengan bagaimana mereka memahami *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, atau bagaimana ideologi keagamaan mereka: radikal, konservatif, ataukah progresif. Dalam konteks Indonesia, kita dapat melihat adanya organisasi-organisasi sosial keagamaan dengan orientasi ideologis yang berbeda yang mengklaim diinspirasi oleh ajaran *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Di sini kita akan melihat bagaimana FPI (radikal), MUI (konservatif), Muhammadiyah dan NU (progresif).

Satu gerakan Islamis yang getol menggunakan slogan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah Front Pembela Islam (FPI). Gerakan ini sering dilaporkan melakukan perusakan bar,

diskotek, cafe, hotel yang mereka anggap menjadi tempat maksiat dan munkarat. Gerakan yang lahir pada 1999 ini dipimpin oleh Habib Rizieq. Menurut FPI, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* tidak dapat dipisahkan, harus berjalan simultan. Kerusakan ummat di antaranya adalah karena banyaknya ulama yang hanya melakukan *amar ma'ruf* tetapi tidak ada yang mau melaksanakan *nahy munkar*. *Amar ma'ruf* dalam masyarakat yang tenggelam dalam munkarat, menurut FPI, tidak banyak memberikan dampak.⁴⁹ Oleh karena itu, FPI merupakan institusionalisasi gerakan *nahy munkar*, walau secara retorik mereka mengatakan sebagai gerakan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* sekaligus. Atau setidaknya, jika keduanya harus disebut, FPI adalah gerakan *nahy munkar*, karena prioritasnya adalah *nahy munkar*.

Lembaga Islamis konservatif yang mengusung agenda *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* adalah Majelis Ulama Indonesia (MUI).⁵⁰ Dalam "Wawasan Majelis Ulama Indonesia" disebutkan bahwa salah satu peran utama Majelis Ulama Indonesia

⁴⁹ Habib Rizieq, *Dialog FPI: Amar Ma'ruf Nahy Munkar*, Jakarta: Pustaka Ibnu Siddah, 2003. Dan untuk kajian tentang FPI, lihat Rosadi, *Hitam Putih FPI*.

⁵⁰ Pada masa Orde Baru, Majelis Ulama Indonesia (MUI) erat terkait dengan pemerintah, dan dalam pandangan umum dianggap sebagai "tukang stempel" pemerintah. Setelah Orde Baru tumbang, MUI berupaya merumuskan kembali jati-dirinya, dengan menegaskan diri sebagai "khadim al-ummah" (pelayan ummat). Dalam beberapa hal, kita dapat menyaksikan apa yang disebut MUI sebagai khadim al-ummah itu. Namun, kita tidak akan membahasnya di sini. Lihat Moch Nur Ichwan, "Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto," *Islamic Law and Society* 12: 1 (January 2005), pp. 45-72.

(MUI) adalah “sebagai penegak *amar ma'ruf dan nahy munkar*”.⁵¹
Di situ dijelaskan sebagai berikut:

Majelis Ulama Indonesia berperan sebagai wahana penegakan *amar ma'ruf nahy munkar*, yaitu dengan *menegaskan kebenaran sebagai kebenaran dan kebatilan sebagai kebatilan* dengan penuh hikmah dan istiqamah. Dalam menjalankan fungsi ini Majelis Ulama Indonesia tampil di barusan terdepan sebagai kekuatan moral (*moral force*) bersama berbagai potensi bangsa lainnya untuk melakukan rehabilitasi sosial.⁵²

Di sini *ma'ruf* diterjemahkan dengan kebenaran (*al-haqq*), bukan kebaikan; sedangkan *munkar* sebagai kebatilan (*al-bathil*), kesalahan, bukan keburukan. Jika kebaikan terkait dengan masalah etis baik-buruk, kebenaran terkait dengan masalah akidah, benar-salah berdasarkan atas wahyu—bukan benar-salah dalam logika. Dengan demikian, *ma'ruf*-sebagai-kebenaran ini menjadi bersifat melampaui ruang dan waktu, dan tidak terikat oleh konteks tertentu. Namun, MUI juga mengaitkan konsep itu dengan dengan moralitas publik dan rehabilitasi sosial, dan MUI memosisikan diri sebagai “kekuatan moral”. Di sini disejajarkan antara kebenaran wahyawi dengan

⁵¹ MUI merumuskan lima peran pokok: 1) sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (waratsat al-anbiya’); 2) sebagai pemberi fatwa; 3) sebagai pembimbing dan pelayan umat (ri’ayat wa khadim al-ummah); 4) sebagai gerakan al-islah wa al-tajdid; dan 5) sebagai penegak *amar ma'ruf nahy munkar*. Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan dan PD/PRT Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2000, 12-5.

⁵² Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan dan PD/PRT*, 14-5.

moralitas publik, yang juga diukur berdasarkan atas nilai-nilai kewahyuan; bukan moralitas yang berangkat dari pengalaman yang hidup secara empiris dalam masyarakat. Ini artinya kebenaran yang termanifestasikan dalam bentuk moralitas publik. Namun, MUI mempunyai konsepsi tersendiri tentang moralitas publik, yang berbeda dari “berbagai potensi bangsa lainnya”. Moralitas publik di sini diukur berdasarkan atas nilai-nilai kewahyuan. Sejalan dengan itu MUI telah mengeluarkan sejumlah fatwa untuk mengeliminasi “munkarat” itu, seperti fatwa tentang Aliran Ahmadiyah yang dianggapnya sesat, tentang pornografi dan pornoaksi, pembajakan hak cipta, dan tentang terorisme. Sebelumnya telah keluar fatwa tentang korupsi dan suap, aborsi, narkotika, beberapa bentuk perjudian. Isu pemurtadan lah, di samping upaya menjaga akidah, yang memotivasi MUI dalam memperjuangkan UU Diknas yang berpihak kepada kepentingan ummat Islam, fatwa tentang natal bersama, doa bersama, perkawinan beda agama, kewarisan beda agama, pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama. Fatwa tentang perdukunan dan peramalan pun telah dikeluarkan bersamaan dengan 11 fatwa kontroversial lain pada 2005. Fatwa merupakan bagian tak terpisahkan dari peran utama MUI sebagai “*penegak amar ma'ruf nahy munkar*”.

Meskipun secara umum Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama dipandang sebagai gerakan moderat, dalam konteks *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* keduanya lebih tepat dilihat sebagai gerakan progresif dalam perspektif post-Islamisme. Mereka memahami *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* secara lebih komprehensif, karena memadukan akal-sehat, wahyu dan

budaya. Selain itu, keduanya bukan hanya berwacana, namun juga secara praksis mendirikan institusi-institusi yang merefleksikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Selain faktor-faktor ekstern yang melingkupi umat Islam, Muhammadiyah didirikan karena refleksi KH Ahmad Dahlan terhadap Ali Imran 104, yang dalam diterjemahkan sebagai berikut: "*Adakanlah diantaramu sekalian segolongan umat yang mengajak kepada Islam, dan memerintahkan kebajikan serta mencegah kemunkaran. Golongan mereka itulah orang-orang yang mendapatkan kebahagiaan.*"⁵³ Atas dasar ini pula dirumuskanlah bahwa tugas pokok Muhammadiyah adalah: 1) dakwah, 2) *amar ma'ruf*, dan 3) *nahy munkar*.⁵⁴ Penafsiran ini menyempitkan makna *khayr* dengan Islam. Keluasan makna *al-khayr* menjadi dibatasi dengan Islam. Kalau yang dimaksudkan memang Islam, tentu mudah bagi Allah untuk menyebut Islam secara langsung. Namun, penafsiran tentang *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* Muhammadiyah menarik. Dikatakan dalam doktrin Muhammadiyah, bahwa bahwa salah satu "sifat" Muhammadiyah adalah "*amar ma'ruf nahy munkar* dalam segala lapangan serta menjadi contoh tauladan yang baik." Penjelasan dari sifat ini adalah:

Islam mengajarkan kepada umatnya agar mau menegakkan, memelihara dan memperkembangkan *ma'rufat* (*virtues*) yang dikehendaki oleh Allah, untuk dijadikan hiasan

⁵³ Musthafa Kamal Pasha, Chusnan Jusuf dan A. Rosjad Sholeh, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam* (Jogjakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1971), 9, 21. Saya kutip apa adanya, tanpa saya sesuaikan EYD dan aturan kebahasaan, termasuk kata "diantaramu" tidak "di antaramu".

⁵⁴ Pasha, Jusuf & Sholeh, *Muhammadiyah*, 53.

hidup manusia di dunia ini. Inilah yang disebut amar ma'ruf. Sedang sebaliknya, nahi munkar. Islam juga mengajarkan kepada umatnya agar mau mencegah dan membasmi segala *munkarat (vices)*, yaitu kejahatan-kejahatan yang merusak dan menjijikkan dalam kehidupan manusia. Disamping itu Muhammadiyah haruslah sanggup menjadi tauladan dalam ber*amar ma'ruf* dan *nahi munkar* baik kedalam maupun keluar.⁵⁵

Di sini ma'rufat dipahai sebagai "*virtues*" yang "dikehendaki oleh Allah untuk dijadikan hiasan hidup manusia di bumi ini." Sedangkan munkarat, yang dia padankan dengan *vices*, adalah "kejahatan-kejahatan yang merusak dan menjijikkan dalam kehidupan manusia." Di sini di samping aspek etika juga estetika yang ditonjolkan, sebagaimana terefleksikan dalam penggunaan kata "hiasan", dan "menjijikkan". Di sini Muhammadiyah memadukan etika dan estetika dalam kedua istilah itu. Dalam konsepsi Muhammadiyah, menurut Ahmad Syafii Maarif, *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* mempunyai cakupan yang sangat luas, merasuki semua sendi kehidupan, seperti sosial, politik, budaya, ekonomi, hukum, dan iptek (ilmu pengetahuan dan teknologi).⁵⁶ Berkaitan dengan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ini, Muhammadiyah menekankan bahwa cara yang

⁵⁵ Pasha, Jusuf & Sholeh, *Muhammadiyah*, 53.

⁵⁶ Ahmad Syafii Maarif, "Muhammadiyah dan Amar Makruf Nahi Munkar," 42-4; Ahmad Syafii Maarif, "Muhamadiyah sebagai Gerakan Islam Amar makruf nahi Munkar: Masalah Aktualisasi dan Orientasi," dalam *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000, 45-7.

dipergunakan dalam melaksanakan prinsip ini haruslah baik pula. Muhammadiyah mendasarkan diri pada Hadits: "Barangsiapa memerintahkan kebaikan, hendaklah caranya menyuruh itupun dengan baik-baik pula."⁵⁷

Sedangkan Nahdlatul Ulama, dalam Khittah 1926-nya, merumuskan "sikap kemasyarakatan", yang terdiri dari empat sikap: 1) Tawassuth dan i'tidal (sikap tengah dan lurus); 2) Tasamuh (toleran); 3) Tawazun (seimbang); dan 4) Amar ma'ruf nahy munkar. Untuk kepentingan kajian kita, sikap terakhir ini yang akan kita bahas. Cara NU menafsirkan sikap *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ini menarik:

Selalu memiliki kepekaan untuk mendorong perbuatan yang baik, berguna, dan bermanfaat bagi kehidupan bersama; serta menolak dan mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.⁵⁸

NU menafsirkan ma'ruf dengan "perbuatan yang baik, berguna dan bermanfaat bagi kehidupan bersama", dan munkar dengan "semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kemanusiaan". *Amar ma'ruf* dan *nahy munkar* ini dilakukan sejalan dengan sikap-sikap tengah dan

⁵⁷ Pasha, Jusuf & Sholeh, *Muhammadijah*, 43. Sayang sekali Pasha, Jusuf & Sholeh tidak menyebutkan rawi (periwayat) atau kitab rujukan hadits ini.

⁵⁸ Tercantum dalam Keputusan Muktamar XXVII No. 02/MNU-27/1984. Lihat *Hasil Muktamar nahdlatul Ulama ke-27 Situbondo* (Semarang: Sumber Barokah, 1986), 102; Imam Anshori Saleh, *Nahdlatul Ulama Lepas dari Kemelut* (Yogyakarta: PD Lukman Offset, 1986), 95. Lihat juga Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila* (Jakarta: Pustakan Sinar Harapan, 1996), 195.

lurus, toleran dan seimbang. Ini adalah rumusan yang tidak “dogmatis”, atau dalam istilah Kuntowijoyo menggunakan “bahasa objektif”. Interpretasi di atas mengimplikasikan bahwa *ma'ruf* dan *munkar* terkait dengan “kehidupan bersama” dan “nilai-nilai kemanusiaan”.

Baik Muhammadiyah ataupun NU sama-sama mempunyai lembaga-lembaga yang merefleksikan konsern mereka pada *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, seperti lembaga-lembaga pendidikan, panti yatim piatu dan dhuafa, rumah sakit, koperasi, bank perkreditan rakyat, dan sebagainya. Itu semua merupakan sub-sub lembaga yang merepresentasikan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* secara aktual, bukan klaim.

Refleksi Penutup: Penegakan Etika Publik dan Perspektif Pasca-Islamisme

Musa Asy'arie menyarankan bahwa etika politik harus dibarengi dengan penegakan hukum (*rule of law*). Ini penting agar etika dikawal oleh hukum, dan sebaliknya hukum dikawal oleh etika.⁵⁹ Ini salah satu perspektif post-Islamisme yang penting. Penegakan hukum juga untuk mengeliminasi cara-cara premanisme dalam pelaksanaan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Pembasmian tindakan kejahatan yang telah diatur dalam hukum dan perundang-undangan tidak dapat dilakukan secara individu-individu atau kelompok-kelompok masyarakat, karena akan terjadi “main hakim sendiri”; semuanya harus diserahkan pada mekanisme hukum yang berlaku. Dan atas

⁵⁹ Asy'arie, *Keluar dari Krisis*, 3.

tindakan main hakim sendiri, walau atas nama *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, hendaknya diproses secara hukum yang berlaku. Penegakan etika yang berujung pada tindakan kriminal haruslah dibawa ke meja pengadilan.⁶⁰ Di sini negara dituntut untuk menegakkan supremasi hukum. Oleh karena itu perlu menjaga menciptakan lembaga-lembaga hukum, dari polisi, jaksa sampai hakim dan mahkamah agung, yang kredibel, yang bersungguh-sungguh menegakkan hukum dan keadilan. Bukan lembaga-lembaga hukum abal-abal. Perundang-undangan yang belum mencerminkan keadilan dan kemaslahatan (*ma'ruf*) secara akal sehat dan etika publik atau budaya kemanusiaan perlu direvisi, dan perundang-undangan baru yang mampu menjamin *clean and good governance*, dan kepastian hukum harus didorong keberadaannya. Perundang-undangan yang menyengsarakan rakyat dan lebih berpikah kepada pemilik modal dan mencerminkan neo-liberalisme harus direvisi atau dihapus. Ini semua terkait dengan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* juga.

Haruslah menjadi renungan kaum Muslimin bahwa dalam al-Qur'an banyak kisah yang menunjukkan upaya persuasif para Rasul dalam melakukan *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*. Jika upaya mereka tidak berhasil, mereka tidak kenal lelah terus

⁶⁰ Sebenarnya "penegakan keadilan", yang lebih substantive daripada penegakan hukum, merupakan bagian dari penegakan etika (*rule of ethics*). Memang beda antara pelanggaran etika dan pelanggaran hukum, karena yang terakhir ini lebih berkonotasi hukum positif dan lebih terkait dengan tindak kejahatan. Pelanggaran etika belum tentu pelanggaran hukum, tapi pelanggaran hukum sudah pasti pelanggaran etika. Namun, dalam negara hukum, yang memisahkan antara hukum dan keadilan serta hukum dan etika, maka upaya penegakan hukum niscaya dilakukan.

melakukan, dan jika tidak berhasil mereka mengadu kepada Allah dan berdoa. Pada masa Rasulullah SAW pun banyak juga kemaksiatan, yang sampai beliau wafat pun kemaksiatan itu tak berhasil beliau hilangkan. Tidak ada sumber yang meriwayatkan bahwa Rasulullah menghilangkan kemunkaran itu dengan cara-cara kekerasan sebagaimana yang akhir-akhir ini sering kita saksikan. Tak diragukan lagi, Rasulullah jelas menolak kemunkaran, namun Beliau mencegah atau melarangnya dengan elegan, dengan akhlak karimah. Rasulullah SAW adalah orang yang tegas, namun jauh dari sifat dan sikap kasar dan penuh kekerasan. Menasihati kebenaran dan kebaikan perlu kesabaran (*passion*) yang luar biasa, bukan lantas lepas kendali dan merusak. Menolak kemaksiatan adalah Sunnah, dan menolak dengan akhlak karimah adalah Sunnah juga. *Nahy munkar* tidak boleh dengan cara yang munkar. Jika Rasulullah tidak pernah menggunakan cara-cara kekerasan semacam itu, maka itu berarti cara-cara kekerasan yang dijustifikasi sebagai ma'ruf itu ini bukanlah Sunnah Rasulullah. Justru kebalikannya, menentang Sunnah.

Amar ma'ruf dan nahy munkar adalah etika politik yang mengindikasikan adanya nilai-nilai kebaikan yang harus dipertahankan dan diperjuangkan bersama demi kemaslahatan bersama, apa pun suku, ras, kelamin, maupun agamanya dan ada hal-hal buruk yang mengancam kemanusiaan yang harus dieliminasi. Ini untuk memastikan terciptanya masyarakat post-Islamist (bukan post-Islam) yang berkebaikan, yakni yang berpengetahuan, komunikatif, kritis, dan sekaligus spiritual. Ini tidak menafikan adanya "bendera" tersendiri bagi masing-

masing kelompok yang terlibat di dalam perjuangan itu. Orang bisa mengangkat bendera Islam, Kristen, Katolik, Hindhu, Budha, Khonghucu, Shinto atau lainnya yang ada di negeri ini, namun bukan dalam kerangka komunalisme. Mereka dapat sama-sama *amar ma'ruf* dan *nahy munkar*, tentu dengan istilah yang relevan dalam agama masing-masing, demi untuk terciptanya kebaikan dan kemaslahatan bersama dan bersesama. Mereka dapat bersama-sama menentang korupsi dan ketidakadilan karena keduanya menurut penilaian akal sehat maupun kearifan kemanusiaan adalah keburukan yang harus dihilangkan. Berbicara tentang yang ma'ruf dan yang munkar dengan demikian bukanlah berbicara tentang baik-buruk secara agama tertentu, namun berbicara tentang etika sosial dibentuk secara bersama secara demokratik dan alamiah. Namun, sebagaimana kita saksikan, ajaran ini bisa menjadi destruktif bila dilakukan secara melampaui batas, di luar standard etika sosial dan norma moral yang berlaku, dan didefinisikan dalam konteks komunalisme sempit. Konsep ini tidak boleh menjadi legitimasi bagi "tujuan yang menghalalkan cara", walau secara agama dapat dicari-cari dalihnya. Dalam konteks inilah *amar ma'ruf* dan *nahy munkar* sebagai prinsip etika politik dalam perspektif post-Islamisme harusnya ditempatkan, dengan tetap menjaga nilai spiritual dan transendentalnya sebagai bagian dari etika profetik yang ilahiah.

Wa-Llahu a'lam bi-sh-shawab.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Baqi, Fuad, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfazh al-Qur'an al-Karim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1981.
- Abdul Ghafur, Waryono, *Strategi Qur'ani. Mengenal diri sendiri dan meraih kebahagiaan hidup*, Yogyakarta: Belukar, 2004.
- Depag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur'an Departemen Agama RI, 1974.
- Amedroz, H. F., "The Hisba Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1916): 290–301
- Anis, Ibrahim et al, *al-Mu'jam al-Wasit*, vol 2. Deirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Asy'arie, Musa, *Dialektika Agama untuk Pembebasan Spiritual*, Yogyakarta: LESFI, 2002.
- _____, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*, Yogyakarta: LESFI, 1999.
- _____, *Keluar dari Krisis Multi Dimensi*, Yogyakarta: LESFI, 2001.
- Bayat, Asef, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press, 2007.
- _____, *Islam and Democracy: What is the Real Question?* ISIM Paper No. 8. Leiden: ISIM and Amsterdam University Press, 2007
- Cook, Michael, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- Dermawan, Andy, *Dialektika Islam dan Multikulturalisme di Indonesia: Ikhtiar Mengurai Akar Konflik*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2009.
- Ensiklopedi Hukum Islam*, Vol 1. Jakarta: PT Ichtiar Baru van Hoeve, pp. 104-6.
- Hasil Mukhtamar Nahdlatul Ulama ke-27 Situbondo*, Semarang: Sumber Barokah, 1986.
- Ibn Manzbur, *Lisan al-'Arab*, vol. 9, Kairo: Matba'ah al-Miriyah, n.d..
- Ibn Taymiyyah, *Etika Amar Ma'ruf Nahi Mungkar*, terj. Abu Fahmi, Jakarta: GIP, 1990.
- Ichwan, Moch Nur, "Negara, Kitab Suci dan Politik: Terjemahan Resmi al-Qur'an di Indonesia," dalam Henri Chambert-Loir (ed.), *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: Gramedia, 2010.
- _____, "Ulama', State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto," *Islamic Law and Society* 12: 1 (January 2005), pp. 45-72.
- Isutzu, Toshihiko, *Etika Beragama dalam Qur'an*, terj. Mansuruddin Djoely, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Kister, M.J., "The Market of the Prophet," *Journal of Economic and Social History of the Orient*, (January 1965), 272-76.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Jakarta: Teraju, 2004.
- _____, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Labib, Rokhmat S., "Kewajiban Mendirikan Parpol Islam," *Al-Wa'ie* 7:78 (1-28 Februari 2007), 44-8.

- Maarif, Ahmad Syafii, "Muhammadiyah dan Amar Makruf Nahi Munkar," dalam *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000.
- _____, "Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam Amar Makruf Nahi Munkar: Masalah Aktualisasi dan Orientasi," dalam *Independensi Muhammadiyah di Tengah Pergumulan Pemikiran Islam dan Politik*, Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000, 45-7.
- Majelis Ulama Indonesia, *Wawasan dan PD/PRT Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 2000
- Makari, Victor. *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*, Chico, California: The Scholar's Press, 1983.
- Pasha, Musthafa Kamal, Chusnan Jusuf dan A. Rosjad Sholeh, *Muhammadiyah sebagai Gerakan Islam*, Jogjakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1971.
- Reinhart, A. Kevin, "Ethics and the Qur'an," in *Encyclopaedia of the Qur'an*, vol. 2, Leiden dll: Brill, 2002.
- Rentz, G., "Al-Ikhwan", *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed. Leiden dll. Brill, III:1064a.
- Rosadi, Andri, *Hitam Putih FPI (Front Pembela Islam)*, Jakarta: Nun Publisher, 2008,
- Saleh, Imam Anshori, *Nahdlatul Ulama Lepas dari Kemelut*, Yogyakarta: PD Lukman Offset, 1986.
- Sitompul, Einar Martahan, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Pustakan Sinar Harapan, 1996.